

Rilevanza Epistemologica dell'Ontologia Parmenidea

Guido Calenda

Ex-Professore dell'Università Roma Tre

<https://orcid.org/0000-0002-6899-9522>
guido.calenda@gmail.com

Recebido: 30 de junho de 2020
 Aprovado: 30 do setembro de 2020

DOI: <https://doi.org/10.47661/afcl.v14i27.41023>



CALENDA, Guido. Rilevanza epistemologica dell'ontologia parmenidea. *Anais de Filosofia Clássica* 27, 2020. p. 121-145

RIASSUNTO: È possibile intendere l'*essere* di Parmenide come la 'totalità dell'esistente'. L'intuizione di Parmenide è che l'*essere* è un continuum compatto (fr. 4), e egli fornisce una dimostrazione logica di questa intuizione riconoscendo che il *non-essere*, che solo potrebbe dividere l'esistente in una molteplicità di *esseri*, non esiste. Di conseguenza, la conoscenza dell'*essere* può soltanto essere l'apprendimento della totalità dell'*essere* nel suo insieme – una forma di conoscenza che è inconcepibile per l'uomo.

La conoscenza umana si articola sempre in concetti, immagini, relazioni..., espresse da i loro nomi. Gli uomini dunque non colgono l'*essere* stesso ma, al più, alcuni limitati aspetti di una minima parte di esso, come appaiono da prospettive umane e personali. Parmenide attribuisce l'epiteto 'dalla doppia testa' a quei mortali che pretendono che le loro verità rappresentino la realtà dell'*essere*, perché questa pretesa implicherebbe l'esistenza insieme dell'*essere* e del *non-essere*. Questa concezione epistemologica è l'unico risultato che conti dell'ontologia di Parmenide. L'epistemologia di Parmenide scioglie molti degli enigmi filosofici del suo tempo, mostra che i cosiddetti paradossi di Zenone sono argomenti validi e prefigura le dottrine di Protagora e Gorgia.

PAROLE-CHIAVE: Ontologia; Essere; Epistemologia; Dio; Conoscenza; Mortali; Nome; Non-essere, Opinione, Retorica; Via; Sfera; Verità; Vuoto.

ABSTRACT: It is possible to understand Parmenides' *being* as the 'totality of what exists'. Parmenides' insight is that *being* is a compact continuum (fr. 4), and he gives a logical demonstration of this insight recognizing that *non-being*, which only could divide *being* in a plurality of beings, does not exist. Therefore, knowledge of *being* could only be the holistic appraisal of the totality of *being* – a form of knowledge unconceivable for men.

Human knowledge is always articulated in concepts, images, relations..., expressed by their names. Men do not catch *being* itself, but, at best, some limited features of a minimal part of it, as they appear from human and personal perspectives. Thus, Parmenides' calls mortals 'two-headed' who claim that their truths represent the reality of *being*, since their pretense would imply the existence both of *being* and of *non-being*. This epistemological conception is the only relevant result of Parmenides' ontology. Parmenides' epistemology solves many of the philosophical riddles of his time, it shows that the so-called Zeno's paradoxes are sound arguments, and foreshadows the doctrines of Protagoras and Gorgias.

KEY-WORDS: Being; Epistemology; God; Knowledge; Mortals; Name; Non-being, Ontology; Opinion, Rhetoric; Route; Sphere; Truth; Void.

Il Problema

Come abbiamo motivo di credere, il *Poema* di Parmenide è soprattutto un trattato scientifico che espone le concezioni del mondo del suo autore (Plu. *Adv. Col.* 1114.BC); ma mostra anche le conclusioni dell'indagine di Parmenide sulla natura della conoscenza umana.

Nel tardo periodo arcaico la crescente importanza dei consigli e delle assemblee, l'introduzione di leggi scritte, che rendevano la giustizia più accessibile ai cittadini, i processi pubblici e l'inizio della ricerca scientifica avevano accresciuto l'importanza dei pubblici dibattiti, ma avevano anche messo in evidenza la disparità delle opinioni e gli esiti spesso ingannevoli dell'oratoria. È possibile provare la verità oltre ogni dubbio? Penso che ad un certo momento della sua vita Parmenide si sia posto questa domanda. Egli deve aver cercato una base certa da cui giungere alla verità tramite una serie di deduzioni logiche; e quando si mise a comporre il suo poema scientifico egli era ormai giunto alle sue conclusioni, e le espose all'inizio della sua narrazione. Come vedremo, queste conclusioni sono negative ma sono ugualmente importanti.¹

Alla fine del proemio, la dea dice al suo allievo (Parmenide) che gli insegnerà ogni cosa. Il plurale πάντα si riferisce a due differenti insegnamenti: uno è “Ἀληθείης εὐκυκλέος² ἀτρεμὲς ἦτορ” (“il cuore che non trema della Verità perfettamente circolare”), e l'altro riguarda “βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθίης” (“le opinioni dei mortali, in cui non vi è vera fiducia”). Quindi la parola ‘tutto’ include sia un

¹ Vedi Calenda, 2011, p. 144-191.

² εὐκυκλέος Simp. *In Cael.* 557.26; εὐπειθέος Sext. M. 7.111.35; εὐφεγγέος Procl. *In Ti.* 345.15. Cerri, 1999, p. 184: “Delle tre lezioni quella di Simplicio si configura senz'altro come *lectio difficilior*”.

singolo insegnamento vero, sia la molteplicità delle opinioni dei mortali. Parmenide espone questi insegnamenti in due distinte parti del poema, indicate tradizionalmente con i nomi di ‘Verità’ (Ἀλήθεια) e ‘Opinione’ (Δόξα).

Essere: l'intuizione fondamentale

La dea inizia il suo insegnamento con una dimostrazione logica, ma penso che nella mente di Parmenide la dimostrazione non sia null'altro che la riformulazione razionale di una consapevolezza, una verità certa, che forse egli ha percepito come una rivelazione: l'esistenza esiste certamente, e l'esistente è un continuo ininterrotto: in ciò che ci circonda non percepiamo mai – non possiamo neanche concepire – un vuoto di esistenza: sempre e ovunque vi è soltanto l'esistente, che Parmenide chiama *essere* (τὸ εἶν).

Essendo continuo e privo d'interruzioni, l'*essere* non è frammentato in una pluralità di *esseri*. Ritengo che sia questo il senso del frammento 4:

λεῦσσε³ δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ εἶν τοῦ εἶντος ἔχθεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Guarda alle cose distanti nella tua mente come strettamente connesse:
infatti non separerai l'*essere* dal tenersi stretto all'*essere*,
né completamente disperso ovunque nel cosmo,
né raggruppato.

Anche le cose che ci appaiono slegate, separate, disperse

³. Viola, 1987, v. 2, p. 80: “Il verbo λείσσειν deve dunque includere nella sua etimologia l'idea di chiarezza, di luminosità, di trasparenza espressa dall'aggettivo λευκός”.

nell'intero universo devono essere pensate strettamente connesse (παρεόντα βεβαίως) in un tutto compatto. In questi versi i plurali 'ἀπεόντα' e 'παρεόντα' si riferiscono alle cose che concepiamo nella nostra mente.

Il frammento 4 ci è giunto come un testo isolato, ma Parmenide ha verosimilmente sviluppato ulteriormente l'argomento in versi ormai perduti. Un passo del frammento 8 (8.22–25) sviluppa lo stesso concetto: l'essere non è composto da una moltitudine di *esseri* separati. Tuttavia questo passaggio aggiunge qualcos'altro: la proprietà di esistere è non soltanto continua, ma anche uniformemente distribuita su tutto l'essere. Non è possibile esistere più o meno, ma tutto esiste pienamente (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος).

Parmenide concepisce l'esistenza come una proprietà uniformemente distribuita sull'esistente. Ciò non vuol dire che l'esistente sia uniforme da tutti i punti di vista, ma il tutto è uniforme per quel che concerne la sua esistenza. È presente: denso o rado, materiale o no, è presente. Così, anche se parte dell'essere fosse un vuoto materiale, questo vuoto parteciperebbe dell'esistenza esattamente come la materia stessa.⁴

Parmenide concepisce l'esistenza come una proprietà binaria: o esiste o non esiste, e non esistere è nulla. Più avanti Parmenide spiega (8.46–49) che nulla rompe la continuità dell'essere, perché non esiste un *non-essere* in grado di impedire a una parte dell'essere dal rimanere strettamente connessa con un'altra parte (τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν); né l'essere è qui maggiore e lì minore, perché l'esistenza è la medesima sempre e ovunque. I legami in cui l'essere giace (ἐν πείρασιν κύρει) rappresentano la forza della necessità logica, perché, come vedremo, Parmenide formula la sua intuizione fondamentale come una

⁴ Si noti che Parmenide non menziona mai il vuoto (κενόν); è Melisso che identifica il vuoto con il *non-essere*: “τὸ γὰρ κενὸν οὐδὲν ἐστίν” (“il vuoto è nulla”) (30 B 7.7). Per questo, gli atomisti lo deridono (Arist. *Metaph.* 985B.4). Curd, 1998, p. 182: “for Leucippus and Democritus calling void ‘not-being’ is clearly provocative” (“per Leucippo e Democrito chiamare il vuoto *non-essere* e chiaramente una provocazione”).

deduzione logica dalle premesse che *essere* esiste e *non-essere* no.

L'uniformità dell'*essere* è affermata anche dalla similitudine nei versi 8.43–45:

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί,⁵
 πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
 μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.

Ma per l'estremo vincolo, è completo,
 ovunque simile alla superficie⁶ di una sfera perfettamente
 rotonda,
 ovunque uguale dal centro: perché è necessario che né un poco
 di più
 né un poco di meno l'esistere è qui o lì.

L'esistenza è uniforme su tutto l'*essere*, uguale ovunque, esattamente come tutti i punti di una superficie sferica sono ugualmente distanti dal centro.

'Essere': la dimostrazione logica

Parmenide intende dare una prova rigorosa di questa sua intuizione: perciò l'insegnamento della dea non inizia con il frammento 4, ma con il frammento 2, logicamente strutturato. La ricerca può seguire due vie di indagine logica (ὁδοὶ διζήσιος). La prima conduce alla verità: *essere* esiste e '*non-essere*' non esiste è un'ovvia tautologia, pertanto dobbiamo accettare che sia vera. Come vedremo, essa conduce a interessanti conclusioni. La seconda via non conduce in alcun luogo:

⁵ Diels, 1897, p. 38 inserisce una virgola dopo τετελεσμένον ἐστί, altri dopo πάντοθεν. Mourelatos, 1970, p. 123: "Diels' punctuation is preferable" (La punteggiatura di Diels è preferibile).

⁶ Traduco 'ὄγκος' con 'superficie' piuttosto che con 'massa', perché solo i punti della superficie sferica sono uguali ovunque dal centro, non i punti del volume. Dopotutto, quello che una vede della sfera, la sua massa, è la sua superficie.

essere non esiste⁷ e *non-essere* deve esistere, è un'evidente contraddizione, perché l'*essere* è la totalità dell'esistente e null'altro esiste. Non possiamo dunque parlare del *non-essere* né concepirlo. Lo stesso argomento è ripreso in 8.15–18.

Si può ragionevolmente dubitare che una tautologia possa avere valore informativo;⁸ siamo allora arenati in una vacuità logica? Non penso sia così: in questo caso la tautologia è soltanto un modo di presentare in forma logica l'intuizione di Parmenide che l'esistenza è un *continuum* senza interruzioni. È anche possibile concepire questa consapevolezza come un fatto empirico. Vedremo che questo fatto comporta rilevanti conseguenze riguardo alla conoscenza umana.

La dea prosegue quindi precisando ulteriormente le conseguenze della scelta di ciascuna delle due vie. Essa sottolinea innanzitutto (frammento 5) che, poiché Ἀλήθεια è perfettamente circolare (εὐκυκλέος) – ossia tautologica – non ha importanza il punto di partenza dell'indagine. Ciò nonostante, da qualche parte essa deve iniziare la sua esposizione e dichiara la sua scelta nel frammento 6.3: essa inizierà dalla via della verità,⁹ asserendo che l'*essere* esiste e il *non-essere* non esiste. Dopo di ciò, esaminerà la seconda via, quella che conduce nel nulla. Sfortunatamente questa seconda via è seguita da una moltitudine di mortali, che Parmenide chiama 'dalla doppia testa' (δίκρανοι) perché si contraddicono. Parmenide è pieno di disprezzo per questi mortali senza speranza che sono (6.6–8) “κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν” (“sordi e insieme ciechi, inebetiti, progenie dissennata, che considera *essere* e *non essere* gli stessi e diversi”).

⁷ Questo, a mio avviso, è il significato della forma compatta ἔστιν nel primo emistichio del verso 2.3.

⁸ Cerri, 2011, p. 51: “Resta però la sensazione sgradevole di un «truismo»”.

⁹ ἄρξει, Cordero, 1979, p. 21–24; Nehamas, 1981, p. 97–111: “πρώτης γὰρ σ(οι) ἄφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ἄρξω”.

Il disprezzo di Parmenide non include tutta l'umanità,¹⁰ ma solo quegli stolti individui – la maggioranza, forse – che inconsapevolmente pongono l'esistenza di un *non-essere* che separi un *essere* dall'altro. In questo modo essi attribuiscono al *non-essere* la stessa proprietà – l'esistenza – che appartiene all'*essere*. Questo è ciò che le persone fanno quando credono che gli oggetti, gli enti, le qualità che essi nominano siano *esseri* distinti e ben definiti. Vedremo nel frammento 7 come si genera questo errore nella mente dell'uomo, e poi in 8.38–41 in che consista, invece, la conoscenza umana.

La Conoscenza dell'essere

Nel frammento 6 la dea ha annunciato che avrebbe iniziato esponendo la prima via della ricerca; tuttavia, dato che il frammento 7 riguarda la seconda via – quella che non reca in alcun luogo – tra il frammento 6 e il 7 devono esserci stati alcuni versi riguardanti la prima via. In questa consistente lacuna si possono collocare il frammento 4, già esaminato, e il frammento 3.

Il frammento 3, uno dei più elusivi del poema,¹¹ dice: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” (“infatti, sono la stessa cosa conoscere e *essere*”). Possiamo senza difficoltà interpretare εἶναι come l'*essere* – la compatta totalità dell'esistente – ma cosa dobbiamo intendere per νοεῖν? Nei frammenti rimasti del poema di Parmenide, νοεῖν (3; 6.1; 8.8; 8.34, 8.36) e i suoi derivati (νοῆσαι 2.2, νοητόν 8.8, ἀνόητον 8.17), si riferiscono sempre alla conoscenza dell'*essere*. Nel verso 2.2 'νοῆσαι' indica l'oggetto dell'indagine, ossia l'*essere*; in 6.1 νοεῖν è la conoscenza

¹⁰ Galgano, 2017, p. 76: “tutti o quasi tutti gli studiosi notano l'opposizione fatta da Parmenide fra i *brotoi* che nulla sanno e l'*eidota phōta* di B 1.3”.

¹¹ Untersteiner, 1958, p. 130: “è forse il più discusso di quelli di Parmenide”; Woodbury, 1972, p. 156: “the plainest and most inscrutable of Parmenides' statements” “la più semplice e la più inscrutabile delle affermazioni di Parmenide”.

che l'*essere* esiste; e lo stesso concetto implica l'uso di $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ nel frammento 8. Possiamo ritenere, dunque, che anche nel frammento 3 $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ sia la conoscenza dell'*essere* e che il frammento spieghi cosa sia tale conoscenza. Per questo motivo colloco il frammento 3 dopo il 4, che introduce la proprietà fondamentale dell'*essere*, ossia la sua continuità. Dato che l'*essere* è un intero continuo, la conoscenza dell'*essere* non può essere la descrizione della molteplicità degli elementi che lo compongono – tali elementi non esistono dato che non vi è nessuna partizione ‘vera’ dell'*essere* – ma deve essere necessariamente l'apprendimento olistico dell'*essere* nella sua totalità. La conoscenza dell'*essere*, il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ di Parmenide, è dunque la comprensione olistica del tutto, una conoscenza che solo un dio onnisciente potrebbe possedere; e poiché tale conoscenza è parte del tutto, conosce se stessa e s'identifica con l'*essere*. Allora la descrizione completa, oggettiva ed esaustiva dell'*essere* non è altro che l'*essere* stesso. Pertanto, la ‘conoscenza’, intesa in questo senso olistico, si fonde con l'*essere* e la parola diventa superflua.

Ritroviamo lo stesso concetto nei versi 8.34-36: “ταὐτὸν δ' ἐστὶ $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν¹² ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, / εὐρήσεις τὸ $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ” (“Lo stesso è conoscenza e ciò per cui è conoscenza. Infatti, senza l'*essere*, in cui si esprime, non troverai conoscenza”). Qui il verbo $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ha lo stesso significato che ha nel frammento 3 – conoscere l'*essere* nella sua totalità – e νόημα è questa conoscenza, il cui oggetto è l'intero *essere*: la conoscenza dell'*essere* è espressa dall'*essere*.

Le dottrine di Parmenide s'inseriscono facilmente nello sviluppo scientifico e filosofico fino ai suoi tempi. La sua interpretazione del cosmo affina le concezioni rivoluzionarie dei Milesi,¹³ e le sue riflessioni sulla natura della conoscenza hanno importanti antecedenti in Senofane e

¹² Diels e Kranz, 1951, v. 1, p. 238: ἐν da Simplicio; Cordero, 2004, p. 84: ἐφ' d Proclo.

¹³ Vedi Calenda, 2017 e 2015. Sull'importanza delle dottrine scientifiche di Parmenide, vedi Rossetti, 2017.

specialmente in Eraclito.¹⁴

Senofane aveva concepito un dio dotato di perfetta conoscenza (21B24): “οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει” (tutto intero vede, tutto intero conosce, tutto intero sente). Invece, la conoscenza umana è limitata (21B18): “οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, / ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦτες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον” (“Certo, gli dei non mostrarono tutto fin dall'inizio ai mortali, ma col tempo gli uomini scoprono di più”).

Il dio di Eraclito personifica la conoscenza vera, cui l'uomo non può neanche immaginare di avvicinarsi (22B78): “ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει” (“La natura umana non ha conoscenza, la divina l'ha”) e (22B83): “ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανέεται καὶ σοφαὶ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν” (“L'uomo più sapiente è come una scimmia paragonato al dio per sapienza, bellezza e ogni altra cosa”). La similitudine della scimmia rivela come la sapienza divina sia radicalmente aliena per la mente umana. In Eraclito questa differenza radicale tra il punto di vista del dio e quello degli uomini è espresso chiaramente anche in senso etico in 22 B 102: “τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια” (“per il dio tutto è bello, buono e giusto, ma per gli uomini alcune cose sono ingiuste e altre giuste”). Il dio vede ogni cosa come è, e quello che è deve essere – perciò buono e bello; ma gli uomini distinguono il buono dal cattivo secondo i loro punti di vista e i loro interessi.

Sia Senofane sia Eraclito sono ancora dualisti, nel senso che essi pongono un dio che conosce e un oggetto della sua conoscenza. Parmenide fa a meno del dio onnisciente e fonde la conoscenza perfetta con il suo oggetto, l'essere. Tuttavia Senofane, Eraclito e Parmenide condividono lo stesso interesse per la conoscenza umana: essi pongono

¹⁴ Vedi Calenda, 2011, p. 68-78.

un dio onnisciente (Senofane ed Eraclito), o un *essere* olistico (Parmenide) per mostrare ciò che alla conoscenza umana sfugge irrevocabilmente.

Mortali dalla doppia testa

Il frammento 3 potrebbe essere la conclusione dell'esposizione della prima via della ricerca. Secondo l'ordine indicato nel frammento 6, l'esame della seconda via segue immediatamente quello della prima. La seconda via non porta da nessuna parte, per cui non penso che l'argomento fosse molto più sviluppato di quanto non appaia nel frammento 7. Tuttavia, poiché questo frammento inizia con 'infatti', qualcosa manca tra i frammenti 3 e 7, e una parte almeno di questa lacuna deve aver riguardato la seconda via della ricerca.

Il frammento 7 inizia con la seguente affermazione: “οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα” (“infatti, mai questo sia imposto che il *non-essere* esista”). Certo, imporre al *non-essere* di esistere sarebbe un'evidente contraddizione. Come affermato chiaramente dal verso seguente (7.2), la dea impone all'allievo di non seguire la seconda via di ricerca, che nega l'esistenza e porta nel nulla. Parmenide spiega quindi quali siano i fattori psicologici che generalmente inducono gli uomini in errore, spingendoli sulla seconda impercorribile via: agli uomini è impedito di percepire l'unità dell'*essere* dall'abitudine¹⁵ (ἔθος) alle innumerevoli esperienze (πολύπειρον), dall'uso superficiale della vista (νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα), che distingue un oggetto dall'altro, da quello dell'udito che rimbomba (ἠχήεσσαν ἀκουήν) saturato dalle parole pronunciate dal linguaggio, e dalla lingua stessa (γλωσσά), che nomina

¹⁵ Tarán, 1965, p. 73: “inured habit” (“usuale abitudine”).

oggetti come se fossero *esseri* separati.¹⁶ I mortali dalla doppia testa sono così abituati a nominare cose e a riconoscerle quando le vedono o le sentono, che percepiscono queste cose come *esseri* distinti, separati dal resto dell'*essere*. Non comprendono che tutte queste cose sono immagini formate nelle loro menti, estratte dalla totalità dell'*essere* in base a bisogni umani e punti di vista personali. È per questo motivo che la dea li condanna aspramente nei versi 6.4–9.

Segni sulla via dell'essere

Chiarito cosa conduce fuori strada i mortali dalla doppia testa, la dea non ha altro da aggiungere in merito alla seconda via della ricerca, e nel frammento 8 riprende a parlare della prima via, che afferma l'esistenza. Qui la dea non insegna niente di nuovo, ma mostra solo differenti aspetti di quanto ha già detto riguardo alla prima via della ricerca: lungo questa via vi sono molti segni (σήματα) – pietre miliari che segnano lo stesso cammino – formulazioni equivalenti del sentiero della persuasione (Πειθοῦς κέλευθος). Dato che l'*essere* è la totalità dell'esistente, è 'ingenerato' (ἀγένητον) e 'immortale' (ἀνώλεθρον), perché se qualcosa fosse esistito prima o dopo sarebbe già parte dell'*essere* (8.3). L'*essere* è ovviamente 'tutto intero' (οὔλον) e 'unico' (μουνογενές);¹⁷ ed è anche 'immobile' (ἄτρεμς) e

¹⁶ Mansfeld, 1999, p. 331: “Chez Parménide, la mention de l’œil, de l’oreille et de la langue, vise à évoquer, de manière indifférenciée, le comportement cognitif, et l’expérience, des hommes en général” (“In Parmenide, la menzione dell’occhio, dell’orecchia della lingua mira a evocare, in modo indifferenziato, il comportamento cognitivo e l’esperienza degli uomini in generale”). A mio avviso, Parmenide non implica che tutti i mortali siano sviati dai sensi. Solo quelli ‘dalla doppia testa’ sono ingannati. Coloro che non percepiscono che gli oggetti che percepiscono non sono veri ‘esseri’ ma solo prodotti della loro mente.

¹⁷ οὔλον μουνογενές (Simp. *In Ph.* 145.4, 78.13, 30.2, 120.23, *In Cael.* 557.18); ἔστι γὰρ οὐλομελές (Plu. *Adv. Col.* 1114C.10); οὔλον μουνομελές, (Procl. *In Parm.* 1152.19 Cousin). Conservo μουνογενές come ‘unico’, che non contraddice necessariamente ἀγένητον.

‘completo’ (τελεστόν)¹⁸ (8.4). Completo si capisce facilmente: essendo la totalità di quanto esiste non manca di nulla, ma perché immobile? L’immobilità è forse l’attributo più sconcertante dell’essere di Parmenide: per capirlo dobbiamo ricordare i frammenti 4 e 3, e i passaggi equivalenti del frammento 8. Per noi il mondo cambia nel tempo e nello spazio: vediamo un’infinita varietà di oggetti che si formano, cambiano, spariscono: come può una dimostrazione logica pretendere di cancellare questa realtà multiforme e cangiante? Il fatto è che Parmenide non sta parlando di come noi vediamo il mondo, ma dell’*essere* stesso. Il suo punto di vista è qui ontologico, e poiché l’*essere* è un’ininterrotta realtà, la sua conoscenza è necessariamente olistica – è afferrato tutto insieme – ed è quindi un tipo di conoscenza che non possiamo neanche immaginare. La conoscenza dell’*essere*, che s’identifica con l’*essere* stesso, include la totalità dell’esistente, e quindi include anche tutto ciò che concepiamo come spazio e tempo: non esiste un ‘meta-tempo’, in cui tale totalità può cambiare. I versi 8.5–6 sottolineano chiaramente questo concetto: “οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές” (“né era una volta né sarà, perché è interamente ora ad un tempo, uno, continuo”).

Il termine ‘νῦν’ è qui, in un senso, sovratemporale. Parmenide vede l’*essere* – il mondo, il cosmo, l’universo... – come una realtà continua, priva di cavità e di fratture, e anche priva di pause o vuoti temporali: l’*essere* è continuo in ogni senso e ‘νῦν’ indica la contemporanea presenza dell’*essere* nella sua totalità.

A questo punto la dea ha detto tutto ciò che era importante che il

¹⁸ ἡδ’ ἀτέλεστον (Simp. *In Ph.* 145.4, 78.13, 30.2); ἡδ’ ἀγένητον (Simp. *In Ph.* 120.23, in Cael. 557.18). Covotti, 1908, p. 424–427, and Goebel, 1910, p. 100 suggerisce ἡδὲ τελεστόν, seguito da Tarán, 1965, p. 81, che aggiunge (p. 94): “There is no doubt that Parmenides did refer to the characteristic ‘completeness’ as is demonstrated by fr. VIII. 32” (“Non vi è dubbio che Parmenide si riferisse alla caratteristica della ‘completezza’ come è dimostrato dal fr. VIII. 32”). Owen, 1958, p. 77, scrive che τελεστόν “it is paleographically simpler but the adjective is not securely attested in Greek” (“è paleograficamente più semplice ma l’aggettivo non è sicuramente attestato in Greco”) e suggerisce ἡδὲ τελειόν, seguito da Mourelatos, 1970, p. 281.

κούρος conoscesse in merito all'*essere*, come aveva promesso in 1.29. Tuttavia, sembra come se Parmenide si sentisse a disagio riguardo alla sua capacità di far capire ad altri il concetto di un *essere* ingenerato, indistruttibile, immobile, e torna ripetutamente su quest'argomento nei versi 8.6-21.¹⁹ Così, da un punto di vista logico i versi 8.9-11 appaiono, a mio avviso, alquanto ridondanti: è un argomento che Parmenide aggiunge, *ad abundantiam*, alla precedente affermazione che l'*essere* è un intero sovratemporale, che è già valida di per sé. L'argomento ha un valore concessivo: anche ammettendo che ci fosse un tempo dopo l'*essere* e uno prima dell'*essere* (ὑστερον ἢ πρόσθεν), cosa avrebbe potuto spingere l'*essere* a nascere in un certo momento, dal nulla, senza antecedenti che potessero causare la sua nascita? Alcuni studiosi considerano questo argomento una conseguenza del 'principio di ragion sufficiente'²⁰ nel senso, forse, che non ci sia una ragione sufficiente perché l'*essere* possa essere nato in un certo momento. Comunque, negare la nascita pur ammettendo il tempo – ipotesi che per Parmenide è controfattuale – non impedisce che la nascita dell'*essere* sia molto meglio negata dal fatto che l'*essere* è già, in se stesso, il tutto, che include la totalità dell'esistente, sicché né un prima né un dopo sono concepibili.²¹ Melisso trivializza²² il concetto affermando che l'*essere* è infinito ed eterno, ma Parmenide non menziona né infinità né eternità, perché spazio e tempo non sono *esseri* separati in cui l'*essere* è collocato. Così, tutto quello che possiamo dire sull'ontologia si riduce a un singolo *essere*, che (8.29-30) “ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται

¹⁹ Mourelatos & M. Pulpito, 2018, p. 123: “the discussion of ungenerability extends to many more verses than are dedicated to any other attribute” (“la discussione sull'ingenerabilità si estende a molti più versi di quanti ne siano dedicati a ogni altro attributo”).

²⁰ Reale & Ruggiu, 1991, p. 291: “Né può sussistere alcuna ragione sufficiente affinché una cosa nasca in alcun tempo, prima o dopo, dal momento che il suo inizio è dal nulla.” Vedi anche Mourelatos & Pulpito, 2018, p. 122.

²¹ See Calenda, 2011, 169.

²² See Calenda, 2011, p. 269-291.

/ χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει” (“rimanendo lo stesso nello stesso, su se stesso giace / e lì fermo rimane”).

I vincoli dalla forte Necessità (κρατερὴ Ἀνάγκη) che costringono l'essere ad essere com'è rappresentano l'innegabile continuità dell'esistenza o, il che è lo stesso, la logica inesistenza del *non-essere*.

Ontologia: un'immagine

Aver concepito l'essere come la totalità di ciò che esiste fa di Parmenide il primo filosofo che ha tematizzato esplicitamente l'ontologia. Il suo *essere* è la totalità dell'esistente, ma l'aspetto principale di questa sua scoperta è che gli uomini non vi hanno accesso. L'ontologia, la conoscenza dell'essere, è assolutamente estranea alla mente umana, ed è pertanto inutile. Borges nel suo breve testo *Sul Rigore nella Scienza*, fornisce un'immagine visuale di questo concetto:

... En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

... In quell'Impero, l'Arte della Cartografia raggiunse tale Perfezione che la mappa d'una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'impero tutta una Provincia. Col tempo, codeste Mappe Smisurate non soddisfecero e i Collegi dei Cartografi eressero una Mappa dell'Impero, che uguagliava in grandezza l'Impero e coincideva puntualmente con esso. Meno Dedite allo Studio della Cartografia, le Generazioni Successive compresero che quella vasta Mappa era Inutile e non

senza Empietà la abbandonarono alle Inclemenze del Sole e degli Inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacere Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendichi; in tutto il Paese non è altra reliquia delle Discipline Geografiche.²³

Il poeta crea immagini, e questa immensa mappa dell'Impero, coincidente punto per punto con l'Impero stesso, è una potente metafora della conoscenza del 'tutto', rappresentata dalla mappa che s'identifica con il suo oggetto, proprio come *voeiv* s'identifica con *είναι*. Questa immagine non ha – *pace* Borges – nulla a che fare con la scienza, che tratta sempre con problemi drasticamente semplificati, ma può ben rappresentare le assurde pretese dell'ontologia. Come indicato da Borges, l'ontologia, essendo inutile, giace in abbandono, anche se ciò può comportare una certa misura di empietà. Solo i mortali dalla doppia testa si aggrappano a essa, ma finiscono per dimorare in rovine obliate.

L'analisi ontologica di Parmenide non descrive l'*essere*, la cui infinita ricchezza rimane insondabile e persa per sempre. La dea ha analizzato solo un singolo aspetto dell'*essere*: la sua nuda esistenza, e quello che lei chiama 'πίστις ἀληθής' (vera persuasione) è scolorito e sterile. Per comunicare con il suo allievo umano essa è stata obbligata a usare il linguaggio degli uomini, e i cosiddetti 'attributi dell'*essere*' non sono altro che tentativi umani di esprimere l'indifferenziata continuità dell'esistenza. La dea riesce a provare rigorosamente soltanto una cosa, ossia che l'*essere* è insondabile e ineffabile; ne segue che gli uomini devono abbandonare qualsiasi pretesa che le loro 'verità' rappresentino la realtà dell'*essere*.

La conoscenza umana

Nei versi 8.38-41 Parmenide dice in cosa consiste la conoscenza umana:

²³ Trad. italiana di F. Tentori Montalto.

τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

così, sarà tutto nome
 quanto i mortali posero credendo che sia verità,
 nascere e morire, essere e no,
 e mutare di luogo, e cambiare il brillante colore.

La conoscenza umana è sempre articolata in concetti, immagini, relazioni..., espresse dai loro nomi (ὀνόματα), che denotano oggetti, entità, valori... Inoltre, possiamo aggiungere, la conoscenza umana semplifica sempre drasticamente la realtà, si riferisce necessariamente ad aspetti circoscritti del mondo, è influenzata dalle condizioni antropiche, ed è rivolta a esigenze umane. Questi versi costituiscono, a mio avviso, le dichiarazioni epistemologiche più straordinarie che ci sono giunte dal VI e V secolo. Essi mostrano che, per quanto riguarda la nostra conoscenza, le conseguenze dell'ontologia olistica di Parmenide sono un assoluto nominalismo *ante litteram*: dato che esiste soltanto un singolo *essere* indiviso, non soltanto gli universali, ma anche i particolari non sono altro che nomi dati dagli uomini alle concezioni elaborate delle loro menti.

Possiamo vedere allora che i mortali dalla doppia testa del verso 6.5 sono quegli uomini che non si rendono conto che la montagna, il fiume, la città, il caldo, il bene e così via... sono solo concetti umani che si riferiscono a parti e aspetti dell'*essere* selezionati da loro, seguendo criteri tradizionali e punti di vista personali. Così essi sono inconsapevoli del fatto che la loro conoscenza non cattura l'*essere* stesso ma, al più, qualche limitato aspetto di una minima parte di esso, visto da prospettive umane e soggettive. Non capendo questo, essi credono che il mondo sia esattamente come essi lo concepiscono o, almeno, che la verità è alla loro portata. Questo non è un errore irrilevante: è una questione che rimane

al centro del dibattito filosofico dal quinto secolo fino a Platone e oltre.

All'inizio del suo secondo insegnamento – quello delle opinioni dei mortali (βροτῶν δόξας) – Parmenide mostra come la conoscenza umana implichi la distinzione, ossia la definizione di specifici elementi e proprietà (8.53–54): “μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· / τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν” (“Essi posero forme per nominare due nozioni, / una delle quali non è necessaria – e in questo si sono sviati”). Il soggetto del verbo ‘κατέθεντο’ è un plurale indeterminato, che metaforicamente indica Parmenide stesso.²⁴ Parmenide concepisce il mondo come effetto dell’interazione di due distinte entità, che chiama ‘fuoco’ (πῦρ) e ‘notte’ (νύξ), dotati di proprietà assolutamente differenti: una, il fuoco, è leggera e benigna, l’altra, la notte, densa e pesante, proprio come appaiono a noi ciò che noi chiamiamo ‘calore’ e ‘materia’. Parmenide non dice che il mondo ‘è’ fatto di fuoco e notte – fuoco e notte non hanno uno status ontologico – ma dice soltanto che egli decide di nominare due aspetti che riconosce ovunque in ciò che gli appare. Questa prima distinzione, benché giustificata dalle differenti proprietà che Parmenide percepisce nella natura, è indubbiamente un atto soggettivo: compiendolo, Parmenide abbandona la via della conoscenza certa, e formula le sue opinioni personali (γνώμας), opinioni che potremmo propriamente chiamare ‘scientifiche’.

In nessun luogo Parmenide sostiene che rinunciare a verità certe possa essere evitato: il discorso vero è terminato al verso 8.49, e non ha detto granché sul mondo²⁵. Questa è la ragione per cui dopo il verso 8.52 le parole della dea sono ingannevoli (ἀπατηλόν): essa non sta più

²⁴ Nella finzione poetica, la dea non può indicare uno specifico autore, dato che la dottrina che insegna è di Parmenide.

²⁵ Proprio come Wittgenstein riconosceva nella prefazione del suo *Tractatus*: “the second thing in which the value of this work consists is that it shows how little is achieved when these problems are solved.” (transl. Pears and McGuinness, 1961, p. 4) (“la seconda cosa in cui consiste il valore di quest’opera è che mostra quanto poco sia compiuto risolvendo questi problemi”).

insegnando “il cuore che non trema dalla verità perfettamente circolare” (1.29), ma ha cominciato a descrivere “le opinioni dei mortali, nelle qual non è vera fiducia” (1.30): queste opinioni sono sempre discutibili, ma ciò nonostante possono essere utili per l'uomo. Le specifiche opinioni che la dea insegna sono le dottrine scientifiche di Parmenide. Manifestando una sicurezza non del tutto ingiustificata, Parmenide dichiara (8.60–61) che la sua descrizione del mondo è migliore di quanto qualsiasi altra nozione umana sarà mai.

Paradossi Ontologici

La dottrina epistemologica di Parmenide risolve alcuni apparenti paradossi del dibattito filosofico del suo tempo. Tra questi, il ‘paradosso del fiume’ di Eraclito, che è lo stesso e non lo stesso (22B91): “ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι” (“non è possibile entrare due volte nello stesso fiume”). Reinhardt, 1916, p. 207 sostiene che “der Grundgedanke Heraklitis ist vielmehr das denkbar genauste Gegenteil zur Flusslehre: Beharren im Wechsel, Konstanz in der Veränderung” (“l’idea base di Eraclito è piuttosto quanto di più opposto alla teoria del flusso: permanenza nel cambiamento, costanza nella trasformazione”).

Possiamo concordare con lui; ma cosa è che preserva l'identità del fiume, mentre esso cambia continuamente? Pradeau, 2002, p. 53 trova la risposta a questo quesito nel modo in cui il fiume cambia: “une réalité perdure tant que les mouvements qui la distinguent conservent entre eux une certaine mesure (*metron*), et non pas en restant immuable” (“una realtà perdura fin tanto che i movimenti che la caratterizzano conservano tra loro una certa misura – *metron* – e non restando immobile”). Sembra

una soluzione ontologica del paradosso:²⁶ la permanenza del fiume è dovuta alle regolarità del suo essere. Questa, però, non sarebbe la risposta di Parmenide: per lui, come per Eraclito,²⁷ l'identità del fiume è una convenzione umana. Gli uomini danno al fiume il suo nome, e continuano a considerarlo la stessa cosa nonostante i suoi mutamenti. Non è una questione ontologica, ma una questione di linguaggio e di convenienza: gli uomini considerano utile identificare quella parte dell'essere un singolo oggetto che cambia, e lo chiamano 'fiume'. Analogo è il caso del paradosso di Epicarmo, dell'uomo che rifiuta di restituire un debito perché, essendo cambiato, è un'altra persona (23B2.18-21). Plutarco (*d. sera num. vind.* 559A) lo chiama "argomento della crescita" (ὁ αὐξόμενος λόγος). L'argomento appare un paradosso soltanto finché cerchiamo una soluzione ontologica, ma non abbiamo necessità di farlo: gli uomini conservano il nome finché torna utile e, chiaramente, non sarebbe pratico accettare l'idea che un uomo perde la sua identità semplicemente perché invecchia o gli viene amputata una gamba.

I cosiddetti paradossi di Zenone non risultano affatto paradossali se riconosciamo che Zenone è un fedele discepolo di Parmenide. Si consideri il frammento 29 B 1: la maggioranza degli autori interpreta l'argomento come un'infinita partizione di un corpo. Tuttavia, l'affermazione che un corpo diventi infinitamente grande se costituito dalle parti che risultano da una sua suddivisione all'infinito non è affatto un paradosso, ma solo un argomento assurdo, privo di qualsiasi sottigliezza, e io non credo che lo si debba imporre a Zenone. Seguendo

²⁶ Vedi anche Kirk, 1954, p. 366: The preservation of the river identity and name, in spite of the constant change of its parts, is due to the regularity and balance of that change, just as the preservation of a κόσμος is due to the μέτρα which govern all meteorological and cosmological change" ("La conservazione dell'identità e del nome del fiume, nonostante il costante cambiamento delle sue parti, è dovuta alla regolarità e equilibrio di quel cambiamento, proprio come la conservazione di un κόσμος è dovuta ai μέτρα che governano ogni cambiamento meteorologico e cosmologico").

²⁷ Vedi Calenda, 2011, p. 78-84.

un suggerimento di Albertelli, 1939, p. 207, ho sostenuto che Zenone non parla di un oggetto formato da infinite parti, ma mostra che non esiste una moltitudine di *esseri*, perché l'*essere* è un continuo compatto. Se esistesse una molteplicità di *esseri*, dovremmo poter identificare i limiti di ciascun singolo *essere*. Ogni *essere* deve avere dimensioni (μέγεθος καὶ πάχος) e un suo punto deve distare da un altro (καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου). Ma, essendo l'*essere* continuo, si può dire la stessa cosa di quello che 'sporge fuori' (περὶ τοῦ προύχοντος), ossia, ciò che sta subito oltre la parte che si è considerata un *essere* separato: anche questa parte ha dimensioni e qualcosa sporge fuori da essa (καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι). Se lo diciamo una volta possiamo dirlo sempre, e così la parte che stiamo esaminando si espande sempre di più... e, non esistendo un *non-essere* che divida un *essere* dall'altro, è impossibile trovare frontiere che separino una parte di *essere* da un'altra parte. Pertanto non vi è un limite estremo (ἔσχατον) e, nel vano tentativo di trovare i suoi confini, la parte dei 'molti' da cui abbiamo iniziato l'indagine si espande senza limiti. I versi finali del frammento – “οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι” (“così, se i molti sono, è necessario che siano piccoli e grandi: così piccoli da non avere grandezza, così grandi da essere illimitati”) suggeriscono che vi fosse un precedente argomento che operava verso l'interno: non troveremmo i confini che dividono una pluralità di *esseri* neanche se li cercassimo all'interno dell'elemento da cui siamo partiti, invece che verso l'esterno. In questo caso le dimensioni dell'elemento si ridurrebbero senza limiti, fino alla vanificazione dell'oggetto; ma ugualmente non troveremmo i confini dell'*essere*. La conclusione è che, se cercassimo d'identificare una moltitudine di *esseri*, vedremmo che o essi diventano un singolo *essere* illimitato o che gli *esseri* non avranno grandezza; ma se non hanno grandezza non esistono, così esiste un solo *essere*, come dice la dottrina eleatica.

Diversi argomenti di Zenone, riassunti da altri autori, sono

tradizionalmente definiti ‘contro il moto’. Alcuni di questi argomenti suddividono spazio e tempo in infiniti elementi. Esaminiamo il ben noto ‘Achille e la tartaruga’ (Arist. *Ph.* 239B.14): si supponga, per semplicità che la tartaruga parta 100 m avanti, che la velocità di Achille sia solo il doppio di quella della tartaruga e che Achille raggiunga il punto di partenza della tartaruga in un minuto. Allora Achille raggiunge la tartaruga in due minuti, avendo percorso 200 m. Zenone divide lo spazio e il tempo in infiniti elementi, ciascuno lungo la metà del precedente. La serie converge a due minuti e 200 m; ma se gli elementi fossero realmente degli *esseri*, Achille non potrebbe toccarli tutti, perché sono infiniti; così non potrebbe raggiungere la tartaruga e il tempo non raggiungerebbe due minuti. Tuttavia, dato che Achille raggiunge la tartaruga, è impossibile che gli elementi di questa partizione siano *esseri* reali. Per visualizzare meglio l’argomento, Thompson (Thompson 1955, 1-13) immagina che una lampada si accenda e spenga a intervalli di tempo che si dimezzano in successione: ipotizzando che il primo intervallo sia un minuto, la somma di tutti gli infiniti intervalli converge a due minuti: dopo due minuti come è la luce, accesa o spenta? Non vi è risposta, perché il processo non ha fine, anche se si è fermato a due minuti. A rigore, i cosiddetti argomenti ‘contro il moto’ non sono affatto contro il moto: usano la nostra percezione del moto per provare che l’*essere* è un tutto unico e compatto. Possiamo intendere questi argomenti come esperimenti mentali controfattuali: essi mostrano che se gli oggetti concepiti da noi fossero realtà oggettiva – ossia se l’*essere* fosse composto dalla pluralità di elementi che noi poniamo – potremmo concepire una partizione dello spazio in modo da rendere il movimento impossibile. Parmenide risponderebbe che gli intervalli di tempo non sono *esseri* reali, ma solo ‘nomi’ dati da noi, un prodotto della nostra mente, e quello che abbiamo in mente non cambia ciò che accade²⁸ Ci si

²⁸ Così la risposta di Parmenide non sarebbe molto lontana da quella data da Aristotele, che fa uso delle distinzioni tra ‘potenza’ e ‘atto’ (*Phys.* VI 2, 233a 21).

potrebbe domandare perché lo spazio debba essere segmentato in un modo così perverso da impedire ad Achille di raggiungerla Tartaruga; ma questo è precisamente il punto: gli elementi che individuiamo nel mondo sono *esseri* separati, o è solo la nostra mente che li separa? Questo potrebbe essere il motivo per cui il libro di Zenone comprendeva quaranta argomenti (Procl. *in Parm.* 694.23; Elias, in *Cat.* 109.17): forse, usando una serie quasi esaustiva di esempi, egli cercava di mostrare le contraddizioni un cui ci si imbatte se si ammette una molteplicità di *esseri*.

Dopo Parmenide

La principale conseguenza dell'epistemologia di Parmenide (8.38–41) è che la conoscenza umana riflette esigenze umane e punti di vista antropici e soggettivi: ne segue che persone diverse organizzano le loro visioni del mondo in modi diversi. Anche quando si parla dello stesso argomento, usando gli stessi nomi per gli stessi oggetti, due persone non hanno mai esattamente le stesse cose in mente. Questo comporta problemi di comunicazione non indifferenti. Per quanto ne sappiamo, né Eraclito né Parmenide hanno sollevato questo problema: il loro intento era soprattutto scientifico, non operativo. Essi si ponevano essenzialmente problemi epistemologici: 'cosa è la conoscenza umana?' o 'è possibile per gli uomini raggiungere una conoscenza certa?' Il problema della comunicazione è emerso dopo di loro, ma una volta emerso divenne presto centrale per ragioni politiche, giudiziarie e professionali.

Sfortunatamente, gli scritti di Protagora sono quasi totalmente perduti, ma il frammento dell'*Uomo misura* (80 B 1) ha radici che potrebbero discendere fino a Parmenide. Ogni uomo è giudice di ciò che crede, perché ogni uomo organizza la sua visione del mondo a modo suo; sicché non esistono prove che possano imporsi con certezza, e ottenere l'accordo è questione di persuasione e comporta problemi

comunicazionali.

Nella terza tesi della sua opera *Sul non-essere o sulla Natura*, Gorgia affronta lo stesso tema ([Arist.] *de MXG* 980B.8-14): l'ascoltatore conosce le parole usate dal locutore e le riconosce, ma ciò che ha in mente non è esattamente la stessa cosa che ha in mente il locutore, perché non è la stessa persona e la sua organizzazione mentale è differente. Quindi, la comunicazione tra chi parla e chi ascolta è complessa, e il locutore, se vuole persuadere l'ascoltatore, deve sapere cosa deve dire perché l'ascoltatore capisca quello che egli vuole che capisca. Questo è il *καίριός* (quello che è adatto all'occasione): conoscere il *καίριός* è compito della retorica. Ciò è anche, a mio parere, quello che l'epistemologia di Parmenide implica. Se Gorgia fosse stato figlio di Parmenide, a differenza di Platone non avrebbe sentito il bisogno di uccidere suo padre.

Riferimenti Bibliografici

- ABRAHAM, W. E. "The Nature of Zeno's Argument against Plurality in DK 29 B 1" *Phronesis*, 17, (1972) 40-52.
- ALBERTELLI, P. *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti* (Bari: Laterza, 1939).
- BOOTH, N.B. "Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides?" *Phronesis*, 2 (1957) 1-9.
- BORGES, J.L. "Del rigor en la ciencia" in J.L. Borges, *Tutte le opere* (Milano: Mondadori, 1984) v. 1, 1252.
- CALENDA, G. *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C.. Eraclito e gli Eleati* (Roma: Aracne, 2011).
- CALENDA, G. "Are Zeno's arguments unsound paradoxes?" *Peitho*, 1 (2013) 129-130.
- CALENDA, G. *I cieli alla luce della ragione. Talete, Anassimandro, Anassimene* (Roma: Aracne, 2015).
- CALENDA, G. *Un universo aperto. La cosmologia di Parmenide e la struttura della terra* (Bologna: Diogene Multimedia, 2017).
- CERRI, G. *Parmenide di Elea. Poema sulla natura* (Milano: Rizzoli, 1999).
- CERRI, G. "Parmenide di Elea" in L. Ruggiu e C. Natali (eds.), *Per una nuova lettura di Parmenide* (Milano: Mimesis, 2011) 51-80.
- CORDERO, N.L. "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis* 24 (1979) 1-32.
- CORDERO, N.L. *By being, It Is: the Thesis of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004).
- COVOTTI, A. "Per Parm. VIII, 5 (Diels, Vors. I 2, 118)" *Riv. di Fil. e Istr. Class.* 36 (1908) 424-427.
- CURD, P. *The Legacy of Parmenides* (Princeton: Princeton University, 1998).
- DIELS, H. *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin: Georg Reimer, 1897; Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2003).
- DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zürich: Weidmann, 1951).
- GALGANO, N. S. *I precetti della dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea* (Bologna: Diogene Multimedia, 2017).
- GALLOP, D. *Parmenides of Elea. Fragments* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).
- GOEBEL, K. *Vorsokratisch Philosophie* (Bonn: Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, Bonn, 1910).
- HASPER, P.S. "Zeno Unlimited" *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30 (2006) 49-85.
- KIRK, G.S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954).

- KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- LEE, H.D.P. *Zeno of Elea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932).
- MANSFELD, J. "Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?" *Phronesis* 41 (1999) 326-346.
- MCKIRAHAN, R. D. Jr. *Philosophy Before Socrates* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994).
- MOURELATOS, A.P.D. *The Route of Parmenides* (New Haven: Yale University Press, 1970).
- MOURELATOS A.P.D; PULPITO, M. "Parmenides and the Principle of Sufficient Reason," in M. Pulpito & P. Spangenberg (eds.) *ὄδοι νοήσας*. *Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero* (Bologna: Diogene Multimedia, 2018) 120-138.
- NEHAMAS, A. "On Parmenides three Ways of Inquiry," *Deucalion* 33/34 (1981) 97-111.
- OWEN, G.E.L. "Eleatic Questions," *The Classical Quarterly*, 10 (1960) 84-102; in R.E. Allen & D.J. Furley (eds.) *Studies in Presocratic Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975) 48-81.
- OWEN, G.E.L. "Zeno and the Mathematicians" *Proceedings of the Aristotelian Society*. N.S. 58 (1958) 199-222; in W.C. Salmon (ed.) *Zeno's Paradoxes* (Indianapolis: Hackett, 2001) 139-163.
- PRADEAU, J.-F. *Héraclite. Fragments* (Paris: Flammarion, 2002).
- REALE, G; RUGGIU, L. *Parmenide. Poema sulla natura* (Milano: Rusconi, 1991).
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn: Cohen, 1916; 4th ed., Frankfurt am Main: Klostermann, 1985).
- ROSSETTI, L. *Un altro Parmenide* (Bologna: Diogene Multimedia, 2017).
- TARÁN, L. *Parmenides* (Princeton: Princeton University Press, 1965).
- THOMSON, J. "Tasks and Super-Tasks," *Analysis*, 15 (1955) 1-13.
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide. Testimonianze e frammenti*. (Firenze: La Nuova Italia, 1958).
- VIOLA, C. "Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du poème de Parménide" in P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide* (Paris: Vrin, 1987) 2nd vol., 69-101.
- Vlastos, G. "A Zenonian Argument Against Plurality" in J.P. Anton & G.L. Kostas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1972) 119-144.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).
- WOODBURY, L. "Parmenides on names". *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1968) 145-169; in J.P. Anton & G.L. Kostas (eds). *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1972) 145-162.