

## *Apeonta, pareonta*

*Sul frammento B4 DK.*

**Walter Fratticci**

Professore nel Istituto Teologico Leoniano di Anagni

<https://orcid.org/0000-0001-9668-538X>  
[walter.fratticci@gmail.com](mailto:walter.fratticci@gmail.com)

Recebido: 30 de junho de 2020  
Aprovado: 30 de junho de 2020  
DOI: <https://doi.org/10.47661/afcl.v14i27.41238>



FRATTICCI, Walter, Apeonta, pareonta. Sul frammento B4 DK. Anais de Filosofia Clássica 27, 2020, p. 271-296

**RIASSUNTO:** L'orizzonte interpretativo entro cui questo lavoro si inserisce è quello della discussione del rapporto tra la dottrina dell'essere e quella dell'opinione nel poema di Parmenide. Rifiutando la prospettiva di una qualche separazione o opposizione tra le due parti in cui esso tradizionalmente viene diviso, sostengo la tesi dell'unità teorica del Poema. Dopo aver mostrato come una tale unità sia richiesta dall'impianto generale del pensiero di Parmenide, individuo nel frammento 4 il luogo in cui Parmenide articola il passaggio tra le due dottrine. Il Poema offre pertanto una positiva visione della realtà, dove l'ontologia pone le premesse di un'originale spiegazione dei fenomeni naturali.

**PAROLE-CHIAVE:** Parmenide; essere; *doxa*; *eon*; *dokounta*; *apeonta*; *pareonta*.

**ABSTRACT:** The hermeneutical horizon of my work is provided by the extent of the discussion of the relationship between the doctrine of the truth and the doctrine of opinion as are dealt with in Parmenidean thought and work. Rejecting the vision of any separation or opposition between the two parts in which the Parmenidean poem has traditionally been divided, I argue in favour of its theoretical unity. In this way, the ontology lays the foundations for an innovative explanation of natural phenomena. After having highlighted how this unity is required by the general structure of Parmenides' thought, I show how the B4 DK fragment represents the place where Parmenides constructs the passage from ontology to the explanation of natural phenomena.

**KEY-WORDS:** Parmenides; being; *doxa*; *eon*; *dokounta*; *apeonta*; *pareonta*.

## I.

La storia degli studi parmenidei ha vissuto con la svolta del secondo millennio un tornante decisivo. Il tradizionale monopolio della chiave interpretativa di taglio metafisico - quella che Mourelatos chiama “the Standard Interpretation” (Mourelatos, 2008, xv) - la quale leggeva il poema *Perì Physeos* unicamente come un abbozzo iniziale e incompiuto di ontologia<sup>1</sup>, è andato progressivamente sgretolandosi; al suo posto è venuto emergendo un netto recupero dell’insegnamento positivo racchiuso nei frammenti di quella che viene unanimemente considerata come la seconda parte del poema, ovvero la cosiddetta ‘dottrina della Doxa’. Con una sorta di rivoluzione copernicana, che ha messo al centro dell’attenzione quanto fino allora era stato troppo velocemente marginalizzato o ritenuto di scarso interesse filosofico, il Parmenide scienziato o almeno il Parmenide naturalista ha cominciato a eclissare il teorico dell’essere della manualistica tradizionale. E non credo di esagerare nel pensare che se Teofrasto o Plutarco o Simplicio, uno insomma dei commentatori cui dobbiamo la gran parte della nostra attuale conoscenza del poema di Parmenide, venisse a contatto con un resoconto degli studi recentemente pubblicati sul sapiente di Elea<sup>2</sup>, forse faticherebbe a riconoscere nel profilo da questi studi disegnato il filosofo a lungo trascritto e annotato. *Un altro Parmenide*, per citare il titolo di uno degli studi più recenti (Rossetti, 2017)<sup>3</sup>, si è fatto spazio tra le righe di frammenti per molto tempo considerati di scarso valore cognitivo: un Parmenide acuto

---

<sup>1</sup> «Vediamo che qui P. si innalza al regno dell’idea; e con lui quindi incomincia il vero e proprio filosofare. Un uomo si libera da tutte le rappresentazioni e opinioni, nega loro ogni verità, e afferma che solo la necessità, l’essere, è il vero. Questo cominciamento certamente è ancora confuso ed indeterminato» (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1930, vol. I, p. 279).

<sup>2</sup> Tornato nel frattempo a essere attrattivo per la sensibilità culturale contemporanea. Sul sito di Eleatica ([www.eleatica.it](http://www.eleatica.it)) M. Pulpito ha registrato oltre settanta pubblicazioni dedicate a Parmenide solo in questi due primi decenni del XXI secolo.

<sup>3</sup> Ho esaminato il lavoro di Rossetti nel saggio *L’autre Parménide de Rossetti* (Fratticci 2020).

studioso dei fenomeni naturali, esperto cosmologo e audace indagatore dei processi vitali. Il centro di gravità del poema insomma si è spostato.

Una svolta così importante chiaramente non avviene all'improvviso. Essa è stata preparata da una lunga serie di lavori, che hanno in vario modo evidenziato l'importanza del cosiddetto 'secondo logos' del poema<sup>4</sup>. La seconda parte ha smesso di essere considerata come una finzione letteraria<sup>5</sup> o una pura e semplice critica delle opinioni dei sapienti contemporanei o precursori di Parmenide<sup>6</sup>, per mostrare tutto il suo valore propositivo di vera e propria indagine sui fenomeni della natura. Si riequilibra in tal modo quello che era un evidente sbilanciamento dell'interpretazione di scuola. Del resto avvicinare con la logica tutta moderna della specializzazione e delle distinzioni disciplinari il V secolo, un'epoca cioè nella quale la riflessione sapienziale sulle origini e sui miti fondativi l'identità dei popoli andava insieme indirizzando lo sguardo anche in direzione di una più precisa conoscenza della posizione dell'uomo nel mondo, era con tutta evidenza operazione impropria. Un sapiente di quel tempo, e proprio nella misura in cui con un approccio che noi diremmo filosofico tentava di ricondurre entro un unico principio la molteplicità dei fenomeni naturali, non poteva sottrarsi al compito di indirizzare verso di essi, al fine di decifrarli, il suo sguardo indagatore. Ipotizzare una scelta di campo selettiva per la metafisica a discapito della ricerca naturalistica<sup>7</sup> era perciò solo un evidente erroneo anacronismo.

Certo, l'interprete è figlio del suo tempo<sup>8</sup>. Gli occhiali che indossa sono sempre quelli della contemporaneità. Le più ampie

<sup>4</sup> Vanno almeno citati gli studi di H. Schwabl 1953 e J. Bollack 1957.

<sup>5</sup> È questa la tesi di Zeller 1923.

<sup>6</sup> Secondo l'opinione di Diels 1897.

<sup>7</sup> O viceversa, della scienza a discapito della riflessione sull'essere, come alcune tendenze interpretative lasciano intendere (da ultimo Cerri 2018, 49-73, che ho discusso in Fratticci 2018).

<sup>8</sup> L'interpretazione è sempre un processo interlocutorio e soprattutto senza fine. Essa nasce dal dialogo di un lettore, con le sue domande, con un testo, in cui cerca le risposte adeguate; prestando attenzione a non rinchiudere il testo entro il confine delle domande, e accettando la sfida di essere superato e anche contestato dalle risposte in esso trovate.

dinamiche culturali, in particolare le atmosfere teoriche, che segnano in maniera più o meno profonda l'epoca in cui vive, non lo lasciano indifferente. Il prevalente, se non esclusivo, interesse metafisico che ha caratterizzato la tradizione degli studi parmenidei trova in questa considerazione la sua spiegazione. La stessa considerazione, per altro verso, aiuta a capire anche la direzione di ricerca presa dagli studiosi contemporanei. La nostra epoca postmoderna e tecnologica, al tempo stesso disillusa dalle grandi narrazioni totalizzanti costruite da un pensiero metafisico umano, troppo umano, e catturata dai successi di una scienza - e più ancora di una tecnica - capace di mandare in soffitta l'interesse per le grandi questioni all'origine della sapienza filosofica, lascia un'impronta potente sulla disposizione di lettura dell'interprete odierno, ne costituisce per così dire l'orizzonte culturale di significazione. Il lettore del XXI secolo è in tal modo come spontaneamente portato a ritrovare nelle opere dei pensatori del passato quella consonanza con le problematiche di natura scientifica a lui maggiormente sintoniche. L'interesse storiografico si concentra perciò con grande facilità sui primi passi di un'avventura di cui il presente costituisce sviluppo più avanzato. Tenere nella giusta considerazione questo tipo di precomprensione culturale è essenziale per evitare ingenuità assolutizzazioni in cui l'interprete può cadere.

In ogni caso il Parmenide naturalista ha ottenuto il centro della scena. Questa nuova attenzione ha avuto il merito di far avanzare la comprensione del suo pensiero, scavando nei frammenti e ottenendo nuove informazioni sul pensiero dell'Eleate. Tra i più impegnati in quest'opera di ricostruzione del sapere naturalistico di Parmenide, Rossetti ha individuato nel poema e nelle testimonianze della dossografia un catalogo di oltre 34 formulazioni di indubbio interesse naturalistico, alcune delle quali proposte per la prima volta da Parmenide<sup>9</sup>. La cosiddetta dottrina della *doxa* contiene informazioni

---

<sup>9</sup> Come l'identità di *Esperos* e *Phosphoros*, la sfericità della terra, la scoperta degli antipodi.

interessanti: la storiografia filosofica non può più non tenerne conto.

Gli effetti di questa revisione ermeneutica non rimangono tuttavia limitati alla sola dottrina della *doxa*, ma finiscono inevitabilmente per rimettere in gioco l'immagine complessiva del poema parmenideo. Il nuovo peso da attribuire agli insegnamenti naturalistici disegna, infatti, un diverso perimetro del pensiero di Parmenide, riaprendo al tempo stesso vecchie questioni che sembravano chiarite. Non solo, infatti, la *doxa* viene sdoganata e elevata al livello di veritiero insegnamento, ma soprattutto problematica torna a essere la questione del rapporto tra le due sezioni del poema e delle dottrine in esse presentate. Perché la forza e lo spessore cognitivo delle informazioni che possono essere ricavate dall'insegnamento naturalistico di Parmenide non sembrano più poter essere contenute entro l'usuale gerarchizzazione istituita tra le parti del poema; una gerarchia per la quale alla dottrina dell'essere veniva assegnata la parte preponderante dell'insegnamento, mentre alla *doxa* si riconosceva al più il solo merito di una vivace curiosità. Ora il rapporto va quanto meno equiparato<sup>10</sup>, e il profilo teorico di Parmenide recuperato a tutto tondo come quello di un sapiente interessato tanto a stabilire il fondamento che garantisca la stabilità del reale quanto a conoscere le regolarità dei fenomeni naturali. In ogni caso il difficile rapporto tra questi due aspetti del poema parmenideo resta del tutto aperto.

La sensibilità moderna ci ha abituato a precisare con esattezza e rigore metodologico i contorni dei differenti saperi disciplinari. Abbiamo conquistato grande capacità nel definire le competenze di ogni settore di studi; e, soprattutto, siamo estremamente sensibili nel denunciare e rigettare invasioni di campo disciplinari. L'autonomia delle scienze è declinata con ampio rilievo. Sembra pertanto che anche il

---

<sup>10</sup> Se non del tutto rovesciato. È questo il caso limite di Rossetti, il quale, ritenendo che "la sub-trattazione sull'essere, per quanto stupefacente, è una filosofia davvero molto virtuale" (Rossetti, 2017, I 115), innalza invece la dottrina della *doxa* a vero cuore del messaggio parmenideo.

poema parmenideo non possa sfuggire a questa ferrea regola. E così il problema prende corpo. Come possono coesistere entro lo stesso poema due parti così diversamente orientate? All'interno di uno schema di ascendenza platonica, che nega alla *doxa* ogni statuto epistemologico, la composizione dell'equilibrio complessivo del poema risultava facile da raggiungere. Ma la rivalutazione degli insegnamenti naturalistici rende ormai inapplicabile quello schema. Come dunque le due parti si relazionano? Ma si dà tra di esse una relazione o esse sono semplicemente giustapposte, ciascuna con una sua propria logica esclusiva, indifferente alle acquisizioni e suggestioni che possono derivare dall'altra? Tra le due non dovremmo scegliere quella cui attribuire il ruolo primario, facendo dell'altra una effimera comparsa? L'assenza di esplicite connessioni pare deporre a favore di quest'ultima ipotesi di lettura. Ma così va semplicemente perduta l'unità del poema. La tentazione della separazione è forte. E se nel passato si svalutava la *doxa*, ora si rischia di svalutare la dottrina dell'essere. *Philosophia ancilla scientiarum?*

## II.

Lo stato attuale dei frammenti non consente facili risposte alla questione. Per cercare una via d'uscita al dilemma bisogna perciò inevitabilmente percorrere un'altra via, incerta e tuttavia obbligata, la via cioè di considerare l'insieme del poema, il movimento complessivo del messaggio che esso presenta, facendo emergere da esso la risposta. Il percorso potrebbe sembrare arbitrario, rischiando di dipendere eccessivamente dalle opinioni dell'interprete. Ma in verità il lavoro dell'interpretazione avviene sempre all'interno di un circolo ermeneutico, come hanno chiarito Heidegger (Heidegger 1927) e Gadamer (Gadamer 1986); un circolo in cui il rimando continuo tra testo e contesto crea lo spazio dell'interpretazione. Solo un insufficiente positivismo ermeneutico potrebbe ritenere che il testo parli da solo,

avulso dal contesto immediato e generale che lo ospita e che gli dona senso. Il nostro primo passo sarà perciò quello di ricostruire il messaggio del poema, seguendo da vicino lo svolgimento del processo comunicativo attivato.

Il poema racconta l'esperienza di un giovane che viene introdotto da una divinità a condividere il sapere degli immortali<sup>11</sup> e che per questo privilegio<sup>12</sup> ottiene di conseguire quello sguardo che fa di lui un sapiente<sup>13</sup>. Per Parmenide l'incontro con la dea è tutt'altro che un semplice artificio retorico entro cui incapsulare a fini protettivi e di autenticazione il suo lavoro. Quella che Parmenide presenta è una

<sup>11</sup> Significativo è il gesto della dea che anticipa e accompagna il suo discorso: “la mano destra con la mano mi prese” (1,22-23). È un gesto di accoglienza e di condivisione.

<sup>12</sup> “Rallegrati, poiché non un fato malvagio ti ha condotto a percorrere questa via (essa infatti è fuori dal sentiero degli uomini), ma giustizia e diritto” (1, 26-28).

<sup>13</sup> O anche meglio, cogliendo tutte le risonanze delle parole, di illuminato (εἰδῶτα φῶτα: 1,3). Le lingue moderne purtroppo non consentono di cogliere adeguatamente le sfumature di significato del linguaggio poetico di Parmenide. Il termine usato nel poema per indicare il giovane, φῶς, mantiene nella sua radice un evidente rimando alla luce (φῶς); in questo gioco di assonanze, da lasciar risuonare assieme al secondo termine con cui il giovane è qualificato, εἰδῶς, risalta con grande efficacia la particolare condizione raggiunta dal protagonista del viaggio. Questa non è definita dalla comune appartenenza alla natura umana, che semmai fa dell'uomo un mortale (βροτός) in opposizione ai divini immortali (ἀθάνατοι); ben diversamente, è l'illuminazione della rivelazione divina, che ha aperto l'accesso al sapere posseduto dagli dei, a fare del giovane un sapiente. (v. Ruggiu, 1991, 177. Ha colto bene questo aspetto Gemelli Marciano [2008], che però ne trae conclusioni difficili da condividere circa la natura mistico-iniziatica dell'intero poema).

Stesso discorso vale per il termine εἰδῶς, che è la persona che è in condizione di εἰδέναι, di avere una visione compiuta della realtà; si tratta di qualcosa che è più della semplice conoscenza di singole cose, dal momento che contiene anche un rimando di valore. Le lingue neolatine hanno conservato questa sovrabbondanza di senso nel termine ‘sapere’, che ha al tempo stesso un valore cognitivo e uno valutativo, che rimanda al gusto. Così εἰδῶτα φῶτα (1,3) è stato reso con “l'uomo che sa” (Albertelli, Reale, Untesteiner), “l'uomo sapiente” (Cerri), “l'homme qui sait” (Beaufret, Cordero, Frère), “savant” (Collobert). In lingua inglese si avvicinano a questo senso Thanassas (2007), che traduce con “the wise man” (sebbene *wisdom* indichi anzitutto un'attitudine di tipo pratico) e Coxon/McKirahan (Coxon 2009) “a man of understanding”. La maggior parte degli interpreti traduce invece generalmente con “the man who knows”, dove però viene persa la sfumatura valutativa del termine.

Qui non possiamo affrontare la questione del perché Parmenide abbia messo in bocca ad un divino, la dea, la rivelazione del messaggio; se si tratti cioè di un rivestimento mitico funzionale a dar forza al messaggio, di una comunicazione vissuta nel corso di una esperienza mistica, o della consapevolezza che la posizione dei fondamenti di un discorso può essere giustificata solo dall'autorevolezza di chi la pronuncia, l'atto di avvio di un discorso non potendo essere giustificato da elementi già consolidati e deducibili dalla ragione.

rivelazione che ha per oggetto la verità; non semplicemente un racconto eziologico delle origini, com'era in Omero o Esiodo, ma la manifestazione del vero, vale a dire l'esposizione della struttura potente del reale in tutta la sua pienezza nascosta, che va allo stesso tempo accolta e protetta dalle opzioni cognitive, solo in apparenza adeguate, che l'uomo nella sua esperienza di vita può aver costruito.

E, infatti, la dea, dopo aver accolto con benevolenza il giovane giunto al suo cospetto, così lo ammonisce (fr. 1,28-30 DK):

Χρῆὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος<sup>14</sup> ἀτρεμῆς ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθίης.

Bisogna che tu tutto apprenda  
e il cuore incrollabile della verità ben rotonda  
e le opinioni dei mortali, in cui non c'è vera affidabilità.

Come in una sorta di dichiarazione programmatica, la dea annuncia al giovane il percorso lungo il quale ella lo guiderà verso la sapienza. Il primo passo delimita l'orizzonte. Il sapere che sarà oggetto di rivelazione riguarda niente di meno della totalità del reale: al seguito della dea il giovane verrà condotto ad apprendere<sup>15</sup> ogni cosa. La sua conoscenza sapienziale della realtà sarà perciò piena e totale, dal momento che viene a coincidere con la totalità delle opzioni cognitive possibili; πάντα esclude che si diano zone di ombra residuali che possano sfuggire all'accertamento cognitivo delineato dalla dea.

Il raggiungimento della sapienza si gioca tuttavia non solo sul piano dei contenuti di conoscenza, ma contiene anche una più radicale dimensione metacognitiva. "Apprendere tutto" implica, infatti, non solo che venga acquisita l'identità di ogni cosa, ma anche che si sia in grado

<sup>14</sup> Una variante dei codici riporta εὐπειθέος, persuasivo. Non discuto la questione che è marginale ai fini del ragionamento che sto sviluppando.

<sup>15</sup> Πυθέσθαι, il verbo della Pitia. Si tratta di una comunicazione oracolare, non di semplice acquisizione razionalmente controllata di conoscenze.

di controllare il valore di verità delle singole affermazioni di conoscenza e, soprattutto, di chiarire i motivi che possono condurre ad avere delle rappresentazioni non corrette della realtà. Perché quanto viene affermato a proposito della realtà può anche non essere vero<sup>16</sup>; la scoperta di un deficit cognitivo avrebbe una ricaduta sull'intero sistema di conoscenza, rendendolo radicalmente incerto. Prima di avviare un qualunque itinerario di ricerca, è allora necessario indirizzare la ricerca nella giusta direzione e con le giuste moventi.

Ecco così che la dea presenta subito due modalità di rapportarsi alla realtà, denominate rispettivamente come verità e opinioni<sup>17</sup>. La logica bipolare<sup>18</sup> che struttura tutto il poema le definisce come tra di loro reciprocamente alternative. Quali siano i contenuti concreti che derivano dai suddetti approcci in questa fase iniziale del discorso della dea non viene esplicitato<sup>19</sup>. L'attenzione per il momento è tutta concentrata sulla separazione dei due tipi cognitivi; di essi è offerta una valutazione complessiva, che lega l'uno - ma non l'altro - alla verità e che al tempo stesso riconduce la diversa distanza dalla verità alle capacità cognitive dei soggetti indaganti. Nel testo non è chiaramente esplicitato, ma non c'è dubbio che il possesso della verità appartenga agli ἀθάνατοι; ai βροτοί, ai mortali appartengono solo le δόξαι, le opinioni. Ma in esse non c'è verità alcuna; e quindi sono del tutto inaffidabili.

Interessanti sono le qualificazioni di questi due differenti stati. La verità - anzi con maggiore precisione, il cuore della verità - è definita

---

<sup>16</sup> Nel racconto esiodeo le Muse affermano di poter, se vogliono, raccontare tanto il vero quanto il falso (*Teogonia*, vv. 27-28).

<sup>17</sup> Si noti: "opinioni" (δόξαι) al plurale, non opinione. Parmenide non è interessato a elaborare una teoria della *doxa* intesa come teoria del mondo menzognero.

<sup>18</sup> ἡμὲν ... ἡδὲ (1, 29-30). Questo ritmo bipolare ritorna in 2, 3-5 e 8, 15-18.

<sup>19</sup> Ciò avverrà subito dopo, a partire dal frammento 2, dove l'aggancio della verità con la via dell'essere è stabilito e garantito dalla parola autorevole della dea. Per la giustificazione dell'affermazione sono costretto a rimandare a Fratticci 2008.

come ἀτρεμές, che non trema, quindi incrollabile, stabile, sicuro<sup>20</sup>. Non è senza significato che qui Parmenide dia un corpo alla verità, la rappresenti nella sua metaforica fisicità, attribuendole un cuore; perché ciò che la dea sta per aprire al giovane è il fondamento nascosto del reale<sup>21</sup>, il suo centro di consistenza ontologico che è al tempo stesso anche il fulcro del sistema di pensiero<sup>22</sup>. La verità di cui parla la dea è la manifestazione autentica della realtà, e non una mera rappresentazione pensata di questa. Che invece è tutto quanto sanno fare gli uomini, i quali perciò riescono solo a produrre opinioni. Queste, di nuovo, non vengono segnalate come false, come avremmo fatto noi quando opponiamo al vero il falso, ma come prive di vera affidabilità (πίστις ἀληθείς). La verità, e il suo contrario, non appartiene al giudizio del soggetto conoscente. Prima ancora che espressione di potere cognitivo, ἀληθεία è manifestazione rivelativa del reale nella sua autenticità. Ed è questo reale nel suo vero manifestarsi ciò cui i mortali non hanno accesso; lo possono solo riprodurre con un atto di creazione soggettiva; che però si rivela inadeguato perché inaffidabile, impossibile da credere, prima ancora che falso<sup>23</sup>.

L'avvio del discorso della dea definisce dunque il perimetro della conoscenza e di ciò che sarà oggetto di ricerca. Già da ora si può intuire il suo intendimento, che è quello di esporre la verità e di proteggere il giovane dalle false opinioni sulla realtà che circolano tra i mortali, come

---

<sup>20</sup> L'aggettivo ἀτρεμές, che in 1,29 qualifica in modo radicale la verità, ricorre nuovamente in 8, 4, dove è indicato come uno dei σήματα dell'εὖον. La verità-essere possiede un'incrollabile stabilità, che la rende totalmente affidabile. Come vedremo, in 4,1 il concetto di stabilità ritorna in maniera esplicita nella forma avverbiale βεβαίως.

<sup>21</sup> In questo senso traduce bene Coxon (2009), che usa il termine *reality*.

<sup>22</sup>... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (Fr. 3)

<sup>23</sup> "Il criterio di verità non si colloc[a] nell'adeguatezza del dire al reale (con la conseguente antitesi tra vero e falso), bensì nella condizione della sua pensabilità" (Germani 1988, 194). Ἀληθεία è ri-velazione, prima ancora che corrispondenza del dire; come ha chiarito bene Heidegger (1982), essa è l'essere nel suo automanifestarsi, che tuttavia rimane nascosto, perché eccede ogni singola manifestazione. Che nel poema non ricorrano termini della famiglia lessicale ψευδ- non è allora affatto casuale.

la dea ha modo di ribadire in B8,60<sup>24</sup>. La conoscenza critica delle opinioni contrarie al vero, infatti, rafforza la consapevolezza del vero e soprattutto smina le trappole che l'ordinaria esperienza costruisce per chi voglia indagare tutta la verità. Il fr. 6 e soprattutto il fr. 7 mettono in guardia il giovane dal cadere in queste trappole che si originano, anzi verso cui si è forzatamente condotti<sup>25</sup> ad opera di una esperienza sensibile incapace di indagare il piano profondo del reale. Inseguendo la mutevole realtà delle cose<sup>26</sup>, i mortali infatti applicano indifferentemente il marchio dell'essere e del non essere, non cogliendo la radicale opposizione che li separa e lasciando così affondare la realtà nell'abisso dell'instabilità caotica dove tutto vacilla<sup>27</sup>. Chiedendo ascolto e attenta ponderazione delle sue parole, la dea indica al giovane discepolo la corretta prospettiva dalla quale avviare il percorso della giusta comprensione della realtà. La via della verità non è la pur attraente via del non essere, lungo la quale i mortali dalla doppia testa vanno errando senza meta, ma solo quella dell'essere, la via cioè che ancora i differenti momenti e movimenti della realtà a un fondo di stabilità, che sorregge le cose nel loro continuo fluire e garantisce la possibilità stessa della loro conoscenza<sup>28</sup>. Essere, vale a dire mantenersi stabile nel tempo e nello spazio<sup>29</sup>, è la caratteristica del mondo compreso nella sua totalità. Quest'ultimo così può essere definito come τὸ ἐὶν, il reale che realizza la

<sup>24</sup> "Tutto l'ordinamento apparente del mondo ti espongo, / così che nessuna convinzione dei mortali possa fuorviarti."

<sup>25</sup> βιάσθω (7,3), il verbo di βία, della forza violenta, muta compagna di Κράτος del prologo del *Prometeo* di Eschilo. Il potere si fa accompagnare sempre dalla forza, che non è capace di dialogo.

<sup>26</sup> Dalla quale essi sono sospinti come una nave in balia dei venti (Untersteiner, cxiv n. 38).

<sup>27</sup> Una "abissale voragine" (χάσμι' ἀχανές [1,18]) si è per un momento spalancata davanti al giovane, allorché le porte, che sorvegliano l'ingresso al regno della dea, si sono aperte per consentire la continuazione del viaggio. Il gesto di accoglienza della dea ricordato nella nota 11 è allora qualcosa di più di un semplice gesto di cortesia. Il nichilismo può essere superato solo con l'ausilio della rivelazione della verità.

<sup>28</sup> Essere e non essere non hanno perciò né un senso immediatamente esistenziale (Owens 1960: anche la via del non essere esiste) né predicazionale (Mourelatos 2008, Curd 2004). Essi vanno interpretati in un senso che potremmo chiamare fondazionale, in quanto dicono rispettivamente la stabile permanenza del reale o la sua oscillante consistenza. (Fratticci 2012).

<sup>29</sup> In B8, 26-27 l'essere è definito ἀκίνητον, ἄναρχον, ἄταυστον.

basilare condizione di essere.

L'affermazione della verità, la condanna dell'errore: sembra che l'individuazione dell'orizzonte di lavoro sia compiuta. Con questo bagaglio si può cominciare il viaggio<sup>30</sup>. E invece la dea ha ancora qualcosa da aggiungere. Il piano programmatico si arricchisce, quasi come una pastilla, ancora di un'ulteriore indicazione (1,31-32):

Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

Ma tuttavia anche questo imparerai, come le apparenze  
bisognava che veramente siano essendo tutte in ogni senso.

I due versi finali del fr.1 costituiscono a giudizio unanime degli studiosi un vero e proprio rompicapo interpretativo. Lo stato dei codici non consente di sciogliere con perizia filologica i nodi che quasi ogni parola, soprattutto dell'ultimo verso, presenta. Le soluzioni proposte restano pertanto sempre congetturali, e nessuna può essere affermata con decisione. La linea di ricerca che sto seguendo tuttavia, e per mia fortuna, mi permette di non entrare direttamente nella discussione delle differenti ipotesi di ricostruzione di questi versi. Dal dibattito prendo solo un punto su cui gli studiosi sostanzialmente concordano, quello relativo al significato complessivo dei versi. In essi la dea sta dicendo che bisogna prestare attenzione ai δοκοῦντα. Ma prima di questo c'è un altro elemento che deve essere opportunamente meditato.

E questo è il modo in cui la dea introduce questa ulteriore notizia: “Ma tuttavia anche questo imparerai”. Ἄλλ' ἔμπης, ma tuttavia: il significato avversativo di queste congiunzioni non deve essere attutito. Esse creano come una sospensione del discorso, una specie di pausa che irrompendo sospende l'acquisizione appena conquistata. C'è ancora un residuo da esaminare, se si vuole apprendere tutto; un residuo che si

---

<sup>30</sup> Che siano considerazioni come queste ad aver convinto Sesto Empirico a chiudere con il v. 30 la citazione del proemio e a passare subito all'analisi della via dell'essere?

configura come un qualcosa di più e di diverso da una semplice terza linea metodica di conoscenza<sup>31</sup>. Se, infatti, la dea avesse voluto soltanto ampliare il campo di ciò che può essere appreso, elencando un nuovo elemento da aggiungere ai precedenti, avrebbe usato altre espressioni, ἔτι δὲ καὶ, “e poi”, “inoltre”. Dicendo invece “ma tuttavia”, sembra come richiamare l’attenzione del suo discepolo su un fattore di eccedenza, che dilata lo schema binario del vero-non vero fino a comprendere qualcosa che non sembrerebbe immediatamente rientrare in esso. C’è qualcosa che non coincide con lo stabile fondamento del reale, e che anzi sembra avvicinarsi molto all’esperienza che i mortali hanno delle cose, pur non riuscendo essi a renderne adeguatamente ragione; di più, costituendo piuttosto l’inciampo principale che rende assolutamente fallaci le loro opinioni.

Il fatto è che in queste, pur nella loro lontananza dalla verità, si nasconde un elemento positivo e ancora tutto da valorizzare; purché ovviamente cambi la prospettiva di ricerca. Se i mortali illudono se stessi nella formulazione delle loro incerte convinzioni sulla natura delle cose, resta nondimeno che nei loro errati giudizi si esprime una positiva esigenza di conoscenza: esigenza realizzata con esiti fuorvianti e perciò destinata a rimanere insoddisfatta; e tuttavia esigenza autentica, pienamente giustificata. Il quotidiano contatto dell’uomo con le differenti realtà mondane suscita e suppone il possesso di informazioni relative alle stesse. Le più semplici operazioni e attività umane possono essere condotte a termine solo avendo una esatta determinazione di ciò verso cui l’azione umana si dirige. Non avere ad esempio alcuna cognizione circa il sole e i suoi movimenti renderebbe impossibile la minima organizzazione della giornata umana. I mortali perciò sono giustamente portati a cercare di dare una spiegazione dell’accadere dei fenomeni della natura. In questo sta il motivo che origina la loro ricerca. Solo, essi non hanno punti di riferimento corretti e soprattutto sono in

---

<sup>31</sup> Si tratta, infatti, di un residuo, non di una terza via.

grado solo di inseguire i fenomeni, non di comprenderli, perché privi del giusto sguardo<sup>32</sup>. La volontà, espressa in precedenza dalla dea, di istruire il suo discepolo circa la totalità del reale deve perciò prendere in considerazione, e ricomporre nel giusto approccio, anche questo settore dell'esperienza umana.

Oltre la verità, oltre cioè la manifestazione dell'essere nella totalità del suo stabile darsi che convalida ogni corretto discorso (fr. 2-3), non si danno dunque solo le opinioni dei mortali, che nulla condividono con essa; resta ancora uno spazio di intelligenza delle singole cose e fenomeni del mondo. Chi è chiamato allo sguardo sapienziale non può essere escluso dalla loro conoscenza vera e piena. I fenomeni della natura vanno sottratti all'infinito divenire; non sono realtà oscillanti tra essere e non essere, come i corpi celesti del cosmo di Senofane, che si ricompongono quasi miracolosamente ogni sera per poi dissolversi al mattino<sup>33</sup>. E in natura non si dà nemmeno una lotta tra un positivo principio della luce e un negativo principio del buio, il cui altalenante esito spiegherebbe l'alternanza del giorno e della notte, come hanno stabilito i mortali nella loro erranza (8, 53-60). Seguendo queste incerte ricostruzioni, la natura sarebbe consegnata a una caotica casualità e la sua conoscenza semplicemente impossibile. Ma i mortali nel loro falso sapere non sanno andare oltre questo superficiale scenario, incapaci come sono di cogliere l'unità profonda del tutto. Ricomposti invece su questo sfondo, i fenomeni naturali perdono la loro frammentaria e fluttuante inconsistenza e si rivelano per quello che sono in verità, ovvero manifestazioni dell'εὖν, concrete modalità in cui l'unico essere esiste qui e ora nella pluralità delle realtà mondane. Come dice la dea, sono δοκοῦντα.

Come intendere ora questi δοκοῦντα? La possibilità di trovare

---

<sup>32</sup> Il fr. 6,8 esplicita l'errore dei mortali: essi hanno come regola (νενόμισται: avere un νόμος, una consuetudine con forza di principio – cfr. 7.3) di confondere essere e non essere.

<sup>33</sup> Senofane 21A38 DK. Il sole poi, secondo testimonianze convergenti, sarebbe formato di nuvole infuocate e scintille che si raccolgono insieme (21 A32.33.40 DK).

una valutazione positiva dei fenomeni naturali si gioca tutta nella risposta a questa domanda. Una lunga tradizione interpretativa<sup>34</sup> individuava in esse delle “appearances” (Taràn), “Scheinwesen” (Diels), “things that seem to be” (Barnes, Burnet) – e che quindi, evidentemente, non sono. Queste realtà apparenti sarebbero perciò prive di ogni spessore ontologico, mere illusioni. Ogni tentativo di trovare in esse una qualche opportunità di conoscenza è pertanto destinato a infrangersi contro il loro vuoto ontologico. Se Parmenide tuttavia ne parla, lo farebbe solo perché egli vuole criticare chi ha provato a trarne motivi di conoscenza. Ogni conoscenza delle cose mondane, riassunta sotto il termine comprensivo di *doxa*, perciò è niente di più di una dottrina dell’apparenza.

Un’evidente, anche se non sempre riconosciuta, ipoteca platonica grava tuttavia su questa lettura. La logica che la sostiene è l’opposizione della realtà vera dell’essere alla realtà solo apparente dei mutevoli fenomeni della natura. Il primo è in modo esclusivo; i secondi sono solo umbratili parvenze. In nessuna parte del poema tuttavia Parmenide istituisce un confronto del genere. Laddove un confronto viene avanzato, lo abbiamo appena visto, il piano del discorso non è di tipo ontologico. Il netto rifiuto del sapere dei mortali si gioca tutto sul terreno gnoseologico. Ciò che porta costoro fuori strada è una “incertezza nei loro petti” (fr. 6,5-6). Essi non riescono a tenere lo sguardo fisso sull’essere, non sanno leggere le cose nel loro essere fondate sull’èòv, ma, confusi e disorientati dal mutamento che le contraddistingue, confondono e sovrappongono l’essere con il non essere. Per loro quelle realtà sono e non sono allo stesso tempo. Essi non sbagliano pertanto perché attribuiscono un essere vero a ciò che ha solo l’apparenza di essere, ma perché non sanno radicare nell’essere il mutevole passare delle realtà mondane. Come aveva già criticamente notato Aristotele<sup>35</sup>, l’essere

---

<sup>34</sup> Puntualmente ricostruita da Cordero 2017.

<sup>35</sup> Aristotele, *Fisica* 1.3

eleatico non ammette gradi. Il principio dell'ontologia parmenidea si riassume semplicemente così: 'essere' si dice in un solo modo. Non è pensabile dunque una gerarchia sulla scala dell'essere, come sarà invece tipico del modello filosofico di Platone, dove alla molteplicità degli ὄντα sensibili viene opposto l'ὄντως ὄν che, solo, ha la pienezza dell'essere<sup>36</sup>. Fuori dall'essere in Parmenide c'è solamente l'impossibile (e per questo impensabile) non essere; non si danno realtà illusorie cui qualcuno possa attribuire in modo improprio un essere che esse non hanno<sup>37</sup>.

I δοκοῦντα sono dunque realtà autentiche; e sono tali perché in essi il tutto dell'essere prende forma concreta. Sono perciò da pensare come ὄντα, enti, manifestazioni particolari di una totalità che nella sua permanente stabilità garantisce loro una dimensione ontologica positiva. Come scrive Cordero (Cordero, 2010, 9), "ὄντα are realizations of Being, because Being is not 'elsewhere', but 'in' the ὄντα". L'essere parmenideo non abita una isolata trascendenza rispetto al mondo delle singole cose. Nell'orizzonte teorico del sapiente di Elea come non si danno due generi di esseri, non si può parlare nemmeno di un essere altrove dell'ἐὼν rispetto agli ὄντα<sup>38</sup>. La realtà, l'essere, è tutto quello che è e che si dà all'uomo.

---

<sup>36</sup> Fedro 247e. Nelle lingue moderne, dove il linguaggio riflette una differente ontologia, che non ammette un più o un meno di essere (v. Platone, *Repubblica* 515d), il sintagma è praticamente intraducibile: esso suonerebbe all'incirca *l'essentemente ente*. Si ricorre perciò ad una composizione di termini differenti, come *l'essere che realmente è*.

<sup>37</sup> Non ci si allontana di molto da questa prospettiva spostando, in modo maggiormente sintonico con la sensibilità moderna, il centro di gravità sul soggetto e sulle dinamiche di conoscenza. Ora τὰ δοκοῦντα sono le opinioni dei mortali, "gli apparenti aspetti dell'opinione" (Calogero), "die [menschlichen] Meinungen" (Gemelli), "what is believed" (Kirk-Raven), "things deemed acceptable" (Mourelatos). L'intervento della dea allora è giustificato dalla necessaria opera di correzione, che intende restituire il senso esatto di cose meramente opinative. La dottrina della *doxa* viene in tal modo senz'altro riabilitata, ma resta pur sempre deceptiva. Come scrive Mourelatos (Mourelatos, 2008, 197), "Parmenides' δόξα is first and foremost 'opinion' or 'supposal', rather than 'appearance'".

<sup>38</sup> In questo senso, e solo in questo senso, al di là di ogni risonanza neoplatonica, si deve parlare di un monismo parmenideo. La trascendenza metafisica è una conquista della potenza speculativa platonica (*Fedone* 79a).

ἔόντα dunque non è semplicemente il plurale di ἔὸν<sup>39</sup>, non indica l'esistenza di repliche dello stesso ente; né quest'ultimo è uno dei tanti enti. La differenza, che pur esiste, è da intendere in altro modo. Essa è una differenza di tipo metodologico, che risalta nel diverso approccio con cui è possibile relazionarsi alla realtà<sup>40</sup>. Questa può essere considerata nel suo insieme, come una totalità, come *physis*; in questo caso essa merita propriamente il nome che porta impresso il carattere fondamentale dell'essere. Essa è τὸ ἔὸν, ciò-che-è, ciò che soddisfa anzitutto e in modo proprio la condizione che fr. 2,3 ha stabilito per il corretto pensare. La via di ricerca, che la dea ha indotto il suo giovane discepolo a seguire, incontra il reale come un qualcosa che è, come ciò che si mantiene stabilmente. Tra i σήματα, che il fr. 8 dapprima elenca e poi analiticamente giustifica, troviamo infatti che τὸ ἔὸν è οὐλομελές, “whole, unique” come traduce Taràn (1965), e poi ἀτρεμές, che non vacilla<sup>41</sup>. La realtà mutevole dell'esperienza quotidiana è fatta però di singoli incontri particolari con singole cose che cambiano di continuo. Esse tuttavia non hanno esistenza al di fuori dell'essere, di cui invece costituiscono le concrete manifestazioni. L'essere si dà dunque come queste cose; le quali possono, anzi devono essere a loro volta definite come ἔόντα, come cose che sono. Ancorate in quel fondo, nel quale trovano il contrappeso ontologico al loro continuo mutare, le singole cose cessano perciò di essere imprevedibili meteore, per acquisire un essenziale fondamento di stabilità. I fenomeni naturali diventano così oggetto di conoscenza. Perché solo se i fenomeni naturali sono pensati come sottratti a un caotico e casuale divenire, diventa possibile e anche necessario ricercare la regola del loro manifestarsi.

---

<sup>39</sup> Come sembra pensare Thanassas (2007, 58), che parla di un “lack of differentiation” tra le due forme, pur avendo colto che nel poema è in gioco “a precise, compact reconstruction of the world of appearances made possible by the noetic form of Being”.

<sup>40</sup> Ma è al tempo stesso anche una differenza ontologica. “C'est donc du plus intime de l'ἔὸν que 'naissent' les δοκοῦντα, c'est au plus intime de l'ἀληθεία que se situe l'origine de la nécessité de la δόξα” (Beaufret, 1955, 48).

<sup>41</sup> Come il cuore della verità in 1,29. Anche gli altri σήματα rafforzano l'idea che l'essere è fondamentalmente stabile.

Come l'impegno teorico dei primi sapienti aveva saputo bene mettere in evidenza, la vera conoscenza infatti è sempre accompagnata dalla individuazione di un principio, di un *arché*, di un equilibrio soggiacente al mutare degli eventi. Talete, Anassimandro, Pitagora, Eraclito sono accumulati da questo tipo di ricerca, pur nella differenza delle loro teoriche individuali. E Parmenide non pensa diversamente. È il radicamento delle cose nell'essere, è il loro essere enti, vale a dire realtà che trovano nella permanente stabilità dell'essere il loro sostegno, che rende possibile la conoscenza del loro apparentemente scomposto presentarsi<sup>42</sup>. Provare a mappare i fenomeni celesti o ad avanzare ipotesi che noi oggi chiameremmo embriologiche diventa così un obiettivo a portata di mano. L'insegnamento di Parmenide sui fenomeni naturali, come ci viene consegnato dai frammenti 10-19 e dalle numerose e convergenti testimonianze, ha un alto valore conoscitivo e un deciso contenuto epistemico. La conoscenza dell'essere sarebbe incompleta senza la conoscenza delle sue manifestazioni. Quest'ultima non è dunque *doxa* ma conoscenza autentica e vera del mondo.

### III.

Tra le due forme di sapere non si dà dunque né opposizione né indifferenza. Al contrario, esse cooperano nel rendere teoreticamente ospitale il mondo. La temuta dissoluzione dell'unità del poema in parti frammentarie è solo frutto di un approccio teorico scorretto. Tra sapere dell'essere e conoscenza dei fenomeni naturali c'è una stretta connessione, come mostrano i versi iniziali del frammento B4 DK.

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἑόντος ἔχθεσθαι

<sup>42</sup> Come il diverso apparire di Venere ora come stella del mattino, ora come stella della sera, poteva far pensare.

Osserva come ciò che è assente alla mente è stabilmente presente;  
infatti non separerai l'essere dal suo essere congiunto con l'essere

In verità il frammento 4 non ha avuto solitamente grande risonanza tra gli studiosi<sup>43</sup>. Barbara Cassin (Cassin, 1998) ha riassunto i motivi che rendono questo frammento “the most disputed of all fragments” (Cordero, 2004, 16). Essi consistono sostanzialmente nella compresenza nello stesso frammento a distanza di un verso l'uno dagli altri del singolare τὸ ἐὶν e dei plurali ἀπεόντα e παρεόντα; il che rende problematica la collocazione del frammento<sup>44</sup>. Lo schema rigido dell'interpretazione tradizionale, che riserva il discorso sull'ἐὶν alla dottrina della verità mentre affida alla *doxa* l'interesse per la pluralità delle cose, si mostra, infatti, incapace di spiegare quella impreveduta vicinanza<sup>45</sup>. Troppo divergenti risultano le prospettive teoriche dei due approcci, perché sia giustificabile l'intreccio che B4 costruisce tra l'essere e gli enti<sup>46</sup>. Se però si dismettono gli occhiali platonici, che vedono dualismo nell'essere<sup>47</sup>, allora il frammento appare in un'altra luce e la sua funzione nell'economia complessiva del poema si rivela tutt'altro che secondaria. Potremo allora vedere in esso la particolare relazione di

---

<sup>43</sup> Interessante e significativa da questo punto di vista è la posizione di uno studioso di chiara fama quale Alexander Mourelatos. Ricostruendo, nel “Preface and Afterword” della edizione riveduta e ampliata del suo *The Route of Parmenides*, la storia del suo interessamento a Parmenide, egli ricorda che nella dissertazione *The philosophy of Parmenides* (1963), dove difendeva la “Standard Interpretation”, B4 costituiva uno dei passaggi “that had originally drawn me to its subject” (Mourelatos, 2008, xv). Ma poi, una volta cambiato il punto di vista nella sua opera maggiore, il riferimento al frammento è rimasto solo in due passaggi, peraltro marginali (il secondo dei quali nel contesto dell'esame metrico degli esametri parmenidei). Tra i pochi che hanno invece valorizzato il frammento va citato Ruggiu 1991.

<sup>44</sup> Meno rilevanti ai fini dell'interpretazione che stiamo qui proponendo sono le questioni filologiche e sintattiche che il frammento presenta. Sono state analiticamente discusse da Viola, 1987; Cassin, 1998, 216-217; Ruggiu, 1991, 237-251.

<sup>45</sup> Ancora Mourelatos (Mourelatos, 2008, p. 216 n. 64): “Evidently he was anxious to be as neutral as possible regarding what-is before the deductions of B8”.

<sup>46</sup> E che il γὰρ di 4,2 conferma.

<sup>47</sup> Anche nella forma tutta moderna del dualismo delle culture.

inclusione che la molteplicità dei fenomeni naturali ha la natura come tutto. Il frammento così “riveste un ruolo di cerniera, in quanto rapporta i contenuti che sono oggetto della *doxa*, cioè il molteplice e l'apparire, al tema primario dell'*aletheia*, τὸ ἐὸν” (Ruggiu, 1991, 245).

Bisogna riconquistare la profondità dello sguardo di questo pensatore delle origini. Parmenide non trova già data avanti a sé una cornice teorica, entro cui collocare i particolari dei singoli aspetti dell'esperienza mondana; è lui che crea questa cornice con l'atto originario di porre l'essere come principio e fondamento di ogni pensare. Quando in B2 la dea impone l'essere come unica via legittima di ricerca, qualifica al tempo stesso l'essere con il carattere della stabile presenza. La famiglia linguistica di εἶναι in B2 sottolinea qualcosa di più profondo del semplice esserci o esistere. L'alternativa istituita in B2, 3.5 va intesa in modo corretto. Essa non oppone una via esistente ad una inesistente. Entrambe le vie di ricerca ci sono, sono davanti al giovane che è guidato all'incontro della verità. La loro inconciliabile opposizione si gioca nel riferimento e nella valutazione della consistenza di questo esistere, da una riconosciuto come garantito nella sua permanente realtà, dall'altra minato alla radice dall'assenza di ogni vero sostegno di stabilità. E la via della verità, già definita in B1.29 come incrollabile, è la via dell'essere, la via che pensa l'essere come fondamento sicuro e incrollabile. Sulla via segnata dall'essere, la *physis* si rivela allora come ciò che porta con pieno diritto questo sigillo fondamentale: suo nome è τὸ ἐὸν<sup>48</sup>.

La totalità dell'essere, la natura, possiede così una sua salda stabilità, non vacilla sprofondando nel nulla, non perde pezzi nel suo corso quotidiano. Questo invece è quello che pensano gli uomini nella loro limitata capacità di lettura del mondo; essi ipotizzano che una continua lotta tra principi – uno positivo, l'essere, la luce; l'altro negativo, il non essere, la notte – gravi sulle cose del mondo, privandole di ogni affidabile consistenza (8,53-59). Ma “generazione e distruzione

---

<sup>48</sup> Per una più ampia giustificazione delle tesi qui esposte, mi sia consentito il rimando a Fratticci 2008.

sono state cacciate lontano, le respinse una vera convinzione” (8, 27-28). Il solido e immutabile sostegno delle cose sfugge a ogni aggressione nullificante; τὸ ἐὸν, ci ricorda tutto lo sviluppo di fr. 8, non ha nessun contatto con il nulla, tanto sulla linea del tempo quanto nella relazione dello spazio.

Garantita la stabilità del tutto, il problema non è tuttavia ancora pienamente risolto, perché restano ancora da spiegare le evidenti metamorfosi delle cose naturali, che paiono contraddire il principio appena stabilito. Com'è possibile mantenere il principio dell'essere, se le cose con ogni evidenza scompaiono, affondano nel nulla, come sembra fare ogni giorno il sole al tramonto? Non ha forse ragione Senofane? Per evitare la contraddizione non occorre allora abbandonare i fenomeni naturali alla loro inconsistenza e assenza di vero essere, come lascia intendere Simplicio (*In Coel.* 558, 15-17)? Ma Parmenide non è neoplatonico. La visuale privilegiata, cui lo ha introdotto la dea, gli consente di andare oltre il dato immediato di sensazione. Le cose che scompaiono dalla vista non escono fuori dall'essere, non cadono nel nulla, come potrebbe sembrare all'apparenza. La loro mutevole condizione non esprime una lotta di essere e non essere. Le cose che cambiano e passano restano nell'essere; il loro mutare dice solo una diversa modalità di essere: come cose che *sono* nella lontananza (ἀπείοντα), o che *sono* nella prossimità (παρείοντα). Il mutamento non è in nessun modo un mutamento *via dall'essere*, ma un passaggio che accade *nell'essere*. Τὸ ἐὸν è una totalità inseparabile che non permette al nulla di incunearsi in essa. Sia considerato come un tutto raccolto assieme, sia preso nelle sue parti bene ordinate, l'essere si mantiene nella sua pienezza. Senofane dunque ha torto. Il sole e gli astri del cielo non muoiono e rinascono ogni giorno<sup>49</sup>.

I due plurali di B4,1 vanno perciò tenuti nella massima

---

<sup>49</sup> “Quale necessità lo avrebbe costretto a nascere, prima o dopo, derivando dal nulla?” (8, 9-10) La domanda che la dea fa a proposito dell'ἐὸν vale a maggior ragione per gli εἶοντα.

considerazione e colti nella pienezza del loro significato, evitando di mandare dispersa la forza teorica loro assegnata. Sono proprio quegli scandalosi plurali<sup>50</sup> infatti a costituire l'esito più avanzato dell'innovativo costruito teorico di Parmenide. Essi riconducono all'interno dell'essere ciò che sembra (ma non è) un dileguare nel nulla. La scomparsa dall'orizzonte di osservazione non equivale a uno sprofondamento nel caos abissale. L'assenza non è annichilamento, ma solo un allontanamento dalla presenza. Le cose lontane sono egualmente, come le cose vicine; la mente le penserà entrambe come fermenti (βεβαίως) piantate nell'essere. Ad esse spetta di essere. L'avverbio che chiude il primo verso di B4, βεβαίως, merita allora il più forte rilievo. Facendo transitare sui singoli fenomeni quella stessa fermezza che caratterizza la natura nella sua totalità, esso si propone come il punto in cui la verità dell'essere e la pluralità dei *dokounta* confluiscono in un armonico ordinamento<sup>51</sup>.

C'è dunque una stabilità nell'essere che va affermata contro ogni apparenza. Il mondo così può perciò finalmente apparire come un *kosmos* ordinato. Ciò che in tal modo viene anzitutto conquistata è la condizione prima della conoscibilità dei fenomeni della natura. Solo se il tutto è ben piantato nella sua stabile permanenza, solo se i singoli fenomeni possono essere pensati come enti, il mutamento nel tutto ha un senso e la possibilità di essere compreso. Compito del *voûç* sarà proprio quello di chiarire<sup>52</sup> che ciò che è assente resta nell'essere, resta un ente. Il

---

<sup>50</sup> Tanto scandalosi da essere trasformati in singolari, come fa Diels, seguito poi da Kranz, che traduce con "das Ferne" (Diels 1993).

<sup>51</sup> Questo pone la questione della giusta collocazione del frammento B4 DK. I versi a nostra disposizione non ci consentono una soluzione sicura. Forse quello che si può dire è che la collocazione usuale proposta da Diels-Kranz non pare adeguata. Si potrebbe ipotizzare, come fanno molti studiosi, che i versi si trovassero all'interno del lungo fr. B8 o comunque prima della presentazione della fisica parmenidea, prima cioè di B9. Ma allo stato dei fatti si tratta solo di semplici congetture, come per buona parte dei restanti frammenti.

<sup>52</sup> Cioè, rendere palese. Come nota Untersteiner (Untersteiner, 1958, xcii) il verbo *λεῦσσειν* porta con sé la radice di *λευκός*, e indica un "vedere qualche cosa di luminoso". Egli aggiunge, in unione con *νόσφι* ha il significato di un "vedere razionale". Ma il ruolo di *voûç* qui è ambivalente.

sole è (altrove) anche quando non è (qui). Solo adesso quindi diventa possibile chiedersi se si dia una regola che governi quest'alternanza nell'essere. "Nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma": la legge della conservazione della massa, che Lavoisier pose nel '700 a base della nascente scienza chimica, è già tutta nella ricca visione parmenidea dell'essere (Popper, 1998).

Una coerente fisionomia unitaria, capace di cogliere il senso del tutto e le articolazioni delle sue parti, governa il poema di Parmenide. Il cui lascito più importante sta nell'indicazione di un metodo di pensiero, che sfida l'immediatezza del dato per cogliere il senso profondo del reale nelle sue continue manifestazioni. Con il suo poema dunque Parmenide testimonia che la riflessione filosofica, nel senso forte del termine, è tutt'altro che elemento marginale o anche solo accessorio del pensiero. E se l'orizzonte contemporaneo, saturo di tecnica, porta a valutazioni diverse, egli ci ricorda che una potente concezione metafisica costituisce l'indispensabile sfondo teorico sul quale cresce e si sviluppa la scienza<sup>53</sup>. Per la filosofia lo spazio del pensiero allora non è chiuso. Ma è dal sapiente di Elea che bisogna pur sempre ripartire.

---

<sup>53</sup> Ha scritto Whewell (1842, x): "gli scopritori fisici si sono differenziati dagli sterili speculatori non perché non avessero *nessuna* metafisica nelle loro teste, ma per il fatto che avevano una *buona* metafisica, mentre i loro avversari ne avevano una cattiva: e perché legarono la loro metafisica alla loro fisica piuttosto di tenere separate l'una dall'altra".

*Indicazioni bibliografiche*

- Albertelli (ed.), *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti* (Roma-Bari: Laterza, 1939).
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers* (London-New York : Routledge, 1982).
- Beaufret (ed.), *Le Poème de Parménide*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1955).
- Bollack J. “Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)”, *Revue des Études Grecques* 70 (1957) 56-71.
- Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, (London: A&C Black 1920<sup>3</sup>).
- Calogero, G. *Studi sull'eleatismo* (Roma : Tipografia del Senato, 1932).
- Cassin, B. (ed.) *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant* (Paris: Seuil 1998).
- Cerri G. (ed.), *Parmenide di Elea, Poema sulla Natura* (Milano: Rizzoli, 1999).
- Cerri G. “Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo. I. Parmenide: corporeità dell'Ente,” in Cerri, G. et al., *Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo* (Sankt Augustin: Akademia Verlag, 2018) 49-73.
- Collobert, C. *L'être de Parménide ou le refus du temps*, (Paris : Kimé 1993).
- Cooper, J.M. (ed.), *Plato, Complete Works* (Indianapolis: Hackett 1997).
- Cordero, N.-L. “Le vers 1.3 de Parménide ('La déesse conduit à l'égard du tout')”, *Revue philosophique*, 107, 2 (1982) 159-179.
- Cordero, N.-L. *By Being, It Is: the thesis of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing 2004).
- Cordero, N.-L. “The ‘Doxa of Parmenides’ Dismantled”, *Ancient Philosophy*, 30, 2 (2010) 231-246.
- Cordero, N.-L. “La place de la « physique » de Parménide dans une nouvelle reconstitution du *Poème*”, *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXV, 1 (2017) 3-13.
- Coxon, A.H., *The Fragments of Parmenides*, Revised and Expanded Edition edited with new Translations by Richard McKirahan and a new Preface by Malcolm Schofield Revised and Expanded Edition (Las Vegas-Zürich-Athens: Parmenides Publishing, 2009) 45-97.
- Curd, P. *The legacy of Parmenides: Eleatic monism and later presocratic thought*, (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004<sup>2</sup>).
- Diels, H. *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin:

- Reimer, 1897).
- Fratticci, W. *Il bivio di Parmenide ovvero la gratuità della verità*, (Siena: Cantagalli, 2008).
- Fratticci, W. “L’esperienza fondamentale di Parmenide”, in Pozzoni, I. (ed.), *Elementi eleatici* (Villasanta: LiminaMentis, 2012) 9-39.
- Fratticci, W. “Ma veramente ‘il Parmenide scienziato si identifica col Parmenide filosofo?’ considerazioni a margine delle lezioni eleatiche di Giovanni Cerri,” in Cerri, et al., *Dall’universo-blocco all’atomo nella scuola di Elea*, (2018) 158-163.
- Fratticci, W. “L’autre Parménide de Rossetti”, *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXVIII, 1, (2020) 143-179.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr 1986).
- Gemelli Marciano, M.L. “Images and Experience: at the Roots of Parmenides’ Aletheia,” *Ancient Philosophy*, 28 (2008) 21-48.
- Gemelli Marciano, M.L. *Die Vorsokratiker, Bd. 2: Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen. Parmenides, Zenon, Empedokles* (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2009)
- Germani G., “Ἀληθείη in Parmenide,” *La Parola del Passato*, XLIII (1988) 177-206.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), Bd. 18.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer 1927).
- Heidegger, M. *Parmenides*, in Id., *Gesamtausgabe*, LIV, Abt. 2 (Frankfurt: Klostermann, 1982 [1943<sup>1</sup>]).
- Mourelatos, A.P.D., *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition* (Las Vegas-Zürich-Athens: Parmenides Publishing, 2008 [1970<sup>1</sup>]).
- Owens, G.E.L. “Eleatic Questions”, *The Classical Quarterly* 10, 1 (1960) 84-102.
- Palmer J. “Parmenides”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/parmenides/>
- Popper, K. R. *The World of Parmenides. Essay on Presocratic Einlightenment* (London: Routledge, 1998).
- Reale G. Reale G. (ed), *Parmenide, Poema sulla Natura*, (Milano: Rusconi, 1991).
- Rossetti, L. *Un altro Parmenide* (Bologna: Diogene Multimedia, 2017).
- Ruggiu, L. “Commentario filosofico al Poema di Parmenide ‘Sulla Natura’”, in Reale (ed.), *Parmenide, Poema Sulla Natura*, 153-380.
- Schwabl, H. “Sein und Doxa bei Parmenides”, *Wiener Studien* 66 (1953) 50-75).
- Taràn, L. *Parmenides* (Princeton: Princeton University Press, 1965).
- Thanassas, P. *Parmenides, Cosmos, and Being*.

- A philosophical interpretation*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2007).
- Untersteiner, M. *Introduzione a Parmenide, Testimonianze e frammenti*, (Firenze: La Nuova Italia: 1958).
- Whewell, W. *The Philosophy of inductive Sciences*, (London: Parker, 1842).
- Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig: Reisland, 1923<sup>5</sup>).
- Viola, C. *Aux origines de la gnoséologie. Réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide*, in Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, (Paris : Vrin, 1987) II, 69-101.