

## Eraclito di Efeso

### **Bibliografia supplementare:**

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 193-228

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 25-31

Eraclito di Efeso è forse il più famoso, studiato, citato tra i filosofi presocratici. Hegel afferma che «non c'è alcuna proposizione eraclitea che io stesso non abbia adottato». Heidegger trovò in Eraclito una delle fonti principali d'ispirazione del suo pensiero.

Dal punto di vista della raccolta dei suoi frammenti, molti studiosi, ritenendo assolutamente inadeguata quella compilata da Diels-Kranz, hanno intrapreso una nuova raccolta. La ragione dell'inaccettabilità della raccolta D-K dipende dall'estrema difficoltà di dare un ordine al centinaio di frammenti di Eraclito che ci sono pervenuti. In effetti, il criterio seguito da Diels per ordinare i frammenti di Eraclito è rigidamente alfabetico: dopo aver riprodotto quella che doveva essere l'introduzione generale dell'opera eraclitea tratta da Sesto Empirico (fr. **B 1-2 DK**), egli ha scelto di ordinare i frammenti in base dell'ordine alfabetico dei nomi degli autori delle fonti, da Aezio, Aristotele, Ario Didimo, ecc., fino a Tzetzes (autore bizantino). Ovviamente questo criterio non ha nulla a che vedere con la sequenza dei contenuti di Eraclito, in quanto si tratta di un *criterio puramente estrinseco*, che non è utile (e probabilmente neppure voleva esserlo; ricordiamo che Diels ha compilato la raccolta dei frammenti dei presocratici per i suoi studenti) a individuare e comprendere i nessi logici del pensiero eracliteo.

Ora, se non è possibile ricostruire la linea costitutiva generale del sistema filosofico di Eraclito, alcuni studiosi hanno pensato che fosse possibile un raggruppamento dei frammenti sulla base dei temi affrontati da Eraclito, e dei loro nessi.

Su questa base, essi hanno proposto delle nuove raccolte. Prima di tutto, ricordiamo la raccolta di *Frammenti* di Miroslav Marcovich, uscita in inglese nel 1967, in italiano nel 1978. Poi, le *Testimonianze e imitazioni*, raccolte, tradotte e commentate da R. Mondolfo e L. Taran (1972), opera che amplia notevolmente il Diels-Kranz. Infine, segnaliamo l'opera di un autore franco-russo, Serge Mouraviev, che sta completando una raccolta del tutto nuova e imponente delle testimonianze e dei frammenti dal titolo *Heraclitea*, prevista in cinque volumi, la cui pubblicazione è iniziata nel 1999. Questo per mostrare tutta la difficoltà di una raccolta di frammenti eraclitei, compito arduo in cui gli studiosi sono a tutt'oggi impegnati.

Eraclito nasce a Efeso (città dell'Asia minore, l'attuale Turchia, un po' sotto Colofone), verso il 540 a.C., da una famiglia benestante. Come si diceva in precedenza, possediamo più di un centinaio di frammenti di Eraclito, con i quali non possiamo in nessun modo ricostruire il sistema di pensiero da lui elaborato, e che egli ha pubblicato o in forma aforistica, o in forma di trattato, più o meno sistematico (non sappiamo neppure questo), in un libro dal titolo *Sulla natura*.

Eraclito fu famoso nell'antichità per la sua 'oscurità professionale', il che complica ulteriormente la comprensione del suo pensiero, come vedremo nell'analisi di alcuni suoi frammenti. Lo stesso Socrate, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (*Vite*

*dei filosofi* II, 22), non poteva comprendere neppure la metà delle cose scritte da Eraclito; Timone di Fliunte, satirico scettico del III secolo avanti Cristo, lo chiama 'enigmatico'. Cicerone 'obscurus'.

Il pensiero di Eraclito è caratterizzato da un'originalità, di cui si vanta; ma va detto che egli fu soprattutto un *physikos*, continuando in questo senso una tradizione iniziata prima di lui.

La prima cosa da osservare è che Eraclito dispregiò i suoi predecessori:

Diogene Laerzio, (IX, 1), **22 B 40 DK**, p. 351 tr. it.:

«Il sapere molte cose...Ecateo».

Secondo Eraclito, non si arriva a una conoscenza che a prezzo di grandi sforzi e attraverso uno straordinario talento, perché, come afferma in un altro celebre frammento (Temistio = **22 B 123 DK**, p. 369 tr. it.) «la natura ama nascondersi».

Malgrado, però, il suo dispregio, Eraclito ha seguito i suoi predecessori. Come i Milesi, infatti, egli ha supposto che l'universo fosse un *kosmos* ordinato e unificato, *kosmos* che egli ha cercato di descrivere e di spiegare.

All'inizio del suo libro sulla natura, Eraclito dichiara:

Sesto Empirico (*Contro i matematici*, VII, 132), **22 B 1 DK**, p. 341 tr. it.):

«Di questo *logos* (la traduzione italiana «né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne» è sbagliata: sostituire con «sia prima di averlo ascoltato, sia dopo averlo ascoltato la prima volta»; la traduzione «e anche se tutte le cose... » è sbagliata; sostituire con «infatti, anche se tutte le cose... »)...ciò che fanno dormendo».

Il celebre *logos* di Eraclito, in relazione al quale possediamo la metà dei frammenti (una cinquantina) è, nello stesso tempo, il discorso di Eraclito, cioè quello che lui dirà, e la legge secondo cui 'tutto diviene', cioè la legge che regola l'universo. Vediamo qui due dei significati del termine *logos* di cui abbiamo parlato all'inizio del corso. Questo significa che il libro di Eraclito, come quello dei Milesi, fornirà una spiegazione ragionata della *physis*, la natura. L'uomo dovrebbe cercare di apprendere la coerenza soggiacente delle cose, quale si esprime nel *Logos*.

La spiegazione non ignora i dettagli—Eraclito per esempio ha proposto un'astronomia che compete con quella di Anassimandro (da notare che è appena stato trovato un papiro a Ossirinco, città greca fondata sul Nilo, in cui si trova un nuovo pezzetto dell'astronomia di Eraclito). Le spiegazioni si basano su un *principio regolatore*, che Eraclito ha identificato con il fuoco:

Plutarco (*de E apud Delphum*, 8), **22 B 90 DK**, p. 363 tr. it.

«Tutte le cose...con le merci».

Il fuoco regola gli eventi naturali secondo delle leggi determinate. Esso è la forma-archetipo della materia. L'ordine del cosmo preso come un tutto può essere descritto come un fuoco le cui parti che si spengono sono equivalenti a quelle che si accendono: non tutte le parti bruciano, cioè, nello stesso tempo. L'idea è che il fuoco cosmico 'si scambia' in mare, o in terra, come l'oro si scambia in merci e viceversa.

Troviamo poi in Eraclito anche gli interessi dei pitagorici. Anch'egli infatti ha riflettuto sulla *natura dell'anima*:

Plutarco (*Contro Colote*), **22 B 101 DK**, p. 365 tr. it. : «ho investigato me stesso», ho fatto cioè di me l'oggetto delle mie ricerche.

Questa impresa risulta alquanto difficile poiché, come dice in un altro frammento: Diogene Laerzio (IX, 7), **22 B 45 DK**, p. 351 tr. it.:

«I confini dell'anima...così profondo è il suo *logos*»

Questo passo è abbastanza difficile da capire, ma probabilmente non va interpretato in termini della coscienza di sé. Un'interpretazione proposta è la seguente. Eraclito pensava che l'anima, fatta di fuoco, può spostarsi, secondo i bisogni, in tutte le parti del corpo: per questo motivo, ha dei limiti che non possono essere raggiunti<sup>1</sup>. Inoltre, per Eraclito, essa è una parte del fuoco cosmico che, come abbiamo visto, è l'elemento e principio regolatore del cosmo. Essa quindi, in relazione ad un solo individuo, è evidentemente molto più vasta.

Nonostante sia impossibile arrivare ai confini dell'anima, a causa della profondità del suo *logos* (che possiamo intendere come senso, ragione, oppure essenza), si possono però fare su questa strada dei progressi:

Ario Didimo (presso Eusebio, *Preparazione evangelica*, XV, xx, 2), **22 B 12 DK**, p. 345 tr. it., riporta un frammento di Eraclito che dice:

«a chi discende nello *stesso* fiume sopraggiungono acque sempre nuove. E anche le anime esalano dalle *sostanze umide* (non dalle acque, come traduce il nostro testo)».

L'anima si caratterizza come una specie di vapore: essa cioè è, come abbiamo visto, fuoco, ma è generata dall'umido, e si rinnova traendo nutrimento dalle esalazioni—dall'aria che respira, dall'alimento che cuoce grazie al calore dello stomaco. Malgrado questo costante cambiamento, conserva la propria identità, alla stessa maniera in cui un fiume non perde la propria identità, sebbene sia formato da acque sempre differenti.

Associate alla psicologia, troviamo in Eraclito delle *riflessioni sulla morte e l'al di là*:

Clemente Alessandrino (*Stromata* IV, xxii, 144.3), **22 B 27 DK**, p. 349 tr. it.:

«dopo la morte...neppure immaginano».

In questo frammento possiamo trovare una spiegazione alternativa a quella che ho dato in precedenza a proposito della profondità del *logos* dell'anima (che in questo caso avrebbe il senso dell'*essenza dell'anima*). La spiegazione precedente riguardava il fatto che l'anima, essendo solo una parte del fuoco cosmico, si estende al di là dell'individuo. A partire, invece, da questo frammento, possiamo pensare che il *logos* dell'anima si estende al nostro stato *post-mortem*. Nella prima interpretazione si trattava di oltrepassamento dei limiti spaziali (la mia anima è in tutto il mio corpo e al di là del mio corpo); qui di oltrepassamento di limiti temporali (la mia anima esiste al di là della sua incarnazione qui e ora nel mio corpo. In questo caso si prospetterebbe una sorta di immortalità dell'anima *individuale*).

Aggiungiamo che questo *logos* comporta un codice di condotta anche per la nostra vita terrena:

Stobeo (*Antologia* III, I, 179), **22 B 114 DK**, p. 367 tr. it.

«Quando uno vuole...su esse».

In questo frammento si nota una sorta di prescrizione morale, che invita a rispettare una legge comune. Tutte le leggi umane, infatti, ci dice Eraclito, sono alimentate da una legge divina universale e sono in accordo, possiamo dire, con il *Logos*, ciò che costituisce il fondamento, l'ordine e la ragione dell'universo. In che modo le leggi umane 'si nutrono', sono alimentate dalla legge divina? Attraverso la saggezza e

---

<sup>1</sup> Si tratta di un'interpretazione 'fisicista', proposta da Kirk, Raven e Schofield, *Les philosophes présocratiques* cit., p. 217-218. A questa interpretazione si oppone quella di Reale, pp. 80-82. Vedremo tra breve un'altra interpretazione.

l'intelligenza di coloro che, come Eraclito, hanno compreso la vera relazione che esiste tra gli uomini e il mondo.

Come Senofane, Eraclito *ha parlato degli dei*, e come Senofane egli si è espresso in maniera insolita:

Clemente d'Alessandria (*Stromata* V, xiv, 115.1), **22 B 32 DK**, p. 349 tr. it:

«L'uno...Zeus»

La divinità eraclitea, che in alcuni frammenti sembra identificarsi con il fuoco, elemento cosmico, e con il *Logos*, (che abbiamo visto via via identificarsi con il fondamento del discorso di Eraclito, del cosmo, dell'anima), nonostante il fatto che essa possieda la maestà e il potere di Zeus, di fatto si costituisce come divinità completamente differente dalle divinità tradizionali. Anche qui, sembra di intravedere una critica allo Zeus antropomorfo; altrove Eraclito dice che 'Dio è la sola cosa che è totalmente saggia'. Il fuoco e il *Logos* stesso sembrano corrispondere a questa saggia entità, dotata di una visione di insieme. Ritornano qui i motivi senofanei.

Infine, anche Eraclito, come Alcmeone e Senofane presenta alcune riflessioni sulla *teoria della conoscenza*:

**testi:**

Origene, (*Contro Celso*, VI, 12), **22 B 78 DK**, p. 361 tr.it.

Ippolito, (*Confutazione di tutte le eresie*, IX, 9, 5), **22 B 55 DK**, p. 353 tr. it.

Sesto Empirico (*Contro i matematici*, VII, 126), **22 B 107**, p. 367 tr. it.

(1) **22 B 78 DK**, p. 361 tr.it.: «il carattere umano ('natura', come traduce il nostro testo, non c'è nel testo; *ethos* significa piuttosto 'carattere', 'caratteristica')...le ha».

Il sapere appartiene alla divinità e non all'uomo poiché, come sappiamo, la natura ama nascondersi.

Tuttavia, il sapere non è impossibile, a patto che ci si avvicini alla natura attraverso un cammino appropriato:

(2) **22 B 55 DK**, p. 353 tr. it.: «io preferisco...conoscenza».

Il passo è di difficile interpretazione, a causa del termine greco *mathesis*, che può voler dire 'conoscenza', 'apprendimento'; sembra comunque che qui Eraclito dia una valutazione positiva della conoscenza attraverso i sensi (vista e udito), anche se, questi stessi sensi, possono essere usati male:

(3) **22 B 107**, p. 367 tr. it. «cattivi testimoni...anime barbare»

Qui probabilmente Eraclito vuol dire che non bisogna fidarsi delle osservazioni empiriche, a meno che esse non si basino sull'intelletto e la ragione.

#### *Originalità del pensiero eracliteo*

Fino ad ora, il pensiero eracliteo non ci colpisce particolarmente. In effetti, malgrado il disprezzo mostrato per i suoi predecessori, Eraclito sembra aver seguito il percorso da loro tracciato; e malgrado alcune novità di dettaglio, non sembra che in materia cosmologica, psicologica, teologica ed epistemologica, Eraclito mostri una grande originalità, salvo per quel che riguarda il suo stile, accurato, criptico e aforistico, cosa che una traduzione non può pienamente mostrare.

Vi sono però tre tesi, tre dottrine, in cui Eraclito mostra grande originalità, e che di fatto costituiscono il cuore del suo pensiero.

(1) *negazione di un'origine dell'universo:*

a differenza dei suoi predecessori, Eraclito non ha sviluppato una teoria dell'origine dell'universo; al contrario, egli ha negato la possibilità di una cosmogonia.

Clemente d'Alessandria (*Stromata* V, xiv, 104.1), **22 B 30 DK**, p. 349 tr. it.: «questo *kosmos* (la traduzione italiana presenta 'ordine', ma altri studiosi traducono con 'cosmo')...si spegne».

L'universo, che vediamo qui chiaramente identificarsi con il fuoco, che è il suo principio materiale, non ha alcuna origine; è eterno, senza inizio—nessuno, né uomo né dio, l'ha prodotto. Si tratta di una tesi totalmente nuova, e che probabilmente ha colpito i contemporanei di Eraclito, per i quali, come sappiamo, il primo compito della scienza della natura era precisamente quello di spiegare l'origine del cosmo. Purtroppo, i frammenti eraclitei in nostro possesso non ci forniscono alcun'indicazione sulla giustificazione fornita dal filosofo a sostegno di questa dottrina.

(2) la dottrina più conosciuta di Eraclito: *panta chorei kai ouden menei* (tutto scorre e niente permane):

Platone, *Cratilo*, 402 a: «Eraclito afferma—non è vero?—che tutto scorre e nulla permane, e, paragonando le cose a una corrente di un fiume, afferma che non ci si può immergere due volte nello stesso fiume».

Questa frase, che ha reso Eraclito famosissimo, viene spiegata in maniera chiara in un frammento di Tzetzes, bizantino autore di un commento all'*Iliade*: **22 B 126 DK**, p. 371 tr. it.: «Le cose fredde si riscaldano...si inumidiscono».

Un'altra immagine simbolica che si associa a questi fenomeni è quella della bevanda 'ciceone' (una bevanda associata ai misteri eleusini, fatta di tanti ingredienti, orzo, miele, vino, acqua, segale, formaggio, ecc.) menzionata da Teofrasto nel frammento **125 DK** (sempre a p. 371 della nostra traduzione italiana), che se non è agitata, si 'risolve', cioè si decompone, nei suoi elementi. L'idea di Eraclito che sta dietro a queste immagini è che ogni cosa cambia senza interruzione, ma che il cambiamento non è né fortuito né pericoloso. Al contrario, questo 'ciceone', per usare l'espressione di Teofrasto, cesserebbe di esistere se non lo 'si agitatesse' più (così come il fiume cesserebbe di esistere se non fosse continuamente alimentato dalle acque): l'agitazione, il cambiamento continuo, gli sono essenziali, nel senso che senza di essi, cesserebbe di esistere. E così per tutte le cose. Ogni cosa, insomma, è costituita da una mescolanza di elementi: lo stesso universo si mostra agli occhi del filosofo come una mescolanza eterna, il Fuoco divino, in continuo movimento, accensione, spegnimento.

(3) la terza tesi afferma l'unità degli opposti. Questa tesi è strettamente collegata alla seconda:

[Plutarco], *Consolazione a Apollone*, 10, *Moralia* 106e, **22 B 88 DK**, p. 363 tr. it.:

«La stessa cosa...sono queste».

La seconda frase del frammento spiega la prima (notiamo il 'perché' esplicativo): è precisamente perché cambia costantemente (e perché ogni cambiamento si realizza tra gli opposti) che una cosa, qualunque essa sia, dev'essere composta da elementi contrari e opposti. Il ragionamento è quindi il seguente:

- 1) ogni cosa cambia costantemente;
- 2) ogni cambiamento si realizza tra opposti
- 3) quindi: ogni cosa è composta di opposti.

Eraclito illustra questa tesi per mezzo di una serie di osservazioni quotidiane: il giorno e la notte non costituiscono che un solo fenomeno; l'inizio e la fine di un anello si confondono; il cammino che sale e quello che scende sono uno e lo stesso (cf. **22 B 60 DK**, p. 355 tr. it.).

Inoltre, l'unità degli opposti va compresa come qualcosa di dinamico:

Origene, *Contro Celso*, VI, 42, **22 B 80 DK**, p. 361 tr. it.:

«bisogna sapere...e necessità».

La guerra significa tensione interna delle cose, unione dinamica degli opposti, che un'analisi sottile (quella di Eraclito) trova ovunque nel mondo naturale: ma si tratta di una guerra e di una discordia giuste (la giustizia è contesa, o forse la contesa è giustizia, dice Eraclito), senza le quali nessuna cosa esisterebbe.

Ippolito (come sappiamo, una delle fonti principali per i frammenti dei presocratici), ha conservato un frammento che esprime, ci assicura, il cuore della filosofia eraclitea:

Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, IX, X, 8, **22 B 67 DK**, p. 357 tr. it.:

«Il Dio è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame (nella nostra traduzione italiana le parole tra parentesi (vd. testo greco a fronte) non sono tradotte, probabilmente perché si tratta di un commento di Ippolito: 'tutti i contrari, questo è quello che vuol dire'). Egli subisce mutazioni come il fuoco (una lezione migliore non presenta 'fuoco', ma 'olio di oliva'), quando si mescola con gli aromi, ed è chiamato secondo l'aroma di ciascuno».

Ai tempi di Eraclito, gli unguenti si preparavano impregnando una base d'olio (per questo è più sensato introdurre il termine 'olio' piuttosto che 'fuoco'; probabilmente 'fuoco' è stato introdotto per il fatto che esso è principio delle cose) con una mescolanza di spezie differenti: e si dava agli unguenti un nome differente a seconda dei profumi che le spezie sprigionavano—ma in fondo non vi era che una cosa unica e unificante, l'olio. Nella stessa maniera, secondo Eraclito, diamo nomi distinti ai differenti fenomeni che osserviamo, in funzione dei caratteri opposti che essi esibiscono. Ma al di qua di questa pluralità contraddittoria e sempre in movimento, si trova un'unità fondamentale che si identifica al Fuoco Divino.

L'universo eracliteo si presenta a noi in tutta la sua molteplicità e contrarietà; vi si osserva un'eterna lotta, spietata. Tuttavia, è questa lotta che garantisce alle cose la loro esistenza; la coesistenza fatta di conflitti conserva le nature e le identità delle cose, che si realizza secondo delle leggi giuste e determinate. Si tratta di una visione fondata su un'analisi razionale (il *Logos*), basata su un empirismo scrupoloso e che un'anima non barbara controlla.

#### *Interpretazione di Reale (pp. 72-77):*

Reale insiste molto sul flusso perpetuo di tutte le cose ((2)) e sulla tesi dell'unità degli opposti ((3)), facendo intendere che l'unità delle cose è solo apparente, mentre in realtà esse sono mutamento continuo. A mio parere perde di vista, ignorandoli, quei frammenti in cui Eraclito sembra sottolineare che, al di là degli opposti in perenne mutamento, c'è un sostrato permanente. Indicativo è il trattamento del frammento **B 67** che abbiamo appena considerato: egli ne riporta solo la prima parte («Il Dio è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame»), omettendo invece quella dell' 'olio aromatizzato'. In questo modo arriva alla concezione, a mio avviso errata, secondo cui il Dio consiste 'solamente' nell'unità degli opposti.

## *Gli Eleati*

### **Parmenide**

#### **Bibliografia supplementare:**

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982<sup>2</sup>, pp. 155-230

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 257-281

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 31-41

B. Cassin, *Parménide: Sur la nature ou sur l'étant*, Parigi 1998

L'alleanza tra ragione e sensi, che aveva permesso ai *pysikoi* di sviluppare le prime indagini sulla natura, era destinata a spezzarsi, a totale vantaggio della ragione. Quest'ultima rivendica il primo posto, svalORIZZANDO il contributo dei sensi alla conoscenza, in quanto i sensi vengono considerati inaffidabili. L'iniziatore di questa filosofia è Parmenide, nato ad Elea all'inizio del V secolo, in sud Italia (l'odierna Ascea, vicino a Salerno). Sia in filosofia, sia in politica, Parmenide esercitò una forte influenza. Plutarco (*Contro Colote*, 1126 A-B), **28 A 12 DK**, p. 457 tr. it., afferma:

«Parmenide ordinò la sua patria con leggi eccellenti...leggi di Parmenide».

Parmenide ha scritto un poema in versi esametri, probabilmente abbastanza corto (probabilmente 200 versi), di cui ci rimangono parecchi frammenti, riportati principalmente da Sesto Empirico e da Simplicio, nei suoi commentari alla *Fisica* e al *De caelo* di Aristotele. Simplicio ne riporta grandi estratti a causa del fatto, come dice egli stesso, 'della rarità del trattato'. In altre parole, Simplicio decide di riportare ampie parti del trattato perché diviene sempre più difficile reperirlo.

Il poema si divide in tre parti:

- (1) un proemio allegorico, che presenta il viaggio di Parmenide (quasi su modello omerico del viaggio di Ulisse), che viene condotto al cospetto della 'dea', non meglio identificata, che rivela a Parmenide tutto ciò che si deve sapere, cioè, in pratica, il pensiero filosofico di Parmenide;
- (2) una parte 'metafisica' (letteralmente, che va oltre la fisica), che descrive 'la via della Verità' e presenta il cuore della filosofia di Parmenide;
- (3) infine, una parte 'fisica' in cui Parmenide offre una teoria della natura (come i suoi predecessori). Gli studiosi si sono chiesti perché Parmenide, pur sconfessando questa indagine (che egli chiama 'via dell'opinione', del tutto inaffidabile perché basata sui sensi), la persegua. Non è stata trovata una risposta soddisfacente: quella di Reale (p. 127-130), che pensa che Parmenide, pur sconfessando la *doxa* come fallace opinione dei mortali, conceda comunque una certa validità ai sensi (su cui si baserebbe la fisica di Parmenide) è una forzatura che si basa su alcune affermazioni poco chiare di Parmenide, ignorandone invece altre molto più decise ed evidenti.

(3) iniziamo quindi dalla parte fisica. Essa, di cui possediamo qualche frammento, conteneva delle notevoli osservazioni, soprattutto per quello che riguarda l'astronomia. Parmenide fu il primo pensatore a sostenere che la terra ha forma sferica; sostenne che la luna era illuminata dal sole; scoprì che la stella del mattino e la stella della sera non costituivano che un solo corpo celeste, il pianeta Venere.

Parlò del fatto che i mortali hanno distinto due forme sensibili opposte, luce e notte, che si infiltrano in tutte le cose. Parmenide, come mostrano altri frammenti, fece evidentemente un uso sistematico della luce e della notte nella sua spiegazione del mondo.

Ma l'aspetto più interessante di questa parte della sua opera si trova nel giudizio che Parmenide pronuncia su di essa, inequivocabilmente (pace Reale) negativo:

*testi:*

**28 B 1, vv. 28-32 DK** (Simplicio *Commentario al de caelo*, 557, 25-558, 2) p. 481 tr. it.:

«Bisogna che tu tutto apprenda...come le cose che appaiono bisognava che nella loro apparenza (non: 'veramente', come traduce il nostro testo) fossero, essendo tutte in ogni senso»

Questo passo si trova alla fine de Proemio, ed è la dea che parla: per una ragione misteriosa (di cui troviamo più tardi una spiegazione, per quanto insoddisfacente, vedi *infra*), Parmenide deve apprendere tutto: sia la 'via della Verità' (di cui parleremo tra breve, che è la sola via vera e certa), sia le opinioni dei mortali, che sono inaffidabili.

Ora, le opinioni dei mortali sono inequivocabilmente quelle che riguardano la Fisica:

28 B 8 50-59 DK (Simplicio, *Commentario alla Fisica*), pp. 493-495 tr. it.

«Qui pongo termine al discorso (alla riga 52 sostituire 'seducente' con 'ingannatore'; alla riga 53 sostituire 'l'unità delle quali per loro non è necessaria' con 'mentre non bisogna nominarne nemmeno una)...densa e pesante».

Questo passo è davvero sorprendente. Anche qui è la dea che parla, e spiega che, conclusa la spiegazione della 'via della Verità', adesso passa a quella dell'opinione dei mortali, via ingannatrice. E' il passo di transizione tra la descrizione della 'via della Verità' e 'la via dell'Opinione'. La via della Verità è quella della certezza, che si distingue chiaramente da quella dell'Opinione, giudicata 'ingannatrice'. Quella dell'Opinione è quella della fisica: vengono infatti distinte le due forme sensibili della luce e del giorno, su cui si basa la Fisica descritta da Parmenide. Da notare che egli afferma che «i mortali hanno stabilito di dar nome due forme, mentre non bisognava nominarne neppure una»; per Parmenide questa distinzione è del tutto arbitraria, addirittura falsa. Eppure, su questa distinzione stabilisce la sua astronomia.

I lettori del poema, impressionati da questa dichiarazione di Parmenide, non ci hanno creduto: perché mai Parmenide avrebbe dovuto raccontare una lunga storia sulla natura, storia che include delle novità e delle nuove verità, se avesse veramente creduto che si tratta di una storia falsa? Hanno per ciò avanzato un'ipotesi: forse bisogna ammettere che la terza parte del poema presenta anch'essa il pensiero di Parmenide, cioè una verità, sebbene più debole (solo verosimile) rispetto a quella, più forte, della seconda parte (questa è, come abbiamo visto, l'interpretazione di Giovanni Reale, ma non solo). Tuttavia, tale interpretazione va decisamente rifiutata: Parmenide ci assicura con decisione che la via dell'Opinione è falsa, e ci spiega anche perché egli l'ha comunque descritta:

28 B 8 DK, vv. 60-62, p. 495 tr. it. (si tratta della conclusione del passo che abbiamo appena considerato):

«Questo ordinamento del mondo, in tutta la sua totale apparenza (e non 'veritiero in tutto', come traduce il nostro testo) compiutamente ti espongo, così che nessuna

convinzione dei mortali potrà superarti (e non ‘fuorviarti’, come traduce il nostro testo)».

Anche se la spiegazione che ci fornisce non è pienamente soddisfacente, quello che Parmenide dice è: nonostante il fatto che la via dell’Opinione sia fallace, la dea istruirà Parmenide fornendogli la versione più plausibile, affinché Parmenide non si faccia superare da altri mortali, più fallaci ancora.

Inoltre, si deve sottolineare che la falsità della ‘via dell’Opinione’ deriva direttamente dalle idee che Parmenide presenta nella parte centrale del suo poema, che riguarda ‘la via della Verità’. Ma prima di affrontare questa via, due parole sul Proemio.

(1) Il *proemio* (la primissima parte del trattato), viene riportato da Sesto Empirico (VII 111) **28 B 1 DK**, pp. 479-481:

«Le cavalle...essendo tutte in ogni senso» (gli ultimi versi li abbiamo già commentati).

Dalla traduzione italiana (che ovviamente non può ricalcare i versi in greco), potete già vedere il tenore del viaggio di Parmenide: allegorico, eroico (è stato paragonato al viaggio di Ulisse), iniziatico. Quello che però è interessante considerare è che questo proemio, seppur intessuto di allegorie e espressioni iniziatiche, è stato interpretato dagli antichi, a cominciare da Sesto che riporta il passo, in chiave razionalistica.

Sesto interpreta il viaggio di Parmenide come una progressiva liberazione dalle pulsioni e dai sensi (buio) verso la ragione (luce). Vediamo alcuni elementi allegorici ‘tradotti’ nell’interpretazione razionalistica di Parmenide:

- 1) le cavalle che lo portano = pulsioni irrazionali dell’anima
- 2) la via che dice molte cose e che appartiene alla divinità = viaggio secondo la teoria filosofica, che conduce alla conoscenza di tutte le cose
- 3) le fanciulle che indicano la via = sono le sensazioni, delle quali presenta in modo oscuro l’udito; infatti
- 4) i cerchi rotanti = le orecchie, grazie a cui si riceve il ‘sibilo acuto’, cioè il suono
- 5) le fanciulle figlie del sole = sono invece la vista, altra sensazione; esse infatti abbandonano la dimora della notte andando verso la luce
- 6) La giustizia, che punisce e che tiene le chiavi che aprono e chiudono = si tratta dell’intelligenza, che rende solide le apprensioni delle cose.

Si tratta quindi di un viaggio verso la ragione, in cui le pulsioni e le sensazioni fanno viaggiare Parmenide lungo il tragitto della filosofia. Nell’interpretazione di Sesto Empirico di questo viaggio, non sembra però che Parmenide sconfessi completamente i sensi, i quali, anzi, sembrano funzionali al raggiungimento della ragione.

Arrivato al cospetto della dea, Parmenide viene istruito su tutto, e innanzitutto sulla Verità ben rotonda e solita.

(2) La via della Verità

*Testi:*

Proclo (*Commentario al Timeo* I, 345), **28 B 2 DK**, p. 483 tr. it.:

«Ora, ti dirò...accessibile (non: ‘fattibile’, come traduce il nostro testo)».

Parmenide afferma che vi sono solamente due vie di ricerca concepibili: per ora diciamo genericamente che una è la via dell'essere, la sola percorribile; l'altra, quella del non-essere, impercorribile; infatti, ciò che non è, è impensabile e inesprimibile.

A queste due vie se ne aggiunge una terza:

Simplicio, (*Commentario alla Fisica*, 117, 10-13), **28 B 6 DK**, p. 485 tr. it.:

«E' necessario il dire e il pensare che l'ente (o l'essere, come traduce il nostro testo) sia...e non la medesima cosa».

In questo passo vengono riprese le due vie, quella dell'essere e quella del non-essere; se ne aggiunge una terza, quella dei mortali, che è una mescolanza di essere e non-essere. Vedremo che è la via dell'Opinione, quella che qui abbiamo considerato per prima; essa viene esclusa per ragioni di carattere logico.

Ora bisogna considerare con attenzione questi due frammenti, per cercare di comprendere che cosa vuol dire Parmenide. Avverto già da ora che la cripticità e l'oscurità dei suoi versi ha dato luogo a interpretazioni contrastanti.

(a) la prima cosa da osservare è che Parmenide parla di *vie di ricerca*: lo abbiamo visto nel frammento 2 a proposito dell' 'è' e del 'non-è'; e nel frammento 6 (dove la dea dice a Parmenide di tenersi alla larga sia dalla via di ricerca sul 'non-è', sia da quella dei mortali, che mescolano essere e non-essere).

Quando quindi si intraprende una ricerca, si possono *concepire* (vedi frammento 2) tre vie lungo le quali dirigere i propri studi. Però Parmenide ci assicura che non vi è che una sola via che può *in verità* essere seguita. Quindi, se si fanno delle ricerche, ci si può dirigere solo verso la prima via. Ma che cos'è una via di ricerca? Come caratterizzare in maniera più precisa le tre vie che Parmenide ci prospetta, e perché, secondo Parmenide, siamo obbligati a seguire la prima delle tre vie?

(b) il problema di base è che bisogna cercare di capire *a che cosa Parmenide pensa quando parla di essere e non essere*. Riconsideriamo i frammenti in cui parla di essere/non essere:

**Frammento 2, 3-5:**

«La prima via (che enuncia) che è, e che non è possibile non essere  
è il cammino della persuasione, infatti segue la verità;  
l'altra che non è, e che è necessario che non sia»

**Frammento 6, 1:**

«E' necessario il dire e il pensare che l'ente sia: infatti l'essere è  
ma il niente (= non ente) non è»

A ciò aggiungiamo l'inizio del frammento 8, che analizzeremo tra più tardi, e che fornisce una serie di caratteristiche di questo non meglio identificato 'essere':

**Frammento 8, 1-2:**

« solo ancora resta il racconto della via:  
che è».

Parmenide prospetta quindi due vie (le sole concepibili), più una terza (quella dei mortali), in realtà non concepibile, ma frutto di errore e mancanza di lucidità:

- 1) l'ente (o l'essere) è, e non è possibile che non sia;
- 2) il non'ente (o non-essere) è, ed è necessario che non sia;
- 3) (via dei mortali, che possiamo estrarre da ciò che dice Parmenide): l'ente (o l'essere) non è, il non-ente (o il non-essere) è.

Diciamo grosso modo che tre sono le interpretazioni che sono state date dagli interpreti e studiosi antichi e moderni:

- a) (cf. per esempio interpretazione Reale): Parmenide parla *dell'essere come puro positivo* scervo di ogni negatività e del *non-essere come il puro negativo*, assolutamente contraddittorio rispetto all'essere. Questa interpretazione per ora non risulta chiara; però essa, come vedremo più tardi, può fare riferimento ad un essere puro e perfetto, al di là delle continue variazioni e cambiamenti che i *physikoi* hanno variamente teorizzato: una sorta di *vero cosmo* al di là di quell'universo apparente, percorso da essere e non essere, teorizzato dai *physikoi*.
- b) Parmenide sembra usare indifferentemente l'infinito (l'essere) e il participio (ciò che è). Parmenide in realtà parla di ciò che è nel senso di ciò che esiste (questa è un'interpretazione che trova adepti sia tra gli antichi, sia tra i contemporanei). Parlare di tutto ciò che esiste significa individuare quei tratti caratteristici ed essenziali che caratterizzano un'entità *in quanto esistente* (indipendentemente dai caratteri fisici, che sono visti come contraddittori perché soggetti al divenire): in tal senso, Parmenide sarebbe il precursore dell'ontologia aristotelica. Nel libro *Gamma* della *Metafisica*, infatti, Aristotele afferma che 'vi è una scienza dell'ente in quanto ente, e delle sue proprietà essenziali', proprietà che sono universali, cioè applicabili ad ogni cosa che esiste. Per esempio: un cavallo, un cane, un gatto, possono essere considerati *in quanto* cavallo, cane, gatto, e come tali, saranno oggetto della zoologia; ma possono essere considerati anche *in quanto enti*, e come tali caratterizzati da proprietà potremmo dire, logiche, oggetto dell'*ontologia*: un gatto è *un'unità* e non una *molteplicità*, è *identico* a se stesso ma *diverso* da un cane, ecc.
- c) Una versione un po' più caratterizzata è quella anglosassone (cf. per esempio Barnes), secondo cui, cioè, ciò che è è *ciò che esiste*, ma limitatamente agli oggetti di indagine, cioè *agli oggetti scientifici*, agli oggetti concepibili e oggetto di conoscenza scientifica. Questa posizione è giustificata dall'insistenza, da parte di Parmenide, *sulle vie di ricerca*, le sole concepibili.

Proviamo allora ad applicare quest'ultima teoria alle tre vie di Parmenide.

Quando si intraprende una ricerca su un qualsiasi oggetto—le api, per esempio, o gli astri—possiamo seguire la via della *posizione di esistenza*, la via del 'che è'. Possiamo cioè presupporre senza nessun tipo di giustificazione che gli oggetti delle nostre ricerche esistono, che *ci sono* api e comete. Altrimenti possiamo seguire la seconda via, evidentemente paradossale, quella del 'che non è', facendo l'ipotesi che le api e le comete *non esistono*. Infine, possiamo prendere la via dei famosi 'uomini a due teste', in cui supporremo che il soggetto *esiste e non esiste*, che ci sono e non ci sono api e comete. Queste sono tutte le possibilità di ricerca individuate da Parmenide.

*La terza via*, quella dell'essere e del non essere, deve sembrare strana, addirittura contraddittoria. Parmenide tuttavia indica che una tale possibilità esprima la supposizione più generale che si fa prima di mettersi a fare ricerca seria; una supposizione che, in particolare, era quella degli uomini che studiarono la natura per primi. In che senso, questi ultimi hanno intrapreso la via dell'essere e del non essere? Perché, come ormai sappiamo, hanno considerato la natura come insieme di fenomeni in continuo cambiamento, sia di proprietà, sia di nascita e morte. Per esempio, hanno considerato le comete come esistenti ad aprile ma inesistenti in maggio (perché non si mostrano). E' dall'insieme delle osservazioni dei *physikoi* che Parmenide trae una

conseguenza non voluta e paradossale: i *physikoi* hanno creduto che i loro oggetti di ricerca siano e non siano, esistano e non esistano.

*Perché eliminare due delle tre vie di ricerca?*

*La seconda via*, quella del non-essere, ci dice Parmenide, è un sentiero su cui nulla si apprende, perché, ci dice Parmenide, non è possibile né conoscere né esprimere ciò che non esiste (il non-ente). Inoltre, aggiunge Parmenide, ciò che non esiste non è pensabile, perché, afferma Parmenide in un altro frammento

Plotino (*Enneadi* V, 1, 8), **28 B 3 DK**, p. 483 tr. it.:

«Infatti è lo stesso (= la stessa cosa) che può essere pensata ed esistere».

Cioè, si possono pensare solo gli esseri che esistono.

Se le cose stanno così, non si può che pensare agli esseri che esistono: di conseguenza, le cose che non esistono non possono essere né ri-conosciute, e neppure menzionate, perché, per ri-conoscere e menzionare una cosa, si deve prima pensare ad essa. La via del non-essere, dunque, è esclusa: lungo questa via, non si può pensare, né si possono fare delle ricerche. Essa è dunque impraticabile.

L'argomento di Parmenide è abbastanza chiaro, ma a prima vista risulta poco convincente. Egli sostiene che noi non possiamo pensare che agli esseri: ma noi possiamo fornire dei contro-esempi a ciò che dice Parmenide. Possiamo pensare ad esseri fittizi, come Ulisse e la maga Circe; possiamo pensare ai liocorni, o ai cavalli volanti. Questi esseri non esistono, ma noi possiamo pensarci. Quindi?

Ma, a dire il vero, questa obiezione è un po' rapida: in generale, possiamo dire che le finzioni pongono dei problemi che si riferiscono alle vie presentate da Parmenide solo in modo relativo (per esempio: forse possiamo pensare ad esseri fittizi, ma in maniera non chiara, non articolata, non scientifica. Non possiamo, cioè, intraprendere una ricerca a loro riguardo). Quindi, per chiarire ciò che Parmenide vuol dire, è meglio considerare un esempio<sup>2</sup> estratto dalle scienze (ci ricordiamo, infatti, dell'insistenza di Parmenide sulle *vie di ricerca*).

Qualche anno fa, degli astronomi americani hanno supposto, fondandosi su dei fenomeni osservati, di aver scoperto, a fianco di Plutone, un altro pianeta, fino ad allora sconosciuto. Hanno chiamato questo pianeta Persefone, e hanno fatto delle congetture a proposito della sua grandezza, della sua velocità, della lunghezza del suo anno, ecc. Più tardi hanno scoperto che Persefone non esiste e non è mai esistita. I fenomeni osservati e che avevano condotto all'ipotesi dell'esistenza di un nuovo pianeta avevano altre cause e altre spiegazioni. Ora, la questione parmenidea è la seguente: prima di scoprire che Persefone non esiste, gli astronomi hanno pensato *veramente* a Persefone? Hanno parlato di Persefone? Forse no: non hanno pensato né parlato di Persefone, precisamente perché Persefone non esiste. Hanno certamente parlato *come se* questo pianeta *esistesse*: di fatto, però, non hanno parlato di Persefone, ma probabilmente dei fenomeni che hanno condotto ad ipotizzarne l'esistenza.

Questo esempio non è evocato come prova del fatto che Parmenide ha ragione; ma esso suggerisce che quello che noi chiamiamo il *Principio di Parmenide* (secondo cui si può pensare solo a ciò che esiste) non sia evidentemente falso. Si noti che alcuni

---

<sup>2</sup> L'esempio si trova in J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens* cit., p. 35.

filosofi, antichi e moderni, hanno seguito Parmenide su questa via: per esempio, Aristotele sostiene che l'oggetto di qualunque scienza deve esistere.

*Eliminazione della terza via, quella dei mortali:*

Parmenide sembra supporre che il suo principio, che aveva escluso la via del non-essere, escluda nella stessa maniera anche la terza via:

Infatti, a proposito della terza via, egli dichiara:

Platone, (*Sofista* 237 a), **28 B 7 DK**, p. 489 tr. it, versi 1-2:

«Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono! Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero».

La terza via, come abbiamo visto, ipotizza che gli oggetti di ricerca esistano e non esistano: essa quindi suppone che tali oggetti non esistano, ma l'argomento opposto alla seconda via ha mostrato che una tale supposizione è assurda.

Per valutare questo argomento, bisogna esaminare più in dettaglio quello che possiamo chiamare il *Principio di Parmenide*.

Tale principio afferma:

(1) se un ricercatore,  $x$ , pensa ad un oggetto,  $y$ , bisogna che  $y$  esista.

Per dare un senso a questo principio, bisogna aggiungere delle precisazioni temporali:

(1A) se  $x$  pensa, a un tempo  $t$ , a  $y$ , bisogna che  $y$  esista sempre

(1B) se  $x$  pensa, a un tempo  $t$ , a  $y$ , bisogna che  $y$  esista a un tempo  $t^3$

(1C) se  $x$  pensa, a un tempo  $t$ , a  $y$ , bisogna che  $y$  esista a un tempo qualunque.

Ora, per eliminare la via del non-essere, è sufficiente adottare la versione più debole del principio, cioè (1C): se, per pensare ad un oggetto in questo momento (per esempio, a Napoleone), è sufficiente che Napoleone sia esistito in un qualunque momento (diciamo, duecento anni fa), è comunque necessario che Napoleone ad un tempo sia esistito. Quindi, gli esseri che *non sono mai esistiti* non possono essere pensati.

Invece, per eliminare la terza via (quella della mescolanza essere/non essere), Parmenide è costretto ad adottare la via più forte, (1A), quella che dice che, per pensare ora a qualcosa, questo qualcosa deve esistere *sempre*. Infatti, nelle altre due versioni, l'esistenza eterna dell'oggetto non è richiesta, e quindi l'oggetto può esistere (a un tempo  $t$ , o a un tempo qualunque) e non esistere (a un altro tempo).

Ma, accettare le versione di Parmenide, cioè (1A), significa rinunciare a una serie di discipline, ed è per questo che i filosofi che hanno accettato il 'principio di Parmenide', ne hanno accettato la versione debole, cioè (1C). Se infatti accettassimo (1B), che pone come condizione l'esistenza dell'oggetto nel momento in cui il ricercatore lo pensa, dovremmo rinunciare alla storia passata (i protagonisti, infatti, sono morti); se invece accetto (1A), che pone come condizione l'esistenza eterna dell'oggetto di pensiero, debbo rinunciare alla 'studio di me stesso', perché io esisto ora, ma non esisterò sempre. Gli studiosi, quindi, accettano (1C): in questo modo non rinunciano alla 'via dell'opinione'.

Parmenide, invece, sceglie (1A); così facendo riduce drasticamente la ricerca agli esseri (o enti) eterni, che cioè esistono sempre.

*Questioni di metodo*

---

<sup>3</sup> In questo caso  $y$  deve esistere nel momento in cui  $x$  lo pensa.

**28 B 7**, versi 2-6 (Sesto Empirico, *M 7.111*), p. 489 tr. it.:

«Ma tu da questa via...ti è stata fornita».

Parmenide ci presenta qui una riflessione di metodo. E' grazie alla ragione che dobbiamo scartare le due vie, quella del non-essere e quella dell'opinione. In particolare, eliminando la terza, si è eliminata sprezzantemente l'*esperienza empirica* (l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba). Parmenide, o per meglio dire, la dea, esorta chiaramente a evitare qualunque percorso empirico, e ad affidarsi esclusivamente al giudizio della ragione (*logos*). Ma com'è possibile condurre ricerche 'esclusivamente razionali' sulle api o sulle comete? Non si può, in effetti,; e in effetti, Parmenide limita la ricerca agli esseri eterni.

### *L'essere di Parmenide*

Testo: **28 B 8 DK** (Simplicio, *Commentario alla fisica*, 145, 1-146, 25. versi di questo celeberrimo frammento sono citati da moltissimi altri autori), pp. 489-493 tr. it..

Nel suo poema, Parmenide non realizza quello che ha promesso: egli si limita a descrivere la via della verità, senza praticare egli stesso la scienza che auspica. Egli parte dal suo principio, secondo cui l'ente, oggetto di ricerca, esiste. Ma Parmenide si spinge oltre: cerca di determinare le altre proprietà che tale ente (= esistente), *in quanto esistente*, possiede. La descrizione della 'via della verità' in effetti, cerca di rispondere alla seguente domanda: se qualche cosa esiste, cosa possiamo dire di tale cosa, in quanto esistente? Ecco allora presentarsi una ricerca totalmente astratta, una ricerca metafisica in senso aristotelico: Aristotele, infatti, nel libro *Gamma* della *Metafisica*, ha definito la metafisica (senza nominarla, però: il termine è molto più tardo) come una ricerca sull'ente in quanto ente. Questo significa che Aristotele ha posto al cuore della filosofia la questione di Parmenide: quali sono le frontiere che limitano e determinano l'esistente?

La direzione a cui ci conduce il viaggio di Parmenide è inattesa: in effetti, malgrado il suo principio sembri riguardare tantissimi enti, di fatto le caratteristiche dell'ente che Parmenide deduce, sembrano di fatto limitare l'ente ad uno.

Se qualcosa esiste, si possono *dedurre* (e sottolineo dedurre, come vedremo tra poco nel frammento 8), le seguenti proposizioni:

leggere versi 1-5: «resta solo un racconto...senza fine».

La prima cosa da dire è che è difficile stabilire con esattezza tutte le caratteristiche dell'ente che Parmenide deduce: infatti, almeno due aggettivi presentano delle lezioni discordanti nelle fonti. Comunque sia, quello che possiamo ragionevolmente dire è:

(0) l'ente (o l'essere) è.

Da questo principio Parmenide deduce che:

- (1) esso non è mai stato generato e non sarà mai distrutto (v. 3: *agheneton* e *anolethron*; si noteranno le alfa privative, rese in italiano dal prefisso in-: in-generato e in- distruttibile)
- (2) esso è un tutto unificato e continuo (v. 4 *oulomeles*, che vuol dire, come traduce il nostro testo, 'un intero nel suo insieme'; al v. 5 Parmenide specifica che esso è un tutto 'unificato' e 'continuo')
- (3) non cambia né si muove (*atremes*, v. 4)

- (4) è completo e finito (il nostro testo traduce ‘senza’ fine, adottando una lezione discutibile; ne adottiamo un’altra (*oud’ateleston*), che invece vuol dire ‘non infinito’, cioè ‘finito’). Dobbiamo accettare questa lezione perché, ai versi 32-49, Parmenide dimostra che l’ente è completo e finito.

La struttura del ragionamento di Parmenide è quindi la seguente:

(0) l’ente è;

da ciò deduciamo

- (1) l’ente è ingenerato e incorruttibile (dimostrazione ai vv. 5-21)
- (2) l’ente è un tutto unificato e continuo (dimostrazione ai vv. 22-25)
- (3) l’ente è immobile (dimostrazione ai vv. 26-31)
- (4) l’ente è completo e finito (dimostrazione ai vv. 32-49).

Vediamo innanzitutto che, dall’uso esistenziale del verbo essere, si passa all’uso copulativo (è ingenerato, è incorruttibile, ecc.). Resta anche da capire qual è il riferimento del soggetto di queste proposizioni (esso; l’ente), cioè, di che essere Parmenide sta parlando. Dalle caratteristiche individuate da Parmenide, assolutamente necessarie, sembrerebbe emergere un essere che difficilmente si identifica con qualunque oggetto di ricerca; per molti studiosi, esso sembra identificarsi con la realtà del tutto, cosmica. D’altra parte, questa identificazione sembra andare contro la dichiarazione di Parmenide, secondo cui noi parliamo di enti oggetto di ricerca scientifica. Alcuni studiosi, insistendo su questo aspetto, pensano che Parmenide parli degli oggetti di ricerca scientifica.

Detto questo, passiamo alle deduzioni. In effetti, Parmenide deduce le proposizioni (1)-(4) in una cinquantina di versi difficili e condensati, in cui praticamente ogni parola dev’essere lungamente analizzata.

- (1) l’ente è ingenerato e incorruttibile : ci ritorneremo fra breve, perché questa è forse la deduzione più interessante.
- (2) Esso è un tutto unificato e continuo: qui non si capisce se Parmenide pensi a un tutto spaziale o temporale (‘tutto intero è pieno d’essere’). Quello che in ogni caso cerca di dimostrare, è che ciò che esiste è continuo, qualunque sia la dimensione che esso riveste. Il problema è il seguente: Parmenide vuole dimostrare che qualunque oggetto di ricerca debba essere caratterizzato da una continuità interna, oppure Parmenide pretende che la realtà nella sua interezza sia un continuo unico e solo?
- (3) Immobile: Parmenide dice che esso è costretto in limiti che costituiscono dei veri e propri legami, *poiché* nascita e morte (cioè, generazione e corruzione) sono state bandite (si tratta del primo argomento, che analizzeremo tra breve). Al di là del fatto che non si capisce la consequenzialità dell’argomento di Parmenide (impossibilità della generazione e della distruzione dell’essere → ciò che esiste resta immutabile, costretto all’interno del limite), la nozione di *limite* ci pone dei problemi poiché non si capisce in che modo Parmenide la usi. Da una parte sembrano limiti spaziali, il che confermerebbe che P. sta parlando di un ente materiale, cioè del tutto, del cosmo nella sua interezza; dall’altra, potrebbe semplicemente voler dire che qualunque oggetto di ricerca non può essere diverso da quello che è, cioè, deve permanere identico a se stesso, senza cambiare;
- (4) Completo e finito: si tratta di una sezione molto difficile da capire, oggetto di controversia. Parmenide comincia con lo schizzare brevemente il suo argomento principale: se ciò che è, è limitato e determinato, non può essere

difettoso, e quindi è perfetto (v.32-33). Poi, P. riprende il suo punto iniziale, quello secondo cui, se noi abbiamo un pensiero riguardante un oggetto di ricerca, dobbiamo obbligatoriamente pensare a qualche cosa che esiste (v. 34-36). Ora, noi abbiamo dimostrato che ciò che esiste, esiste completamente e immutabilmente, e non è mai in divenire (36-38). Così, le espressioni utilizzate dai mortali (nascere e perire, essere e non essere, cambiamento), sono solo parole che non rappresentano il vero essere (38-41). Ed è grazie al fatto che ciò che è, è limitato e determinato ('simile a massa di ben rotonda sfera'), che noi possiamo arguire la sua perfezione (42-44). Infatti, il suo carattere determinato non esclude solo la possibilità del divenire e del cambiamento, ma anche l'impossibilità che possa subire qualunque forma di deficienza (44-46). Anche qui: realtà materiale o qualunque oggetto di ricerca?

La parte più interessante degli argomenti proposti da Parmenide è la prima, quella riguardante

(1) l'ente è ingenerato e incorruttibile.

Io commenterò solo una parte della prima deduzione, deduzione che, per i successori di Parmenide, sembrerebbe essere la più sicura tra le sue conclusioni metafisiche:

Parmenide cerca di dimostrare che ciò che esiste non può mai essere stata generata. Come prova di questa tesi, ci propone due argomenti molto brevi. Se si supponesse che ciò che esiste sia stato generato:

vv. 6-10 (p. 489-491 tr. it.): «Quale origine...se derivasse (piuttosto: dal momento che ha cominciato) dal nulla?».

Qui troviamo due argomenti. Questi argomenti presuppongono che ciò che—ipoteticamente—è stato generato, debba essere stato generato da *ciò che non esiste* (in greco: *ek me eontos*).

Primo argomento: dal *non-ente* (il nostro testo presenta 'non-essere') non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile dire né pensare *che non è*;

Secondo argomento: quale necessità l'avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, dal momento che ha cominciato *dal nulla* (non-ente)?

Ora, la possibilità che l'esistente sia generato dal non-esistente è esclusa da Parmenide per delle ragioni logiche. In effetti, se qualcosa diventa F, questa cosa non era F esattamente prima di diventare F: per esempio, se, mentre lo dipingo, questo muro diventa grigio, esso non era grigio nel momento in cui ho preso il pennello per dipingerlo. Diventare F implica il fatto che non si era F:

il muro diventa grigio → il muro prima non era grigio

Ora, essere generato o essere creato significa 'diventare esistente': se un oggetto è generato, comincia ad esistere, *diventa esistente* ('diventare esistente' sarebbe così un caso particolare di 'diventare F'). In tal caso, essere generato *implica* il fatto di non essere stato esistente:

se qualcosa è generata a un tempo *t*, allora, esattamente prima di *t*, questa cosa non esisteva.

Socrate diventa esistente → Socrate prima non era esistente

E' questo ciò che Parmenide vuol dire quando suppone che tutto ciò che è (ipoteticamente) generato, deve provenire dal *non-ente*.

Primo argomento: per costruire il suo primo argomento contro la generazione, Parmenide aggiunge a questa supposizione una sola premessa: «non si può né dire né

pensare che esso non esiste» (v. 9-10). (qui Parmenide fonda sicuramente questa premessa sul suo principio: se un ricercatore  $x$ , pensa ad un oggetto  $y$ ,  $y$  deve esistere).

Il primo argomento è quindi il seguente:

- (1) ciò che esiste è—ipoteticamente—generato a partire da ciò che non esiste
- (2) ora, non si può né dire né pensare che ciò che esiste non esiste
- (3) quindi: ciò che esiste non può essere generato.

Ora, il problema è che la premessa (2) è debole: infatti, se io credo che qualcosa è generata, non sono obbligata a dire che questa cosa non esiste; sono obbligata a dire che essa *non esisteva*. Parmenide deve quindi dimostrare che:

(2\*) ora, non si può né dire né pensare che ciò che esiste *non esisteva*.

Ora, per dimostrare che ogni frase della forma 'x non esisteva' è falsa, non posso invocare né la formulazione (1B) (se  $x$  pensa, a un tempo  $t$ , a  $y$ , bisogna che  $y$  esista a un tempo  $t$ ) né la formulazione (1C) (se  $x$  pensa, a un tempo  $t$ , a  $y$ , bisogna che  $y$  esista a un tempo qualunque), bensì la versione più forte, e cioè (1A) (se  $x$  pensa, a un tempo  $t$ , a  $y$ , bisogna che  $y$  esista sempre). Ma, come abbiamo già detto in precedenza, la versione forte del principio di Parmenide è verosimilmente falsa. Quindi, il primo argomento di Parmenide contro la generazione non è concludente.

Secondo argomento: «quale necessità l'avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, dal momento che ha cominciato *dal nulla* (non-ente)?»

Questo argomento introduce un altro principio, dal momento che Parmenide presuppone qui che, se un qualunque oggetto è stato generato, bisogna che ci sia stata una ragione, una causa, che ha reso la sua generazione necessaria, e che l'abbia resa necessaria nell'istante preciso in cui questo oggetto è stato generato. Come sappiamo, si tratta del *principio di ragion sufficiente*, che abbiamo già incontrato in Anassimandro. Secondo tale principio

Se non c'è nessuna ragione per cui  $x$  si produce piuttosto che  $y$ , e se non è possibile che  $x$  e  $y$  si producano assieme, allora non si producono né  $x$  né  $y$ .

Supponiamo dunque che un oggetto sia stato generato, per esempio, che l'altro ieri sia nato un gattino. In tal caso, deve esistere qualcosa a proposito del gatto che spieghi perché è nato l'altro ieri e non, come dice Parmenide, 'dopo o prima'. Ma, 'dal momento che ha cominciato dal nulla' (cioè, dalla non-esistenza), è impossibile che ci sia stato qualcosa di questo tipo (qualcosa, cioè, che spieghi perché non è nato né più tardi, né prima). Prima della sua supposta nascita, il gatto non ha avuto nessuna qualità o caratteristica, e di conseguenza non c'era, in ciò che concerne il gatto, nessuna differenza tra l'altro ieri e ogni altro mattino del mondo. La nascita del gatto è quindi impossibile.

Quale valore bisogna dare a questo argomento? Certo, si potrebbe dubitare dello stesso principio di ragion sufficiente. Infatti, perché dovremmo escludere la possibilità di un evento spontaneo, cioè senza causa? La logica non può garantire che tutto ciò che accade, accada grazie a una ragione sufficiente. Ma, anche se si accettasse questo principio, non per questo dovremmo accettare quello che dice Parmenide, che sembra aver bisogno di una versione particolare di questo principio. Nell'accettare questo principio, potremmo concedere che, se un gatto è nato l'altro-ieri, è perché vi è effettivamente qualche cosa che spiega perché questo gatto è nato in questo preciso istante: un'attività precisa dei suoi genitori. Parmenide, invece, ha bisogno di ipotizzare che l'elemento che spiega la nascita del gatto a questo preciso istante *si debba identificare con una caratteristica o qualità del gatto stesso*. Ma per noi non è

così: il principio di ragion sufficiente non si trova nel gatto stesso, ma nei suoi genitori, più precisamente in un'attività particolare dei suoi genitori.

Insomma: la versione del principio di ragion sufficiente di Parmenide suppone che tutto ciò che è in divenire, debba contenere in se stesso un principio di sviluppo, sufficiente, appunto, per spiegare la propria generazione. Ma se una cosa non esiste, come potrà contenere tale principio? (A meno che Parmenide non stia parlando del cosmo, cioè del tutto).

Anche il secondo argomento di Parmenide non è dunque concludente: la prima tesi di Parmenide, quindi, quella sull'ingenerabilità dell'essere, resta senza un adeguato fondamento.

Ma questo non è importante. Ciò che è importante è che Parmenide ha prima di tutto inventato un modo di pensare originale e fruttuoso: ha concepito la possibilità di condurre fino in fondo un ragionamento *a priori*, partendo da principi apparentemente evidenti (che potrebbero quindi essere considerati come assiomatici) e procedendo per deduzioni almeno apparentemente rigorose. Poi, egli ha inventato la metafisica, una disciplina che, a partire da Aristotele, si troverà al cuore della filosofia. Inoltre, gli argomenti di Parmenide hanno influenzato i suoi successori, fino a Platone e Aristotele: essi hanno definito il quadro in cui un filosofo era ormai costretto a pensare. Il suo ruolo è stato davvero fondamentale.

## Zenone di Elea

### Bibliografia supplementare:

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 283-300

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 45-50

Consideriamo ora il terzo eroe del capitolo 'eleatismo', e cioè, Zenone di Elea.

Platone, nel suo *Parmenide* (29 A 12 DK, p. 513 tr.it.), lo presenta come il vigoroso difensore della filosofia del suo maestro, pronto a difenderlo dagli attacchi che gli sono rivolti. Ora, il problema è che è sempre stato difficile comprendere in che maniera gli argomenti di Zenone a noi giunti abbiano potuto servire come difesa del sistema di Parmenide. I suoi argomenti sono talmente paradossali che alcuni hanno pensato che Zenone fosse un adoratore di puzzles, e che fosse addirittura un sofista che si è collegato alla filosofia di Parmenide più per amore delle idee paradossali che per simpatia filosofica. Vedremo cosa dirà a questo proposito il professor Rossetti lunedì prossimo.

Per quel che riguarda l'opera di Zenone, possediamo dei frammenti (presso il solito Simplicio, *Commentario alla Fisica*) in cui Zenone presenta degli argomenti contro la pluralità, cioè, contro la tesi secondo la quale esistono molteplici oggetti. Infatti, ora, devo fare una rivelazione: sebbene abbia insistito sul fatto che in Parmenide non ci sia una vera e propria tesi di unità (nel senso di unicità) dell'essere, di fatto sia Melisso che Zenone (entrambi suoi discepoli), hanno trattato la teoria di Parmenide in termini di vero e proprio monismo. Questo ovviamente non significa che Parmenide debba essere necessariamente considerato come monista: Melisso e Zenone potevano avere dei motivi per forzare il pensiero di Parmenide (scarsa comprensione, gusto per il paradosso...i maestri non sono necessariamente responsabili degli errori dei discepoli).

Inoltre, Aristotele nella sua *Fisica* ha conservato, sottoforma parafrastica (29 A 25-28 DK, pp. 521-523 tr. It.) quattro argomenti contro il movimento, che mirano a dimostrare che nulla si muove.

*Argomenti contro il movimento.*

Partirei da questi ultimi, che sono più famosi e un po' più semplici di quelli (o quello, già questo è difficile da capire) contro la pluralità, che sono impestatissimi. Anzi, ci limitiamo al primo, che è il più famoso (soprattutto, è famosa la versione più drammatica di questo argomento, data nel secondo argomento, quello della Tartaruga e del piè veloce Achille):

29 A 25 DK, p. 521 tr. it. (Aristotele, *Fisica* 239b10-12):

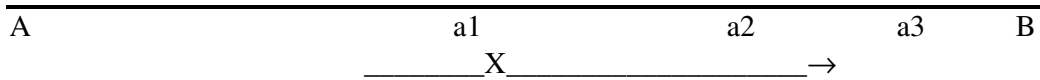
"Il primo argomento...in precedenza".

Leggiamo anche quello di Achille, che più o meno è lo stesso argomento:

29 A 26 DK, p. 523 tr. It. (Aristotele, *Fisica*, 239b14):

"Secondo è l'argomento...divisa a metà".

Supponiamo che un oggetto X si muova da A a B. Prima di arrivare a B, X deve arrivare a a1, il punto che si trova in mezzo ad A e B; inoltre—qui bisogna evidentemente aggiungere qualcosa alla presentazione concisa di Aristotele—X deve arrivare ad a2, che si trova nel mezzo tra a1 prima di arrivare a B, poi a a3, a4, ...sempre prima di arrivare a B.



Da qui il problema. La questione, qui, è la divisibilità all'infinito. Infatti, i punti che si trovano a metà strada tra A e B, costituiscono una serie infinita di posizioni alle quali X deve giungere successivamente prima di arrivare a B.

Il cuore dell'argomento, quindi, potrebbe essere formulato come segue:

1/ prima di arrivare a B – allo scopo di muoversi – X deve compiere, l'uno dopo l'altro, un'infinità di compiti distinti (deve arrivare a a1, poi a a2, poi a a3, poi...)

2/ niente può compiere, l'uno dopo l'altro, un'infinità di compiti distinti

3/ dunque: X non arriverà mai a B, e nulla si muove.

L'argomento è valido, nel senso che la conclusione segue alle premesse. Se quindi noi vogliamo confutare l'argomento di Zenone e liberare il movimento, dobbiamo rinunciare alla premessa 1/ o/e alla premessa 2/.

Consideriamo la prima premessa. Essa è difficilmente confutabile. In effetti, essa dice che lo spazio è continuo, cioè è infinitamente divisibile, cosa che noi crediamo. Oppure possiamo rifiutare l'idea che, per andare da A a B, si debbano percorrere tutti gli infiniti punti dello spazio; potremmo credere che X, per andare da A a B, possa saltare, diciamo, da a1 a a3 senza passare da a2, che si trova tra i due. Ma questo è implausibile, e sembra implicare una struttura 'atomistica' dello spazio (come della materia), cosa che va contro ai fondamenti della fisica moderna (secondo cui sia lo spazio che il tempo sono delle dimensioni continue).

Allora, forse, dobbiamo scartare la seconda premessa. Se però scartiamo questa premessa, dobbiamo spiegare come si può compiere (cioè, terminare, finire), una serie infinita. Si tratta di considerazioni di ordine filosofico: la filosofia (e il primo è proprio Aristotele, che risponde a questo paradosso in modo non particolarmente convincente), ha cercato di spiegare come, in un certo senso e a proposito di certe serie, la concezione di una serie infinita, ma contemporaneamente, compiuta, non sia incoerente: e va detto che, fino ad ora, non è stata prodotta alcuna teoria in grado di convincere tutti gli studiosi.

Ecco un esempio dell'interesse del metodo di Zenone: si tratta di un ragionamento che, pur conducendo a una conclusione inaccettabile, sembra assolutamente inattaccabile: non si possono attaccare le premesse, né negare la validità dell'argomento (infatti, la conclusione segue alle premesse).

*Argomenti contro la pluralità.*

**29 A 12 DK**, (Platone, *Parmenide* 128B), p. 513 tr.it.:

«In realtà, il mio libro...quando si esamini la cosa in modo adeguato».

Indipendentemente dalle interpretazioni di Zenone che sono state date, questo passo del *Parmenide* ci presenta uno Zenone filosofo, difensore strenuo della dottrina di Parmenide dell'unità (tutto è uno). Contro coloro che ridicolizzano la tesi 'che tutto è uno', mostrando che da essa derivano delle conseguenze assurde, Zenone vuole mostrare che, dalla tesi della molteplicità delle cose, derivano conseguenze 'ancora più assurde', *qualora si esamini la cosa in modo adeguato*. Prenderei quindi molto sul serio l'intento filosofico di Zenone: quantomeno, quello di mostrare la contraddittorietà logica di certi concetti che noi usiamo abitualmente. L'altra volta abbiamo visto i paradossi contro il movimento, basati sulla difficoltà e

contraddittorietà di concetti come spazio, tempo, infinito. Ora, seguendo l'indicazione del *Parmenide*, vediamo i paradossi sul molteplice (o la pluralità).

A quanto pare, esistevano una serie di argomenti contro la pluralità, ed erano tutti enunciati sotto forma di *antinomie*. Questo vuol dire che Zenone ha adottato un tipo di argomentazione in cui mostrava che, se esistono più oggetti, allora questi oggetti devono essere in uno stesso tempo F e G, dove F e G sono delle *proprietà incompatibili*. Così, l'antinomia che troviamo, praticamente nell'unico frammento di Zenone sopravvissuto (in Simplicio, *Commento alla Fisica* (**B 1 DK**)), vuole mostrare che i costituenti della supposta pluralità devono essere allo stesso tempo molto grandi e molto piccoli, anzi, che debbono mancare di ogni grandezza e, allo stesso tempo, essere infiniti in grandezza.

Le ragioni con cui Zenone ha sviluppato il primo membro dell'antinomia (le cose molteplici sono infinitamente piccole) non ci sono state trasmesse; Simplicio riporta un argomento per provare il secondo membro dell'antinomia, quello per cui le cose molteplici debbono essere infinitamente grandi.

**29 B 1 DK** (Simplicio, *Commentario alla fisica*, 140, 34), p. 527 tr. it.:

«Se è <molto?>...al di fuori dell'altra (non: 'disti dall'altra', come traduce la nostra traduzione)...per la parte che sta innanzi (= che precede)...che sta innanzi ad essa (= cioè, che precede il resto)...nessuna di siffatte parti potrà essere l'ultima (=non si arriva mai ad un'ultima parte)».

Cosa vuol dire questo argomento?

Supponiamo che esista un oggetto X. X deve avere una certa grandezza e spessore (cioè, dev'essere un corpo)—questo è ciò che Zenone ha provato altrove come lemma preliminare—e, di conseguenza, bisogna che ci sia una parte “che sta al di fuori dell'altra” di X. Chiamiamo la parte eccedente Y, e quella non eccedente X\*. Y, in quanto esistente, deve avere una certa grandezza e spessore, e quindi possedere una parte Z che è eccedente, e una parte Y\* che non eccede. Questo processo di partizione non cesserà mai: “così, conclude Zenone, è necessario che X sia infinito”. E perché? Zenone non lo spiega, ma sembra che abbia supposto che si possano trovare una serie infinita di oggetti X\*, Y\*, Z\*, ...e che tutti questi oggetti siano parte di X. Ora X, rivelandosi come composto da un'infinità di parti, deve per conseguenza essere esso stesso infinito. Infatti, X è tanto grande quanto la somma delle sue parti, e la somma di una serie infinita di oggetti di cui ognuno possiede una certa grandezza, non può essere che infinito.

L'argomento di Zenone sembra essere il seguente:

- a) qualunque elemento che ha una grandezza comporta un numero illimitato di parti;
- b) la somma di un numero illimitato di parti di una certa grandezza è in se stessa infinita;
- c) dunque: la grandezza di qualunque membro di una pluralità è in se stessa infinita.

Il problema è capire che cosa ha in mente Zenone, in particolare che significa la formula: 'una parte che eccede l'altra'.

Due interpretazioni possibili:

- (1) La maggior parte degli studiosi ha compreso la formula come equivalente alla metà dell'oggetto. L'oggetto quindi, sarebbe divisibile in due, e le due parti divisibili ancora in due, e così via all'infinito. Coloro che hanno dato questa interpretazione, ritengono che Zenone abbia fatto un errore banale, che la

matematica ha definitivamente corretto. In effetti, Zenone ha supposto che la somma di ogni serie infinita debba essere infinita, mentre i matematici hanno dimostrato che vi sono serie infinite la cui somma è finita, serie tra cui si trova la serie che Zenone ha costruito. Se infatti  $X^*$  è la metà di  $X$ ,  $Y^*$  la metà di  $Y$ ,  $Z^*$  la metà di  $Z$ , noi possiamo rappresentare la serie zenoniana come segue:

1,  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{8}$ ,...

Tutti sappiamo, oggi, che la somma di questa serie convergente equivale esattamente all'unità. Quindi, il paradosso di Zenone perde tutto il suo interesse.

Tuttavia, c'è una seconda interpretazione che vanifica il ricorso alla matematica.

(2) Secondo tale interpretazione, Zenone non si appoggia sulla serie vista, cosiddetta convergente. Piuttosto, egli dice che se  $X$  è un corpo dotato di spessore e grandezza, ci dovrà essere sempre una parte eccedente, senza dire che questa parte debba coincidere con la metà dell'oggetto. Piuttosto, sembra dire che le parti di un corpo *sono corpi*, a loro volta dotati di spessore e grandezza, e quindi esterne le une alle altre (come se fossero atomiche, semplicemente consecutive, in una serie di parti precedenti e successive). Zenone insomma penserebbe a una serie di questo genere:

$\frac{1}{n}$ ,  $\frac{1}{m}$ ,  $\frac{1}{k}$ ...

E, nel caso di una serie come questa, non è evidente che la somma sia l'unità.

Insomma: potremmo dire che la matematica non ha risolto il paradosso di Zenone perché il paradosso non è un paradosso matematico. Il problema che si trova al cuore del paradosso è in effetti il seguente: come fare la somma di una serie infinita? Che vuol dire fare la somma di una serie infinita? Noi impariamo il concetto di addizione sulla base di serie infinite:

$1+3 = 4$ ;  $2+5+11 = 18$ ...

Ma il concetto così imparato non si applica a serie infinite senza difficoltà. Per rispondere all'argomento di Zenone, noi dobbiamo elaborare il concetto di infinito, concetto che ha tormentato decine di grandi menti. Bisogna analizzare il concetto di infinito al fine di spiegare come ci si può servire di operazioni come l'addizione per una serie infinita di oggetti. E questi sono compiti filosofici, che devono escludere ogni constatazione matematica.