

GIOVANNI DE SIMONE

GLI ASPETTI DELLA COSMOLOGIA PARMENIDEA IN 28 B10 DK*

ABSTRACT: In this paper I argue for interpretation of Parmenidean Being as coinciding with what is visible by night in the sky with the naked eye, and I interpret the well-known identity of Being and Thinking as the notice of unchanging characteristics (the *σηματα τοῦ ἐόντος*) dealing with the totality of phenomena. Such notice aims at what I call *aspects* of knowledge related to heavenly bodies.

SOMMARIO: In questo articolo sostengo l'interpretazione dell'ente parmenideo come coincidente con quanto visibile nel cielo notturno a occhio nudo, e intendo la celebre identità di essere e pensare in quanto rilevamento delle caratteristiche invariante (i *σηματα τοῦ ἐόντος*) circa la totalità dei fenomeni. Tale rilevamento ha come suoi obiettivi ciò che chiamo *aspetti* della conoscenza relativa ai corpi celesti.

KEYWORDS: Parmenides; Ontology; Epistemology; Doxa; Cosmology

1. *Introduzione*

Il duplice intento del presente articolo consiste nel dimostrare l'armonia e la convenienza tra la parte del poema parmenideo dedicata all'esposizione della 'Verità' e la parte dedicata all'analisi degli enti sensibili, e nel chiarire il senso della corrispondenza tra le leggi del pensiero e la realtà chiamata 'ente'. La struttura di pensiero unitaria, così delineata, aiuterà a sciogliere

* Sono grato a Francesco Verde, Maria Michela Sassi e Monica Ugaglia per avere attentamente letto e intelligentemente criticato questo lavoro. Ringrazio Maria Giovanna Sillitti e Francesco Fronterotta per avere pazientemente discusso con me i presupposti dell'interpretazione. Un riconoscente pensiero dedico a Giorgio Stabile.

alcune aporie ermeneutiche derivanti da ambiguità semantico-grammaticali, come quelle presenti nei ‘frammenti’ B2.3-6, B3, B8.34, B6.1, B8.54, B16.2-4. I primi quattro luoghi riguardano il rapporto tra ‘essere’ e ‘pensare’; il quinto riguarda il rapporto tra le due ‘forme’ poste dai ‘mortalì’; il sesto riguarda il rapporto tra la mente e il corpo. Tutti questi punti, centrali nella dottrina parmenidea, difficilmente verrebbero chiariti senza la ricostruzione del complessivo disegno tematico e argomentativo del poema, il quale può aiutare a risolvere anche altre questioni interpretative più generali implicate: 1) dal testo di B8.5, ovvero la questione del rapporto tra la *lectio* simpliciana, attestante l’eterno presente dell’‘ente’, e la *lectio* asclepiana, dalla quale si può facilmente dedurre un rapporto di non esclusione tra l’‘ente’ e la molteplicità fenomenica; 2) dalle *variae lectiones* del verso B1.29, legato al problema del rapporto tra ‘Verità’ e ‘Persuasione’, problema che si presenta direttamente in B2.4 e B8 (ai versi 12, 21, 28, 39, 50, 52, 60-61), indirettamente in B10.1-5, B19; 3) dal testo di B6.3-4, ovvero il problema di una ‘terza’ ὁδὸς διζήσιος. Problemi di natura più genericamente testuale o filologica, come la scelta del confine tra una ‘testimonianza’ e un ‘frammento’, implicata in B3, B5, B8.3, B15a, o come la disposizione dei frammenti più verosimilmente coincidente con quella che essi avevano nel poema, richiedono anch’essi la ricostruzione di un disegno teorico complessivo, tracciabile a partire dal tema e dalla metodologia espressi in B8.¹

2. La realtà di riferimento dell’ente e del pensare

I problemi interpretativi fondamentali sono due: 1) come intendere il rapporto tra la sola realtà ammessa, l’‘ente’ eterno, e gli enti mutevoli; 2) come intendere l’identità tra l’‘ente’ e il pensiero. In B8.1-49 viene descritto l’oggetto di conoscenza vera, l’‘ente’, la cui realtà non viene mai definita, ma di esso si predicano ‘segni’, qui generalizzabili in *eternità*,

¹ Apprezzabile mi pare la disposizione tematica data ai “frammenti” da A. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2009: al proemio (B1) egli fa seguire B5, riguardante la circolarità del discorso rivelato, le ‘vie di ricerca’ (B2, B3, B6), gli ammonimenti circa l’uso del *nous* e del *logos* (B4, B7), l’*Aletheia* (B8), l’annuncio della conoscenza astronomiche (B10, B11), l’astronomia (B9, B12, B13, B14, B15, B15a), l’antropologia (B16, B17, B18), la conclusione (B19); tuttavia preferisco, sulle orme di G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza, l’esperienza*, Napoli, Guida, 1978, p. 81-92, intendere B4 come ‘cerniera’ tra il metodo di ricerca rivelato nell’*Aletheia* e le esperienze dei ‘mortalì’.

invarianza e onnicomprensività. I primi due sono ben noti, mentre l'ultimo merita più attenzione, poiché non pacificamente ammesso dagli studiosi: il testo di B8.33 riporta uno dei *σήματα τοῦ ἐόντος*, ovvero *οὐκ ἐπιδευές* "non manchevole", e in B8.36-37 si legge *οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐόντος* "niente infatti è o sarà altra cosa oltre l'ente". Parmenide non sta dando una definizione dell'ente, ma in certo modo sta dicendo che esso è 'la totalità'. Qualora vogliamo chiedere se sia da intendersi come 'la totalità del pensabile' o 'la totalità dell'esistente', dobbiamo rilevare, in primo luogo, che a questo quesito i 'frammenti' non danno una risposta diretta, poiché direttamente il dilemma non è posto, e non danno modo di escludere l'una o l'altra opzione: ne consegue che l'interprete dovrà intendere 'ente' nel senso più ampio, al fine di non decurtare o fraintendere il pensiero di Parmenide, senza con ciò attribuirgli un argomento valido esclusivamente *a priori*; in secondo luogo, i frammenti B3, B6.1 e B8.34-35 riferiscono di un rapporto d'identità tra 'essere' e 'pensare': se 'essere', o 'ente', fosse da intendersi come coincidente con la sola attività di pensiero e con i suoi contenuti, non si comprenderebbe il *σήμα οὐκ ἐπιδευές*, 'non manchevole', 'non bisognoso', 'non indigente'. Se supponiamo che Parmenide intenda la non-manchevolezza come inerente alla sola attività di pensiero, ne stiamo facendo un filosofo post-cartesiano, mentre egli è certo della corrispondenza che pone tra 'pensare' e 'realtà'; se, invece, intendiamo la non-manchevolezza dell'ente' come inerente solo ai *νοήματα*, riesce difficile raggiungere un'interpretazione pacificamente condivisa di cosa debba mancare a un pensiero: la sua corrispondenza col reale sensibile o le sue condizioni di pensabilità? Pertanto, al fine di non complicare l'interpretazione ponendo questioni che il testo non apre né dà adito a risolvere, mi sembra doveroso attribuire la pertinenza dei 'segni dell'ente' sia all'ambito di ciò che è pensato, sia all'ambito di ciò che esiste sensibilmente. Inoltre, poiché del 'non-ente' si afferma 'che non è' (B8.46), non abbiamo elementi testuali per affermare con certezza l'esclusione della realtà sensibile dall'ambito di ciò che esiste: se il nulla non è, l'ente' non manca di nulla, quindi il mondo sensibile non manca all'ente'. Non dobbiamo pensare che questo sia senz'altro un'argomento *a priori*, in cui la conclusione circa l'esistenza del soggetto in esame sia tratta dal solo concetto che se ne ha, perchè non ci sono prove testuali per affermare che Parmenide, nell'*Aletheia*, stia parlando esclusivamente delle condizioni del pensare e che abbia escluso la corrispondenza con la realtà sensibile dalle condizioni per pensare. L'unico legame che i 'frammenti' rendono

perspicuo tra la descrizione dell'oggetto della 'Verità' e la descrizione della totalità degli enti sensibili è la 'Necessità' che delimita la totalità dell'ente' in B8.30, e che tiene avvinte le orbite degli astri² in B10.5.

Se i 'segni dell'ente' sono i caratteri propri di tutta la realtà esistente, dalla quale non abbiamo ragione di escludere i fenomeni sensibili, e se i 'segni dell'ente' sono anche i caratteri propri dell'attività e dei contenuti di pensiero, allora l'identità di 'essere e pensare' non può non significare che, nell'indagare qualsiasi realtà, il pensiero dovrà riconoscere e operare con gli 'aspetti' di essa che costituiscono degli invarianti,³ proprio come invarianti sono i *σηματα* pertinenti la totalità. Non è un caso che l'ente' venga paragonato al solido geometrico più capace di tutti, a parità di area superficiale, una 'ben rotonda sfera' (B8.43), infatti la realtà sensibile più ampia e più semplice da seguire nel rilevamento di 'aspetti' invarianti è costituita dalle orbite degli astri visti a occhio nudo dalla crosta terrestre, e in B10⁴ la Dea promette la conoscenza dei 'segni nell'etere' e del 'cielo che tutto abbraccia'. L'annuncio della conoscenza circa i corpi celesti riprende la promessa fatta in B1.31-32, ove oggetto della conoscenza erano i *δοκούντα* [...] *διὰ παντός πάντα περ ὄντα*, "tutte le apparenze che stanno dappertutto", e alla domanda se queste appartengano o meno all'ambito dell'ente' a me pare si possa rispondere allo stesso modo che alla domanda se l'ente' inerisca unicamente alla realtà intelligibile o anche alla sensibile:

² La stessa correlazione è evidenziata da D. Sedley, "Parmenides and Melissus", in A. Long (ed.), *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 124; tuttavia egli intende la cosmologia come un ritratto imperfetto dello stesso oggetto descritto nella 'Via della Verità', poiché la prima introduce la forma 'luce', che susciterebbe le sensazioni attestanti il variare del cosmo - tesi sostenuta da K. Popper, *The world of Parmenides. Essays on Presocratic Philosophy*, London, Routledge, 1998, trans. F. Minazzi, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, p. 105-153, al quale Sedley esplicitamente fa richiamo - mentre in 'Verità' esso non muta.

³ Una tesi simile in Popper, *Il mondo di Parmenide*, p. 211: "I limiti del razionalismo che ho in mente si sono delineati grazie alla dottrina (post)-parmenidea che *la scienza è strettamente circoscritta alla ricerca degli invarianti: la ricerca di ciò che non muta durante il mutamento*: di ciò che rimane costante, o invariante, entro determinate trasformazioni" [corsivo dell'autore].

⁴ L. Ruggiu, in L. Ruggiu-G. Reale, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rusconi, 1991, p. 332, considera distintamente l'aspetto cosmogonico e cosmologico dei corpi celesti, intendendo il luogo di provenienza uguale alla 'forza' derivativa da cui tutto sorge e grazie alla quale gli enti raggiungerebbero la propria φύσις, realizzandosi nei propri έργα e σηματα. Se l'esposizione parmenidea individuasse una storia dei corpi celesti, presupporrebbe manchevolezza e temporalità nell'intero'. Ruggiu introduce una teleologia che complica il quadro interpretativo e alla quale non trovo riscontro nei frammenti.

non trovo elementi nei ‘frammenti’ che consentano di escludere l’ambito dei *δοκούντα* dall’ambito pertinente τὸ ἐόν. Il fatto che la dottrina parmenidea inerente τὰ δοκούντα viene affrontata separatamente dalle ‘opinioni dei mortali’, espresse in B8.38-41, B8.50-59; il fatto che delle ‘opinioni dei mortali’ vengono indicati gli errori metodologici, in B6.8-9 e in B8.54, e che Parmenide non entra nel dettaglio di tutti gli errori comuni, così da indurre a ritenere che verosimilmente non sono presenti altre *doxai* fallaci rispetto a quelle riportate in B8.38-41 e B8.50-59; la distinzione tra il discorso della Dea, maschera poetica di Parmenide, e le ‘opinioni dei mortali’, alla quale la Dea fa implicito riferimento in B19.1 attraverso la particella di valore enfatico-asseverativo τοι; tutti questi elementi testuali credo debbano indurre a pensare che in B10, come negli altri frammenti ascrivibili alla ‘*doxa* verace’,⁵ la Dea stia parlando secondo ‘Verità’, cioè rispettando i ‘segni dell’ente’ (B8.1-49), che corrispondono ai caratteri invariati pertinenti ‘la totalità’ dei corpi visibili nel cielo, detti ‘segni nell’etere’ (B10.1), e che, stante l’identità tra ‘essere e pensare’ (B3), corrispondono ai caratteri propri dell’attività di pensiero. Credo che queste conclusioni spieghino il ‘segno’ οὐλον in B8.38.

*3. Il quadro cosmologico in 28 B10 DK*⁶

“Conoscerai la natura dell’etere e le costellazioni che nell’etere sono situate; e la pura lampada del sole fulgente che le rende invisibili e donde ebbero origine; e apprenderai l’errabondo girar della luna occhirotonda e la sua natura; conoscerai poi anche donde ebbe origine il cielo che tutt’intorno abbraccia e come la necessità guidandolo lo costrinse a mantenere nei limiti loro il corso degli astri”.⁷ È utile riportare qui di seguito il frammento B11,⁸

⁵ I due articoli di N. Cordero, “Parmenidean ‘Physics’ is not Part of what Parmenides calls ‘δόξα’”, in Id. (ed.), *Parmenides, venerable and awesome*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2011, p. 95-114; “The Doxa of Parmenides Dismantled”, *Ancient Philosophy*, 30 (2), 2010, p. 231-246, sembrano il tentativo più avanzato di ricostruire una *Doxa* verace.

⁶ εἴσῃ δ’ αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ’ ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα καὶ καθαρὰς εὐαγέος ἡλίου / λαμπάδος ἔργ’ αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο, ἔργα τε κύκλωπος πύσῃ περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶ ἔχοντα / ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσα ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ’ ἔχειν ἄστρον.

⁷ Traduzione di M. Timpanaro Cardini, “Saggio sugli Eleati”, *Studi classici e orientali*, 16, 1967, p. 196.

⁸ πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ’ οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος ἔσχατος ἠδ’ ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν γίγνεσθαι.

per la stretta somiglianza dei contenuti e perciò per la verosimile contiguità rispetto a B10: “come la terra e il sole e la luna e l’etere che su tutto si estende e la galassia e l’estremo Olimpo e il caldo vigore degli astri furono spinti alla nascita”.⁹ Simplicio, subito dopo aver trascritto quest’ultimo frammento, afferma: “e spiega la nascita degli esseri divenienti fino alle parti dei viventi”.¹⁰ Il passaggio senza soluzione di continuità dalla conoscenza degli enti più distanti, rispetto agli organi percettivi umani, fino agli enti ad essi più vicini presuppone che si possano rintracciare, tra i vari enti, rapporti costanti che consentano di tenerli uniti in un insieme continuo e omogeneo; non è un caso che Parmenide dichiari, in B8.22-25, che “l’ente neppure è divisibile, giacché è tutto uguale, né vi è in qualche parte un di più che gli impedisca di essere continuo, né un di meno, ma è tutto pieno di essere. Perciò è tutto continuo: poiché, ciò che è, è tutt’uno con ciò che è”.¹¹ Il carattere di continuità viene affermato anche in B4.2-4, ove l’ente è posto in relazione al cosmo: l’ente non può essere diviso da se stesso “né se totalmente disperso in ogni parte del cosmo, né se viene aggruppato”.¹² Qual è il rapporto tra il cosmo e l’ente?¹³ Se l’ente non può essere disperso né riunito nel cosmo, ne consegue che esso o è al di là del cosmo o lo comprende; ma se fosse al di là del cosmo, Parmenide contraddirebbe B8.36-37: “nessuna cosa è o sarà altro oltre l’ente”. Inoltre, se l’ente non comprendesse il cosmo, non sarebbe compiuto e conchiuso (B8.42-43¹⁴), ma sarebbe in relazione con altro da sé e da questa relazione verrebbe modificato, contro la lettera di B8.29;¹⁵ se non rimanesse uguale a se stesso (B8.49¹⁶), non saremmo certi dell’impossibilità del non-ente, cioè non saremmo sicuri che l’ente non possa finire o rigenerarsi in qualsiasi momento. Parmenide si chiede retoricamente, perché l’ente debba nascere

⁹ Traduzione Timpanaro Cardini, *ibid.*

¹⁰ καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν παραδίδωσι (Simplicio, *Comm. De Coelo* 559.22-27).

¹¹ οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον / οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τό κεν εἶργοι μιν συνεχέσθαι / οὐδέ τι χειρότερον πᾶν δ’ ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος / τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστὶν · ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (trad. di Casertano, *Parmenide*, p. 21).

¹² Traduzione di G. Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 151.

¹³ Y. Lafrance, “Le sujet du Poème de Parménide: l’être ou l’univers?”, *Elenchos*, 20 (2), 1999, p. 265-308, ricostruisce la tradizione dossografica che vede in Parmenide un naturalista (p. 265-294), e la sua critica metodologica alle cosmologie ioniche, fondate sull’assioma del divenire del cosmo (p. 294-303).

¹⁴ αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλητικῶν ὄγκω.

¹⁵ ταῦτόν τ’ ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτὸ τε κείται.

¹⁶ οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

in un momento piuttosto che in un altro (B8.9-10¹⁷): se il non-ente manca di tutto (B8.33), la totalità non può generarsi dal non-ente, né in esso finire, in nessun intervallo temporale.

Dunque, se l'ente eterno e compiuto non può essere disperso né riunito nel cosmo (B4.2-4), e se il cosmo non può essere altro dall'ente, poiché avrebbe genesi dal 'non-ente', allora di necessità il cosmo coincide con l'ente, ovvero è eterno e compiuto; proprio il carattere di compiutezza garantisce l'interna continuità e omogeneità dell'ente, poiché nulla di nuovo irrompe nel tessuto ontologico, ed è all'interno di questo quadro che il cosmo diventa un insieme ordinabile in cui le differenze non vengono negate, bensì vanno spiegate.

Il quadro cosmologico si configura come "simile al volume di ben rotonda sfera" (B8.43): mi sembra non proficuo chiedersi se l'ente sia qui paragonato alla massa della sfera o alla sua superficie¹⁸ o al movimento del pensiero che, dato un centro, distenda omogeneamente infinite linee in ogni direzione¹⁹, e ciò per due ragioni: 1) la sfera esemplifica visivamente e mentalmente la completezza, l'omogeneità e la continuità, poiché costruita con un movimento unico, diretto in tutte le direzioni e sempre uguale, il movimento che a partire "da un centro è di identica forza dappertutto";²⁰ 2) i movimenti degli astri, a occhio nudo, appaiono circolari, dunque viene spontaneo pensare che si muovano sulla superficie interna di una sfera solida. Così si chiarifica il senso della corrispondenza tra *Ananche* in B8.30 e *Ananche* in B10.5: i 'limiti dell'ente' coincidono con i 'limiti degli astri', ovvero con le orbite apparentemente circolari che essi disegnano sulla superficie interna della sfera del cielo.

Pertanto il problema della spiegazione razionale delle differenze e dei mutamenti percepiti nel cosmo necessita che si rispettino i caratteri di unità, omogeneità, continuità ed eternità dell'insieme con cui il cosmo non

¹⁷ τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;

¹⁸ Cerri, *Parmenide*, p. 68, intende l'ente non sferico, ma simile alla superficie sferica, che rifletterebbe il concetto di 'finitudine illimitata', coincidente con il portato delle contemporanee "proiezioni epistemologico-cosmologiche del tutto affini a quelle dell'Eleatismo, sulla base di identificazioni scientifiche, quali spazio = tempo, materia = energia, infinito = finito, secondo il modello della superficie sferica ecc ...".

¹⁹ G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1931, p. 27-28, distingue nella *Aletheia* la 'riflessione logico-geometrica' sulle sfera dalla intuizione mentale della stessa da lui difesa: "l'ente non è tanto un essere sfera, quanto un infinito ampliarsi nella forma omogeneamente finita della sfera". L'omogeneo ampliarsi della sfera non può essere infinito, altrimenti il raggio non sarebbe ἰσοπαλὲς πάντη (B8.44) e l'ente non sarebbe τετελεσμένον πάντοθεν (B8.42).

²⁰ B8.44: μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη.

può non coincidere, ovvero l'ente', e può essere risolto ponendo i mutamenti in un ordine temporale che si ripeta rispettando dette caratteristiche, ovvero, in modo tale che avendo assimilato il cosmo ad una sfera in equilibrio e internamente omogenea, nella quale la Terra occupi il centro e le stelle si muovano a velocità uniforme sulla superficie, la frequenza dei mutamenti percepiti, dal moto degli astri all'avvicinarsi delle stagioni, possa venire concepita come *armonica*, e perciò implicante l'invarianza dell'intero'.

4. *Gli aspetti della conoscenza dei corpi celesti*

Il fatto che Parmenide passi senza soluzione di continuità dall'indagine sugli enti celesti all'indagine sugli enti terrestri, credo debba indurre l'interprete a cercare quale metodo di analisi li configuri in modo conforme alla continuità propria dell'intero': tale metodo, presupposta la coincidenza tra 'ente' e cosmo nella sfera del cielo, mi pare consista nella circolarità tra gli *aspetti* ontologico-conoscitivi dei corpi celesti, che vengono elencati in due serie speculari: 1) φύσιν-ἔργα-ὀππόθεν ἐξεγένοντο; 2) ἔργα-φύσιν-ἔνθεν ἔφυ (B10.1-6).²¹ In poesia la disposizione delle parole è indice del valore che assumono per l'autore: un'espressione i cui elementi possano essere ordinati nelle serie A-B-C/B-A-C è di più immediato impatto sull'uditorio e di più facile memorizzazione, rispetto alla serie A-B-C/A-B-C, perché la disposizione degli elementi della seconda serie ripercorre all'inverso quella degli elementi della prima ed entrambe approdano allo stesso punto, suggerendo così l'immagine di una struttura che rimanga compiutamente identica a se stessa nonostante le variazioni: l'immagine di una sfera (B8.43). La disposizione ad anello di questi *aspetti* sembrerebbe un 'segnale testuale' della necessità di ricostruire una cosmologia nella quale inizio e fine coincidano, come la Dea afferma in merito al proprio discorso in B5:²² "per me è lo stesso da qualsiasi parte

²¹ Nelle due serie che ho prospettato non considero l'accusativo plurale *σῆματα* – tra φύσιν ed ἔργα nel primo 'semiciclo conoscitivo' (v. 2) – per due ragioni: 1) è ad esso contestuale l'espansione di luogo ἐν αἰθέρι, la quale consente di dire che qui *σῆματα* sono non *aspetti* degli oggetti celesti, bensì *oggetti* celesti; 2) interpreto la 'natura eterea' del primo verso come una figura retorica di significato equivalente a 'natura dell'etere', pertanto i *σῆματα* che si trovano nell'etere' saranno inevitabilmente ricompresi nell'oggetto di conoscenza 'etere', non nell'aspetto 'natura' dello stesso.

²² ξυγὸν δὲ μοὶ ἐστὶν ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.

comincerò: là infatti di nuovo farò ritorno”.²³ La circolarità del discorso della Dea presuppone che esso non contraddica i primi due ‘segni dell’ente’, ἀγέννητον e ἀνώλεθρον (B8.3), perché nell’‘intero’ non c’è mutamento che comporti una perdita o un incremento, contrariamente a quanto ritengono i ‘mortalì’ (B8.38-41).²⁴ Il discorso della Dea si delinea al tempo stesso come una ‘pugnace confutazione’ (B7.5-6) delle γνώμαι τῶν βροτῶν, delle ‘convinzioni comuni’, condotta perciò in merito allo stesso ambito ontologico, il cosmo sensibile, e come un invito a considerarla con il *logos*, ovvero funzionale ad individuare una spiegazione del comportamento dei fenomeni che consenta di non dover mutare di continuo le nozioni raggiunte o di non dover cercare una definizione diversa per ogni ente. Questo invito è speculare a quello che occorre in B4:²⁵ “Guarda con la mente come enti, pur lontani, sono saldamente vicini”. La Dea comanda di guardare alla continuità spaziale propria di tutto ciò che esiste, la quale, insieme all’omogeneità (B8.22) e alla finitezza (B8.49), costringe ad intuire gli enti sensibili in modo tale che nascita dal nulla e fine nel nulla non ineriscano ad essi. Spiegare la loro mutevolezza tramite il concetto di ‘non-ente’ corrisponde all’errore proprio del linguaggio comune, quello dei ‘mortalì’,²⁶ ovvero di tutti coloro che non riescono a subordinare i dati della

²³ Il frammento B5 mi pare debba essere interpretato prescindendo dalla testimonianza in cui è riportato, ovvero Proclo, *In Platonis Parmenidem* 708.16. Egli intende che da τὸ ἐόν parmenideo, come da τὸ ἐν plotiniano, derivi la pluralità di νοητά e αισθητά. Questo processo implica una molteplicità di livelli di realtà, impensabile nel poema parmenideo.

²⁴ τῶι πάντ’ ὄνομα ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχὶ καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν, “perciò saranno nomi quanto imposto dai mortali, essendosi convinti fossero veri: nascere e perire, essere e non, mutare luogo e luminoso colore” (traduzione mia).

²⁵ λεῦσσε δ’ ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον. Qualora si intenda ἀπεόντα e παρεόντα come ‘assenti’ e ‘presenti’, si dovrà tener conto del resto di B4, ove si afferma il carattere di continuità del cosmo – a differenza di Coxon, *The Fragments*, p. 307, che intende la continuità e la stabilità come la visione che la mente ha dell’ente, visione che, a mio modesto parere, difficilmente potrebbe venire chiarita senza tenere conto dei ‘segni dell’ente’. ‘Assenti’ e ‘presenti’ saranno verosimilmente gli astri in riferimento all’alternarsi continuo delle loro apparizioni e sparizioni, senza che passino nel ‘non-ente’. Intendere, invece, il dativo νόω in funzione di locativo – “le cose lontane, o assenti, guardale vicine, o presenti, *alla mente*” – consente semplicemente di intendere ogni ente come considerabile in astratto.

²⁶ L’individuazione dei ‘mortalì’ nei Pitagorici e in Eraclito, da parte di Timpanaro Cardini, *Saggio*, p. 189-190, in base alla distinzione tra i loro errori in B6.7 e in B8.38-41, conseguirebbe, rispettivamente, dalla contemporaneità della contraddizione e dalla processualità della stessa. Che la contraddizione sia contemporanea o processuale non è

percezione sensoriale all'imperativo logico e fisico dell'unità, della continuità e dell'omogeneità proprie di tutta la realtà, e che non riescono a coordinare ogni mutamento in una successione continua e omogenea di enti e di stati ad essi pertinenti entro i limiti invarianti del cosmo. Pertanto gli *aspetti* 'natura/opere/luogo di provenienza' vanno indagati unitariamente, sia in merito agli ἀπερόντα (enti celesti), sia in merito ai παρερόντα (enti terrestri). Nei 'frammenti' pervenuti sino a noi Parmenide non ripete, per ogni contenuto dell'astronomia, che di esso conosceremo tutti i tre *aspetti*, ma la domanda sorge spontanea: se del cielo conosceremo la 'natura' e l' 'origine', del Sole le 'opere' e l' 'origine', della Luna le 'opere' e la 'natura', perchè non dovremmo aspettarci che la Dea si pronunci anche in merito alle 'opere' del Cielo, alla 'natura' del Sole e all' 'origine' della Luna? È solo un caso che Parmenide lasci non detto un *aspetto* diverso per ogni contenuto della cosmologia, o forse è un espediente retorico per estendere alla conoscenza di ogni contenuto l'esame di tutti i tre *aspetti*? Una conferma di quest'ultima ipotesi viene da B11, ove viene annunciata la spiegazione della nascita (l' *aspetto* 'origine') di tutti i corpi celesti comparsi in B10, compresa la Terra. In che cosa consistono precisamente questi *aspetti*, ovvero, qual è il loro significato? L' *aspetto* che ho chiamato 'origine' viene espresso da due avverbi indicanti provenienza, moto da luogo: ὀππόθεν e ἐνθεν. Stanti i 'segni dell'ente', s'intende che il cosmo non può provenire dal 'non-ente', né avere un'inizio: il luogo di provenienza dell'ente non può che essere ad esso immanente ed essere lo stesso in cui tutti i corpi celesti eternamente si trovano; ne consegue che cercare il 'dove' dei corpi celesti significa soltanto speculare su come essi si sono formati, su quali siano le dinamiche che hanno portato la realtà del cosmo a diventare ciò che vediamo (B11: πῶς [...] ὠρμήθησαν γίγνεσθαι). Sulle modalità di formazione del cosmo i 'frammenti' ci danno solo un'indicazione di massima: in B12.1-3 si legge che tutti i corpi compresi nel cosmo vengono dall'unione di 'fuoco' e 'notte'. Che il cosmo rimanga ininterrottamente identico a sé, ovvero formato dall'unione di 'fuoco' e 'notte', lo leggiamo in B9.3-4:²⁷ "ogni cosa è piena di luce e di notte oscura, di entrambe uguali, poichè senza l'una e l'altra, nessuna sarebbe". Se le due 'forme' (B8.53) dalle quali si genera il cosmo (B9.3-4; B12.1-3) stanno in

specificato nei 'frammenti', in cui non vedo distinzioni tra i 'mortalì', né criteri per condurle.

²⁷ πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

rapporto di continuità e unità fra loro, come non riuscirebbe difficile non dedurre l'immanenza dell'*aspetto* 'origine' al cosmo stesso? Questa immanenza, riflesso dei 'segni dell'ente' (B8.29), ci istruisce sull'*aspetto* 'natura' di ogni corpo celeste, la quale non è altro che ciò che era dall'origine, ovvero è eternamente ciò che appare adesso: unità di 'fuoco/luce' e 'notte/oscurità'. Sarebbe utile sapere se 'notte' sia da intendersi come la caratteristica di ciò che si trova ad essere invisibile oppure se debba essere associato all'impenetrabilità dei corpi, o se corrisponda a ciò che chiameremmo 'materia primordiale' o ad un determinato materiale, ma su questo i 'frammenti' non danno alcuna delucidazione, dunque possiamo solo prendere atto che la 'natura' di ogni corpo celeste è luminosa e/o oscura.

Da ultimo, l'*aspetto* 'opere' viene chiarito dagli altri due. Appresa la forma sferica del cosmo e la sua formazione da 'luce' e 'notte' fino a configurare i corpi celesti visibili a occhio nudo, le 'opere' potranno essere solo il ruotare dei corpi celesti, intorno ad un altro corpo e/o su se stessi, e il proiettare o riflettere luce: né più né meno di quanto si dedurrà a proposito del Sole e della Luna nei 'frammenti' B10, B14, B15. La semplificazione geometrica delle 'opere' dei corpi celesti, ovvero la loro riduzione a movimenti circolari o rettilinei, è dettata dalla riduzione della 'natura' dei fenomeni sensibili a due sole 'forme', e dal rapporto di continuità tra di esse in un cosmo reso sferico. Per Parmenide "l'astronomia è costrizione meccanica e geometrica che si estende a tutto, una sorta di visione grafica delle leggi della natura".²⁸

5. I contenuti della conoscenza astronomica

Gli oggetti della conoscenza astronomica vanno indagati nell'ordine presentato in B10: 1) 'Etere', con i suoi 'segni'; 2) 'Sole'; 3) 'Luna'; 4) 'Cielo'. Questi contenuti della cosmologia, come gli *aspetti*, sono disposti in forma anulare, poiché si comincia con le stelle, si porta l'attenzione sempre più vicino alla Terra, infine si torna al punto d'inizio, suggerendo l'idea di un cosmo che possa essere descritto avanzando continuamente e omogeneamente dai limiti fino al centro, e viceversa.

Sarà necessario studiare l'oggetto *αἰθήρ* partendo dalla sua differenza con i *σηματα* posti in esso,²⁹ i quali interpreto come 'segnali' che orientano

²⁸ G. De Santillana, *Prologo a Parmenide*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 26.

²⁹ Si veda *supra*, n. 21.

il cammino degli esploratori e dei viaggiatori oppure che danno la possibilità di fissare scadenze per le attività umane e di richiederne il rispetto, speculari ai *σήματα τοῦ ἔντος*, ‘segnali’ per l’uomo che vuole percorrere la conoscenza di tutti le apparenze.³⁰ Pertanto i *σήματα ἐν αἰθέρι* saranno le stelle raggruppate in modo da visualizzare delle figure *riconoscibili* e tra queste alcune saranno utili per tenere il conto del tempo; la loro luminosità dipenderà dalla ‘natura’ ignea, in tutto simile a quella di *ἥλιος/πῦρ*, come B11.3 conferma.³¹ La ‘natura’ dell’‘etere’ sarà perciò l’insieme continuo di ‘luce’ e ‘notte’, senza ‘origine’ da un punto iniziale del tempo né dello spazio, poiché questo a sua volta deriverebbe dal ‘non-ente’; pertanto l’‘etere’ coincide col luogo in cui si muovono i ‘fuochi’ chiamati ‘segni’ e che comprende la ‘materia oscura’³² che li alimenta: in assenza di vuoto, e se gli astri sono dei fuochi non diversi dai fuochi suscetibili sulla Terra, per via dell’omogeneità e continuità del cosmo rilevate in B4, B8.22-25 e B9.3-4, la loro alimentazione viene necessariamente da *νύξ*, delineando così un rapporto di continuità tra le due ‘forme’ – intese come irriducibili l’una all’altra e separate dai ‘mortalì’ in B8.53-59.³³ Le ‘opere’ dell’‘etere’ consistono nell’accolgere e nel mantenere in equilibrio le due ‘forme’, ovvero nel garantire che i loro movimenti rimangano sempre gli stessi – l’‘intero’ è detto *ἄσυλον*, ‘inviolabile’ (B8.48) e a garanzia dell’equilibrio è posta, in B1.11-14, la Giustizia ‘che molto punisce’ e tiene le chiavi delle ‘porte eteree’ che danno sui percorsi del Giorno e della Notte, impedendo che interferiscano o si prevarichino tra loro.

Veniamo al secondo punto: il Sole. Circa la sua ‘origine’ possiamo considerare valido quanto detto per i fuochi chiamati *σήματα ἐν αἰθέρι*. L’‘origine’ del fuoco solare dovrà essere uguale a quella da cui scaturisce

³⁰ In B1.3 la Dea si rivolge all’‘uomo che sa’, che conoscerà tutti i *δοκούντα*[...] *διὰ παντός πάντα* (B1.32) e al quale annuncia le conoscenze astronomiche in B10 e B11.

³¹ Si veda *supra*, p. 46.

³² Non ci sono elementi testuali per intendere la ‘forma’ *νύξ* oppure *τὸ ἔόν* come una materia omogeneamente e continuamente estesa, prefigurazione dello spazio euclideo, come la intendono F. Enriques, “La polemica eleatica per il concetto razionale della geometria”, *Periodico di matematiche*, 3 (4), 1923, p. 73-88, e G. De Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze, Sansoni, 1966, p. 97-115.

³³ La scelta di interpretare le due ‘forme’ in rapporto di esclusione reciproca, determinato dalla loro perenne identità con sé, e l’ascrivere le due ‘forme’ così intese alla ‘doxa parmenidea’ è condivisa da Coxon, *The Fragments*, p. 344-352, e da D. Graham, *Expaining the Cosmos*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 169-179. Entrambi intendono l’errore dei ‘mortalì’ (B8.54) consistere nel monismo: interpretazione difficilmente conciliabile con la loro convenzione circa la validità delle *due* ‘forme’ (B8.52).

qualsiasi altro fuoco, ovvero è la ‘mescolanza’ (μίξις) che in B12 è all’origine di tutti i δοκοῦντα, senza ritenere il Sole un dio o un fuoco di ‘natura’ diversa: le uniche diversità, che ai soli cinque sensi è dato rilevare tra fuoco terrestre da una parte, e fuoco solare e siderale dall’altra, sono l’intensità del bagliore, del calore, e la loro durata. La spiegazione più semplice della diversa intensità del bagliore e del calore consisterà nella proporzione delle distanze tra gli astri e il Sole e tra il Sole e la Terra, mentre la differenza nella durata sarà da spiegarsi con una diversa concentrazione degli elementi che favoriscono o sopprimono la combustione.³⁴ Pertanto, dell’ἀπεὸν Sole si dovrà dire che la sua ‘natura’ non è diversa da quella del παρεὸν fuoco. La validità di queste riflessioni sulla ‘natura’ del Sole è confermata dal fatto che nella letteratura greca non viene posta a tema la differenza di ‘natura’ tra fuoco etereo e terrestre prima del *Timeo* platonico.³⁵ Veniamo ora alle sue ‘opere’: illuminazione e rotazione sono sufficienti a spiegare il significato dell’espressione ἐργ’ αἰδηλα,³⁶ ovvero, i suoi raggi rendono invisibili gli altri astri, quando essi

³⁴ La diversa concentrazione delle due ‘forme’ o ‘nature’ non fa difficoltà ai ‘segni’ dell’omogeneità e della continuità, poiché questi sono da concepirsi dal punto di vista dell’‘intero’.

³⁵ W. Lapini, “Ma non uguale all’altro, (Parmenide B8.58-59 DK)”, in Id. (ed.), *Studi di filologia filosofica greca*, Firenze, Olschki, 2003, p. 83. La distinzione, sostenuta dall’autore, comporta problemi d’interpretazione dei rapporti tra i due tipi di fuoco, tra ciascuno di questi e la ‘notte’, tenendo conto della necessaria diversità d’approccio, tra i ‘mortalì’ e Parmenide, alle μορφαί. Consapevole o non di tali difficoltà, l’autore confessa (ibid.): “la mia interpretazione del τῶι δ’ ἐτέρωι μὴ τῶντόν non vuole essere tanto una teoria definita, quanto un invito a complicare, a ‘tormentare’ la lettura del passo”.

³⁶ A. Mourelatos, “Parmenides, Early Greek Astronomy and Modern Scientific Realism”, in Cordero, *Parmenides*, p. 167-190, analizza i significati di questo aggettivo: “1) ‘not to be countenanced’; 2) the active sense, ‘causing disappearance, destructive’; 3) the passive sense, ‘what cannot be seen’”. Nel secondo significato, il Sole causerebbe sparizione senza distruzione unicamente tramite il suo bagliore, per cui le ‘opere del Sole’, che rendono invisibili il loro oggetto, portano alla conoscenza del fatto che: 1) il riflesso della luce solare sulla superficie della Luna ne spiega la natura opaca e le fasi; 2) l’inclinazione, rispetto all’asse terrestre, del piano d’orbita apparente del Sole spiega il periodico apparire e scomparire delle costellazioni che incrociano l’eclittica, rendendole invisibili quando la luce solare le investe, visibili quando sono nel cono d’ombra proiettato dalla Terra; 3) il riflesso della luce solare spiega i periodici apparire e scomparire della Stella del Giorno alternantisi coi periodici apparire e scomparire della Stella della Sera; 4) la Stella del Giorno e la stella della sera sono un’unica stella. Se un’“opera” del Sole è quella di illuminare – cosicché durante il dì la sua luce non può essere fissata con lo sguardo e durante la notte la stessa luce rende invisibili alcune costellazioni. Egli non trae una deduzione, che pur avrebbe dovuto trarre stante la sua spiegazione delle fasi della Luna attraverso il mantenimento del rapporto di ‘corrispondenza frontale’ tra Sole e Luna, ovvero che la Luna è costretta, *per necessità fisica e logica*, ad esercitare, contemporaneamente al

stessi sono visibili, e rendono invisibili alcune costellazioni, quando essi stessi sono invisibili. L'identico effetto, ottenuto in condizioni opposte, porta a pensare che esso sia determinato dalla posizione del Sole lungo il suo apparente ruotare attorno alla Terra, determinando così rispettivamente la scansione quotidiana e annuale del tempo. Ciò che importa rilevare è che questo corpo celeste determina la diversità delle condizioni percettive umane, tra il dì e la notte e tra le stagioni, ripetendo un unico e semplice movimento, che riflette le caratteristiche dell' 'intero' e del 'cielo'. La spiegazione dell'alternanza tra visibilità e invisibilità delle sue 'opere', in rapporto alle 'opere orbitali' della Luna, è più complessa, ovvero, siano le 'opere' del Sole visibili o invisibili, esse possono rendere visibile e invisibile la Luna; anche in questo caso le differenze andranno ricondotte alla posizione reciproca dei corpi lungo i loro piani orbitali e alla loro 'natura' ignea o oscura, rispettando i principi della sfericità, omogeneità e continuità dell' 'intero'.

Veniamo così agli 'aspetti' del δοκοῦν Luna. Di essa in B10 si afferma: ἔργα τε κύκλωπος πεύση περιφοῖτα σελήνης / καὶ φύσιν, "conoscerai le opere orbitali e la natura della Luna dall'occhio rotondo".³⁷ L'aspetto 'origine' della Luna va individuato nella continuità tra 'fuoco' e 'notte' nell' 'etere', e l'aspetto 'natura' va riferito o alla 'forma' ignea o alla 'forma' oscura e verrà chiarito dalla conoscenza pertinente i suoi ἔργα περιφοῖτα. L'aspetto 'opere' della Luna è forse il più complesso, infatti una delle 'opere' della Luna consiste nell'orbitare attorno alla Terra: l'aggettivo περιφοῖτα, frequentemente tradotto con 'errabonde',³⁸ indica, tramite la preposizione περί, che si tratta di un moto orbitale, come sottolineato anche dall'epiteto κύκλωπος: con la stessa poetica polisemia rilevata per gli ἔργ' αἰδέλα del Sole, e per la disposizione degli *aspetti* e dei *contenuti* della cosmologia, la

movimento di rivoluzione intorno alla Terra, anche un movimento attorno al proprio asse, e che tali due movimenti hanno identico periodo temporale.

³⁷ Traduzione mia. Per la versione di ἔργα περιφοῖτα in 'opere orbitali' si veda la nota seguente.

³⁸ Ruggiu-Reale, *Parmenide*, p.113: "le azioni e le vicende della Luna errabonda". Non diversamente P. Albertelli, *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1939, reprinted in Giannantoni (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 277; Casertano, *Parmenide*, p. 27; Timpanaro Cardini, *Saggio*, p. 196; M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, p. 157; Calogero, *Studi*, p. 52. Cerri, *Parmenide*, p. 157, verte in 'l'opre volubili'. La volubilità starebbe tra le fasi simmetricamente opposte, il che implica la mancanza di un inizio assoluto cui essa debba ri-volgersi, ovvero la circolarità del suo movimento, e non il solo errare.

circolarità intesa nell'epiteto κύκλωψ sta a significare – dal punto di vista sia fisico che conoscitivo, come per tutti i σήματα³⁹ presenti nei 'frammenti' – la circolarità del suo movimento e la circolarità dell'oggetto Luna, paragonata all'aprirsi e chiudersi di un occhio. Ancora su κύκλωπος: vorrei sollecitare il lettore a non considerare questo epiteto solo un'ornamento stilistico, bensì un mezzo espressivo pregno di valore conoscitivo, e a ragionare in modo semplice: qualsiasi occhio si apre e si chiude, individuando tra questi due estremi alcuni stadi intermedi; non credo Parmenide potesse trovare immagine più efficace per indicare le fasi della Luna.⁴⁰ Gli ἔργα della Luna, suggeriti dall'epiteto περίφοιτα (B10.4) e dalla perifrasi περί γαίαν ἀλώμενον (B14), riflettono la soluzione ad un problema che doveva esser sentito fortemente: il problema dell'equilibrio del cosmo stesso. A questa questione l'Eleate cerca risposta sapendo che da 'opere' 'natura' e 'origine' del 'cielo che cinge il tutto' (B10) dipendono le leggi di quel che succede vicino a noi, per via della omogeneità e continuità tra ἀπεόντα e παρεόντα (B4.1) e per via della continuità tra le due 'forme'

³⁹ σήματα ricorre tre volte nei frammenti e ogni volta con un valore epistemologico differente: "segni dell'essere" (B8.2), "segni posti dai mortali" (B8.55), "segni nell'etere" (B10.2). Rilevare la loro funzione conoscitiva potrebbe essere una chiave di lettura che non tenga separate le due parti del poema: al termine di quest'articolo spero risulterà chiaro che essi non stanno ad indicare realtà differenti, bensì indicano gli enti sensibili; tuttavia offrono modi fondamentalmente diversi di conoscerli. F. Santoro, "Ta Sēmata: on a Genealogy of the Idea of Ontological Categories", in Cordero, *Parmenides*, p. 231-253, ritrova analogie tra i 'segni dell'ente' e le modalità argomentative allora usate in ambito forense, ma la ricerca sistematica del nesso tra l'*Aletheia* e l'attività legislativa parmenidea (28 A12 DK) non è stata ancora intrapresa dagli studiosi. A. Gregory, "Parmenides, Cosmology, and Sufficient Reason", *Apeiron*, 41 (1), 2014, p. 16-47, rileva il differente valore di σήματα nei 'frammenti' e argomenta in favore dell'uso, da parte di Parmenide, del principio di ragione sufficiente, esemplificato in B8.5-10, come critica metodologica alle cosmologie dei 'mortali' e dei cosmologi a lui precedenti, in particolare di Anassimandro.

⁴⁰ Empedocle usa l'epiteto κύκλωψ, in 31 B84 DK, per indicare la pupilla, κύκλωπος κούρη, la cui traduzione letterale ("fanciulla dal tondo occhio") rende un senso che non si spiega facilmente all'interno del frammento, che esamina l'organo della vista concependolo come un piccolo fuoco: forse la delicatezza della pupilla viene associata alla delicatezza d'una fanciulla, o forse, poiché la pupilla era concepita come una delicata cavità del corpo, veniva associata alla delicatezza della cavità vaginale, oppure veniva associata alla *proporzione ridotta* con cui si raffigura qualsiasi oggetto nella pupilla, tenendo conto del fatto che nel mondo greco antico la donna era considerata un *minus* rispetto all'uomo, o infine non è da escludere l'associazione dell'elemento femminile alla custodia del piccolo prezioso 'focolare oculare'. Rimane il fatto che Empedocle usa l'attributo per indicare non solo la rotondità della pupilla, ma anche la luminosità di ciò che in essa si riflette, spiegata attraverso la presenza di una luce interna: se questo è vero, perchè κύκλωπος non può riferirsi, in 28 B10 DK, tanto alla *forma* quanto alla *luminosità* della Luna, e perciò, con la polisemia propria di una metafora, anche alle sue fasi?

(B9.3-4); cosicchè, se l'intero è continuo, omogeneo e perfettamente sferico, bisognerà pensare che la Luna aleggi intorno alla Terra non secondo un movimento casuale o irregolare, ma secondo un'orbita rigorosamente circolare. Al nascere e al finire nel 'non ente', in B8.45-48, viene negata validità, per cui le fasi e le posizioni della Luna non hanno un inizio e una fine assoluti. Per apparire come un "occhio che si apre e si chiude" bisogna tener fermo che questa 'opera' della Luna non può essere annullata dal capriccio degli Dei – in B1.14, a guardia delle porte dei sentieri del Giorno e della Notte, e, in B8.14, a garanzia della tenuta del tutto, Parmenide pone la Giustizia: non siamo in presenza di una riflessione sul consorzio umano, il cui essere soggetto alle leggi positive venga traslato per analogia sui fenomeni fisici, bensì la regolarità delle apparenze celesti induce negli esseri umani la prima idea di ciò che verrà chiamato "legge universale e necessaria"⁴¹ – e porta colui che cerca di capire il problema dell'apparire della Luna (uno dei *δοκοῦντα* di B1.32) alla certezza della *permanenza* del suo *essere*, permettendo così di connettere gli *aspetti* 'opere', 'natura' e 'origine' del singolo *δοκοῦν* Luna ai 'segni dell' ente': l'unità, la sfericità, l'omogeneità, la continuità.

La specularità tra *aspetti* di questo corpo celeste e 'segni dell'ente' consente di affermare che: 1) nelle notti in cui la Luna non è visibile a occhio nudo, essa non scompare nel nulla, né risorge secondo la volontà di una divinità, bensì soltanto non è visibile; 2) la motivazione della sua condizione di invisibilità sta nel fatto che essa, poiché brilla di luce riflessa, si trova nel cono d'ombra proiettato dalla Terra; 3) se per sua 'natura' fosse luminosa, non andrebbe soggetta alle ben note fasi, poiché è alla Terra più vicina che il Sole. A partire dalla considerazione delle 'opere orbitali', credo sia semplice pervenire alla conclusione che Parmenide volesse dimostrare che la Luna compie una rivoluzione intorno alla Terra e non ha 'natura' ignea: queste nozioni vengono esplicitate in B14, ove si legge *νυκτιφάες περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς*, "corpo luminoso di notte, che facendo il giro attorno alla terra, brilla di luce altra". Dunque è a partire dagli *ἔργα περιφοῖτα* della Luna, interpretate come conformi ai 'segni dell'ente', che giungiamo alla conoscenza della sua φύσις di corpo illuminato, e non *viceversa*.

⁴¹ Ciò sia detto in risposta a R. Mondolfo, "Natura e cultura alle origini della filosofia", in W. Leszl, *I Presocratici*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 229, il quale sottolinea quanto, nel sorgere della filosofia e del concetto di legge naturale, sia fondamentale la previa elaborazione del concetto di legge nella riflessione sociologico-giuridica, piuttosto che l'affrancamento della filosofia dal pensiero mitologico.

L'analisi del δοκοῦν Luna prosegue in B15:⁴² "(essa) ha lo sguardo sempre rivolto ai raggi del Sole". Il verbo παπταίνω vuol dire "lanciare sguardi, cercare con gli occhi". Le figure retoriche finora considerate non hanno solo valore letterario, ma sono portatrici di un contenuto positivo dal punto di vista conoscitivo: se si afferma che la Luna ha lo sguardo sempre rivolto al Sole, s'intende che essa non abbia solo la forma di un 'tondo occhio', ma che si configuri come un viso che rimane 'sempre' (αἰεὶ), 'continuativamente', lo stesso. È pur vero che qui 'viso', πρόσωπον, non viene menzionato e che ciò che è sempre rivolto al Sole è solo 'lo sguardo': se intendiamo παπταίνουσα come mera personificazione poetica senza alcun valore conoscitivo, non verrebbe esclusa la possibilità che la 'faccia visibile' della Luna possa anche modificarsi, pur rimanendo la Luna illuminata dal Sole, ovvero all'inverso, se essa avesse un moto di rotazione su di sé tale che noi non fossimo in grado di vedere sempre la stessa 'faccia', nondimeno continuerebbe ad avere lo 'sguardo rivolto' ai raggi del Sole, e perciò la personificazione della Luna non ci informerebbe che la sua superficie visibile è 'continuativamente' la stessa. Io credo invece che Parmenide voglia informarci a riguardo:⁴³ la Dea sta comunicando il suo sapere, diverso dalle 'convinzioni dei mortali' (B8.60-61 e B19.1); se accettiamo che la personificazione della Luna porti alla conoscenza del fatto che il 'volto della Luna' rimanga sempre identico, e se uniamo questa conoscenza, acquisita per via poetica, alla conoscenza dell' 'opera orbitale' della Luna intorno alla Terra (B14), perveniamo *analiticamente* alla conclusione che Parmenide parli in versi della contemporaneità dei moti di rivoluzione e di rotazione della Luna; più precisamente, se nel suo giro intorno alla Terra mantiene visibile sempre la stessa 'faccia', è *fisicamente e logicamente necessario* che il suo moto di rivoluzione sia accompagnato da un moto di rotazione su sé stessa e che i due moti abbiano lo stesso periodo. La consapevolezza (1) del moto di rivoluzione intorno alla Terra e (2) della perdurante omogeneità della superficie visibile della Luna, implica da sé o contiene in sé la consapevolezza (3) dell'identità tra il periodo di rivoluzione intorno alla Terra e il periodo di rotazione intorno al proprio asse: la (3) è una conoscenza che si acquisisce *analiticamente* e trova conferma in tante semplici esperienze. La valenza teoretica della *Ananche* parmenidea, che svolge la stessa funzione in B8.30 e B10.5, sta sia *a priori*

⁴² αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου.

⁴³ Sulla veracità del discorso della Dea e la sua distinzione dalle 'opinioni dei mortali', si veda *supra*, p. 47.

che *a posteriori*, togliendoci dall'imbarazzo di scegliere tra un Parmenide materialista e un Parmenide metafisico.⁴⁴

L'ultimo *contenuto* di cui si annuncia la conoscenza in B10 è οὐρανός, che cinge i 'limiti degli astri':⁴⁵ se i 'limiti' non possono non indicare le orbite apparenti degli 'astri' attorno alla Terra, allora l'insieme di questi 'limiti' corrisponde alla superficie della sfera di 'etere' di cui il cielo è costituito. Dal punto di vista dell'"intero" è proibito pensare qualcosa che spezzi la continuità dell'"ente", perciò specularmente nella *doxa* astronomica Parmenide non penserebbe che tra le stelle sia presente il vuoto, ma che esse siano tenute insieme da un cielo solido,⁴⁶ che svolge la funzione di garantire la continuità del loro movimento, ritenuto eternamente uguale. Rappresentando il punto finale della conoscenza astronomica, coincidente col punto iniziale, possiamo affermare che gli *aspetti* della conoscenza di οὐρανός sono gli stessi che abbiamo rilevato per αἰθήρ. Esso è la sfera solida che garantisce la permanenza e l'identità con sé dell'intero cosmo, al cui interno, attraverso la continuità tra le due 'forme' o 'nature' e tra i movimenti dei corpi celesti, sia circolari, di rotazione e rivoluzione, sia rettilinei, di proiezione e riflessione di luce, possiamo rilevare l'andamento armonico delle frequenze dei mutamenti, e con ciò ricondurre l'indagine circa tutto l'ambito del divenire ad un'unica metodologia di indagine (ὁδὸς διζήσιος, B2.3): quella che rileva le caratteristiche invarianti dell'"intero", i σήματα τοῦ ἔόντος. In questo senso può venire spiegata l'identità parmenidea di 'essere e pensare'.

⁴⁴ L'interpretazione che suggerisco non vuole ignorare la profonda diversità tra le opzioni messe in campo dagli studiosi circa il rapporto tra *Aletheia* e *Doxa*, su cui si veda innanzitutto E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III, G. Reale (ed.), Firenze, La Nuova Italia, 1967, n. 79, p. 292-319; tuttavia, al solo fine di esporre con chiarezza e brevità i miei presupposti, metodi e conclusioni, ho scelto di non rendere conto delle altre ermeneutiche del 'testo' parmenideo (si veda *infra*, n. 47).

⁴⁵ Sull'unità del concetto poetico-fisico-filosofico di 'Necessità', che limita l'ente in B8.30, le orbite degli astri in B10.6-7, e che spinge gli opposti ad unirsi in B12, ha insistito Timpanaro Cardini, *Saggio*, p. 205, che intende i πείρατα ἄστρον come il moto degli astri su anelli concentrici alla stella polare e su piani perpendicolari all'asse terrestre, motivando questa interpretazione con l'osservazione a occhio nudo, la stessa condizione percettiva dell'Eleate.

⁴⁶ Ipotesi confermata in 28 A37 DK.

Conclusioni

Ho interpretato⁴⁷ la dottrina parmenidea non come negazione della realtà corrispondente alle sensazioni,⁴⁸ bensì come ordinamento di queste ultime conformemente ai criteri di verità e realtà rilevati nella *Aletheia*, poiché Parmenide non separa i due ambiti di ricerca, *a priori* e *a posteriori*, e ciò rende significativa, da un punto di vista epistemologico, la funzione delle figure divine di Δίκη πολύποινος (B1.14, B8.14), Ανάγκη (B8.30, B10.6) e Μοίρα (B8.37), che consolidano la ‘forza di convinzione’ della Verità⁴⁹ e l’aderenza del pensiero alla realtà. Esempificazione di questo legame è la *necessità analitica* per la quale si deduce la nuova conoscenza del moto di rotazione della Luna su se stessa e dell’identità del suo periodo con quello del moto di rivoluzione, a partire dalla conoscenza di quest’ultimo e dell’invarianza della superficie illuminata della Luna: la necessità di essere in un modo e non in un altro (B1.32: ὡς τὰ δοκούντα χρῆν δοκιμῶς εἶναι) sta negli enti apparenti stessi e il pensiero non fa altro che seguire questa necessità riflettendo in sé le dinamiche invarianti pertinenti agli enti, donde l’identità di ‘essere e pensare’. È perciò necessario non che la Luna nasca e muoia ad ogni ciclo o che ‘cambi luogo’ senza una regola o che ‘muti luminoso colore’ senza ordine, stando ai ‘nomi’ dati alla realtà dai ‘mortalì’ in B8.38-41; permanendo nell’‘ente’ sferico, le sue ‘opere orbitali’ inducono a ritenere che, quando sembra scomparsa, stia semplicemente nella zona d’ombra proiettata dalla Terra quando si trovino allineati i tre δοκούντα Sole, Terra, Luna. Una delle ‘opere invisibili’ del Sole è proprio l’illuminazione notturna della Luna (B14) ed è connessa con entrambe le ‘opere orbitali’ della Luna, ovvero consente di dedurre l’identità del periodo dei suoi moti circolari e di dedurre che la luce *lontana* del Sole viaggia in linea retta, esattamente come la luce *vicina* d’una candela proietta ombre in

⁴⁷ Ho consapevolmente evitato tutte le aporie che il ‘testo’ parmenideo pone per le ragioni indicate nell’introduzione, al fine di rendere chiara la struttura concettuale della mia tesi, e in vista dello spazio editoriale (si veda *supra*, n. 44).

⁴⁸ Tesi sostenuta da un’ampia parte degli studiosi e sunteggiabile nelle seguenti conclusioni di H. Granger, “The Cosmology of Mortals”, in V. Caston and D. Graham (eds.), *Essays in honour of A. Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 115: “The goddess holds out no hope for any sort of cosmology [...] The cosmology of mortals is nothing more than a deception, which deceives by giving the appearance of reality without yielding its substance, and there is no reason to search for something more than mere deception in the deceptive words of the goddess upon the cosmos”.

⁴⁹ La ‘forza di convinzione’, πιστιος ισχύς (B8.12), non ammette che all’‘ente’ si aggiunga alcunchè; credo sia evidente il legame necessario tra ‘Convinzione’ e ‘Verità’, sul quale si veda *supra*, p. 44.

linea retta.⁵⁰ Queste conoscenze sono garantite dai criteri di verità e realtà chiamati ‘segni dell’ente’, danno un ordine alla conoscenza empirica e sono rivelate da personificazioni poetiche dotate di valore euristico. La riconduzione della molteplicità all’unità, omogeneità, continuità interne alla ‘sfera-intero’ consente alla Dea di dire, in B19.1-2, che così stanno le cose *κατὰ δόξαν*,⁵¹ secondo un’apparenza sulla quale si è riflettuto,⁵² e che ciclicamente “esse finiranno dopo essersi accresciute”⁵³ – in linea con B8.27, ove l’ente’ è detto *ἀναρχον ἄπαστον*, e con la circolarità del discorso della Dea in B5 – mentre “a ciascuna di esse i mortali apposerò un nome distinto dagli altri” (B19.3).⁵⁴ L’esposizione del *διάκοσμος εἰκώς* è razionale nel senso che espelle la mitologia dalla ricerca sulla natura, rende soggetti alle stesse leggi gli enti lontani e gli enti vicini agli organi percettivi umani e si propone come una correzione della conoscenza allora condivisa della realtà, sulla base di criteri (i *σήματα τοῦ ἔοντος*) derivati al tempo stesso dall’osservazione delle apparenze sensibili, dall’astrazione delle dinamiche invarianti che le caratterizzano e dalla loro proiezione nella forma geometrica

⁵⁰ D. Graham, “La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque”, in A. Laks et C. Louguet (éds.), *Qu’ est-ce que la philosophie présocratique?*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 377, è giunto a conclusioni simili: “Les observations de la lune par Parménide montraient que le mystérieux mouvement de croissance et de décroissance de la lune avait une explication élégante et simple. [...] Deux corps célestes se mouvant sur une orbite régulière, l’un qui brille, l’autre qui reflète, l’un au-dessus, l’autre en-dessous, expliquent tous les phénomènes du cycle lunaire, tout en suggèrent aussi une solution à l’énigme des éclipses. Corps physiques permanents, géométrie et mouvement fournissent ce qui est nécessaire pour l’explication”. Successivamente, nel suo *Science before Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 2013, egli sostiene che l’intuizione dell’illuminazione lunare da parte del Sole avrebbe portato Parmenide a spiegare le fasi lunari, e questa intuizione sarebbe semplicemente provata dalle osservazioni (p. 97): “The beauty of Heliophotism is that to hypothesize it is in a sense to prove it”. La realtà dei movimenti circolari della Luna non sarebbe affermata sulla base di una riflessione geometrica volta a spiegare i dati percepiti, bensì tramite la sola osservazione (p. 102): “is not necessarily that observations undermine observation itself, but observations of one (apparent) change may lead us to the recognition of other relevant changes that explain it”. Egli ammette che (p. 98): “One thing is constant: the luminous part of the moon is always facing the sun”, ma non ne deduce la realtà del moto di rotazione della Luna su se stessa né l’identità del periodo dei suoi due movimenti, che a me sembra giustifichino il plurale *ἔργα περίφοιτα*.

⁵¹ Da notare il numero singolare della *doxa* corretta, contrariamente alle *doxai* dei ‘mortali’.

⁵² Su questo punto si veda G. Redard, “Du grec *δέκομαι*, ‘je recois’, au sanskrit *ātka* -, ‘manteau’. Sens de la racine *dek-”, in AA.VV., *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Bern, Francke 1954, p. 354-356.

⁵³ *μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα.*

⁵⁴ *τοῖς δ’ ὄνομ’ ἀνθρώποι κατέθεντ’ ἐπίσημον ἑκάστωι.*

che consente di rilevare la frequenza armonica dei mutamenti. Infine, mi chiedo se, tra le cause che spinsero un illustre cittadino di una *polis* magnogreca a scrivere un poema sulla natura, non vi fosse il bisogno concreto di ordinare le quantità continue del tempo e dello spazio e, sulla base dell'ordine dato, impostare e coordinare le varie attività umane: potremmo forse così affrontare in modo sistematico il problema del rapporto tra la filosofia della natura espressa nel poema e le attività di *nomoteta* e medico⁵⁵ svolte da Parmenide, ovvero, la sua speculazione potrebbe intendersi come una sistemazione razionale dei dati della tradizione culturale astronomica, giuridica e medica focese, che ha consentito a quel popolo di viaggiare e trasferirsi da un capo all'altro del Mediterraneo.

REFERENCES:

- Albertelli, Pilo, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1939; reprinted in Gabriele Giannantoni (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Aubenque, Pierre (ed.), *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1987.
- Calogero, Guido, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1931.
- Casertano, Giovanni, *Parmenide, il metodo, l'esperienza*, Napoli, Guida, 1978.
- Cerri, Giovanni, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rizzoli, 1999.
- Cordero, Nestor L., "Parmenidean 'Physics' is not Part of what Parmenides calls 'δόξα'", in Nestor L. Cordero (ed.), *Parmenides, venerable and awesome*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2011, p. 95-114.
- Cordero, Nestor L., "The Doxa of Parmenides Dismantled", *Ancient Philosophy*, 30 (2), 2010, p. 231-246.
- Coxon, Allan H., *The Fragments of Parmenides*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2009.
- De Santillana, Giorgio, *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze, Sansoni, 1966.
- De Santillana, Giorgio, *Prologo a Parmenide e altri saggi*, Firenze, Sansoni, 1971.
- Diels, Hermann-Kranz, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche, 1956.
- Enriques, Federigo, "La polemica eleatica per il concetto razionale della geometria", *Periodico di matematiche*, 3 (4), 1923, p. 73-88.
- Graham, Daniel W., "La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque", in André Laks-Claire Louguet (éds.), *Qu' est-ce que la philosophie présocratique?*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 350-380.

⁵⁵ Sulle 'buone leggi' date ad Elea da Parmenide si vedano le 'testimonianze' di Strabone e Plutarco in 28 A12 DK; sulla sua attività di medico, si legga il passo di *Suidas* in 28 A2 DK, e soprattutto la vasta letteratura, buona parte della quale edita nella rivista *La Parola del Passato* dagli anni '60 ad oggi, riguardante un'epigrafe rinvenuta nel 1962 in una *insula* del sito archeologico di Elea sulla quale sorgeva una scuola medica: Πα[ρ]μενίδης Πύρητος Ουλιιάδης φυσικός.

- Graham, Daniel W., *Explaining the Cosmos*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Graham, Daniel W., *Science before Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Granger, Herbert, "The Cosmology of Mortals", in Vincent Caston-Daniel W. Graham (eds.), *Essays in honour of A. Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 101-116.
- Gregory, Andrew, "Parmenides, Cosmology and Sufficient Reason", *Apeiron*, 47 (1), 2014, p. 16-47.
- Lafrance, Yvon, "Le sujet du Poème de Parménide: l' être ou l'univers?", *Elenchos*, 20 (2), 1999, p. 265-308.
- Lapini, Walter, "Ma non uguale all'altro (Parmenide B8.58-59 DK)", in Walter Lapini (ed.), *Studi di filologia filosofica greca*, Firenze, Olschki, 2003, p. 73-89.
- Mondolfo, Rodolfo, "Natura e cultura alle origini della filosofia", in Walter Leszl (ed.), *I Presocratici*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 221-255.
- Mourelatos, Alexander P.D., "Parmenides, Early Greek Astronomy and Modern Scientific Realism", in Nestor L. Cordero, *Parmenides, venerable and awesome*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2011, p. 167-190.
- Popper, Karl R., *The world of Parmenides. Essays on Presocratic Philosophy*, London, Routledge, 1998, trans. Fabio Minazzi, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato, Piemme, 1998.
- Ruggiu, Luigi-Reale, Giovanni, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rusconi, 1991.
- Redard, George, "Du grec δέκομαι, 'je recois', au sanskrit àtka -, 'manteau' . Sens de la racine *dek -", in AA.VV., *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift für A. Debrunner*, Bern, Francke, 1954, p. 351-362.
- Santoro, Fernando, "Ta Sēmata: on a Genealogy of the Idea of Ontological Categories", in Nestor L. Cordero, *Parmenides, venerable and awesome*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2011, p. 233-250.
- Sedley, David, "Parmenides and Melissus", in Anthony Long (ed.), *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 113-133.
- Timpanaro Cardini, Maria, "Saggio sugli Eleati", *Studi classici e orientali*, 16, 1967, p. 149-255.
- Untersteiner, Mario, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- Zeller, Eduard-Mondolfo, Rodolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III, G. Reale (ed.), Firenze, La Nuova Italia, 1967.

GIOVANNI DE SIMONE
Sapienza – Università di Roma
g.desimone12@virgilio.it