

L'ANTICO SAPIENTE TRA UMANO E DIVINO. II. IL SAPIENTE E LA DEA *

Sull'illusorietà delle cose che sono insisteva Eraclito parlando del fiume: « Nello stesso fiume non è possibile scendere due volte »¹; dunque condanna dell'illusorietà del mondo, che non è mero rigetto delle impressioni dei sensi, ma rifiuto di trasformare ciò che i sensi ci comunicano in realtà stabile, rifiuto di dare valore definitivo a ciò che è solo provvisorio.

L'oscurità di Eraclito, in modo tutto particolare, esibisce la difficoltà che il sapiente trova nel comunicare, che è poi la difficoltà di incontrarsi con l'altro sapiente, di riprodurre nel mondo dei contrari l'unità divina. In Eraclito ritorna infatti con potenza il contrapporsi delle due esistenze, divina e umana, come ben si vede in quello che possiamo chiamare il « ciclo del fuoco ».

« Il fuoco è l'elemento di tutte le cose e tutte le cose sono mutazioni del fuoco, producentisi per rarefazione e condensazione »²; questo ciclo si compie attraverso il gioco dei contrari: quello che spinge alla nascita è chiamato *guerra* e quello che spinge alla distruzione ad opera del fuoco è chiamato *pace*, in consonanza ideale rispettivamente con l'*ingiustizia* e la *vendetta* di Anassimandro. « ... il mutamento, secondo cui viene a nascere

* Cf. il precedente *L'antico sapiente tra umano e divino - I. La competizione dei sapienti*, in « Nuova Umanità », 10/11 (luglio-ottobre 1980), pp. 123-141.

¹ Plutarco, *Sulla E di Delfi*, 18, p. 392, B; PS, 22 B 91.

² Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 8; PS, 22 A 1.

il cosmo, prende il nome di via all'in su e via all'in giù »³; l'universo è generato secondo un disegno intelligente, che pur stendendosi nel tempo, domina sul tempo⁴. Il « logos » divino guida questo processo di mutamento scandendolo nel tempo secondo *necessità fatale*. Ora, gli uomini partecipano di questa intelligenza divina che assorbono attraverso i pori: sembrerebbe così che sia possibile una comunicazione non traumatica, non distruttiva fra il divino e l'umano. Secondo Eraclito infatti, tale ragione divina è *criterio di verità* e per sua partecipazione pensiamo e facciamo ogni cosa, « per quanto invece ci chiuderemo nella nostra individualità, saremo nel falso »⁵.

A questo punto sembrerebbe di non poter più mettere insieme questo Eraclito, convinto che « ciò che appare a tutti in comune è degno di fede (poiché è appreso con la ragione che è comune e divina), mentre ciò che risulta ad uno soltanto non lo è, per la ragione contraria »⁶, con l'Eraclito pensatore aristocratico, l'enigmatico « dispregiatore della folla »⁷; in realtà la contraddizione è apparente, e tutto ciò non è che la riproposizione, in Eraclito, del dramma del sapiente, che scopre la necessità della distruzione della propria individualità in una partecipazione alla ragione (anima) divina che lo assorbe completamente, perché la presenza nel sapiente di un'anima immortale omogenea a quella divina non gli garantisce la stabilità individuale⁸. Ritorna il tragico, nella scelta delle impossibili alternative umane: o una vita stolta nell'ignoranza della verità, vita inutile che si dissolverà senza alcuna coscienza di sé, oppure una

³ Diogene Laerzio, *op. cit.*, IX, 8; PS, 22 A 1.

⁴ « ...con Eraclito la ciclicità diventa il fondamento e l'essenza stessa dell'infinità temporale, concepita sempre quale indeterminata successione di vicende oposte »; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, p. 78.

L'uomo, che non sopravvive al ciclo, è escluso dal tempo divino che è libertà del continuo ritorno all'uno; l'uomo invece vive un tempo che è *fato*, necessità della privazione di sé nel ritorno all'uno.

⁵ Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 133; PS, 22 A 16.

⁶ Sesto Empirico, *op. cit.*, VII, 131; PS, 22 A 16.

⁷ Diogene Laerzio, *op. cit.*, IX, 6; PS, 22 A 1.

⁸ G. Reale, *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, Milano 1972, p. 97.

vita dedicata alla ricerca della verità, la vita del sapiente che giunge inevitabilmente a scoprire la necessità del proprio non permanere.

Infatti, qual è il senso del tutto? « Congiungimenti sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose »⁹; come dice Giorgio Colli: « Ogni coppia di contrari è un enigma il cui scioglimento è l'unità, il dio che vi sta dietro »¹⁰. Ma il ciclo è la vita dell'uno, non del singolo uomo che non potrà mai abbracciarlo: il rapporto fra gli uomini e l'uno è di dominio subìto; essi infatti sono condotti come « ogni animale è condotto al pascolo dalla frusta »¹¹. Qual è allora lo scopo del sapiente? « Un'unica cosa è la saggezza, comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto »¹²; egli si trova così sotto il manto di Apollo, che lo immette nel contrasto universale e glielo fa vivere assimilandolo alla sua persona: « Non comprendono come pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira »¹³; e capisce che « l'arco ha dunque per nome vita e per opera morte »¹⁴, che cioè la vita è per la morte, e solo così può essere, perché chi conosce viene strappato fino al punto di vista dell'uomo, nel quale i molti, dunque gli uomini, muoiono: ancora conoscenza implica morte, e poiché solo la vita umana che conosce è degna, il destino del sapiente, come rappresentante cosciente del destino umano, è tragico. Una volta di più l'individualità è evanescente, solo la natura divina (la sua ragione) permane: ciò che è comune; invece, chi crede di realizzare una *propria individualità conoscitiva* si inganna, si affida alle sensazioni rendendole stabili; « Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo »¹⁵. Se è così, la celebre frase: « Una e la stessa è la via all'in su e la via all'in

⁹ Aristotele, *Il mondo*, 5.396 b 7; PS, 22 B 10.

¹⁰ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 69.

¹¹ Aristotele, *Il mondo*, 6.401 a 8; PS, 22 B 11.

¹² Diogene Laerzio, *op. cit.*, IX, 1; PS, 22 B 41.

¹³ Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses* (ed. Wendland), IX, 7; PS, 22 B 51.

¹⁴ *Etymologium Genuinum*, s.v. « Bios »; PS, 22 B 48.

¹⁵ Eraclito, *Allegoriae Homericae*, 24; PS, 22 B 49a.

giù »¹⁶, è un altro enigma proposto da Eraclito, che indica, in riferimento al « ciclo del fuoco », la veste di logica fatale, di ineluttabilità e dunque oppressione, che l'ordine del mutamento indossa nei confronti del destino umano: « Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morienti la loro vita »¹⁷. Al sapiente non resta che vivere e morire con dignità, godendo degli aspetti godibili della verità; ad esempio la bellezza che c'è in ogni cosa, a causa della universale presenza dell'anima divina. Non è facile, però, vivere così; sia perché continuamente costretti a rimanere all'altezza del divino, in uno spazio quindi non proprio, in cui si è solo ospiti provvisori, sia perché il territorio che l'uomo ha avuto in prestito e in cui fisicamente vive il sapiente è territorio di contrasti; insomma: « Per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste; gli uomini invece alcune cose ritengono ingiuste ed altre giuste »¹⁸. Ne risulta che « l'unico, il solo saggio » è Zeus. Ma questo saggio « vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus »¹⁹. Per questo è così difficile intendersi col dio: « Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica »²⁰.

¹⁶ Ippolito, *Ref.* IX, 10; *PS*, 22 B 60. Cf. E. Zeller - R. Mondolfo, *op. cit.*, pp. 191-197, spec. nota 21, p. 193. Ci fu chi accusò Eraclito di aver violato, prima della sua formulazione, il principio di non contraddizione, e chi lo lodò per lo stesso motivo (in proposito le note 63 e 64 di Zeller, in Zeller - Mondolfo, *op. cit.*, I, 4, p. 123). Scartando queste opposte posizioni c'è chi, come Zeller, fa di Eraclito un semplice osservatore dei fenomeni naturali, tendendo a porlo come erede degli Ionici a loro volta interpretati in modo simile. In questo senso Mondolfo, nella nota *Fisica e logica in Eraclito*, corregge Zeller, affermando l'importanza del problema logico in Eraclito. Il punto di vista che io adotto accoglie il suggerimento di G. Colli (*La nascita della filosofia*, cit., p. 69); in caso diverso non si comprenderebbe il motivo dell'oscurità di Eraclito, della quale erano ben coscienti i contemporanei e i posteri antichi, come Socrate che, uomo certamente acuto, paragonava il lettore ideale dell'opera di Eraclito a un tuffatore delio, come testimonia Diogene Laerzio.

¹⁷ Ippolito, *Ref.* X, 10; *PS*, 22 B 62.

¹⁸ Porfirio, *Quaestiones Homericae ad Iliadem* (ed. Schrader), IV, 4; *PS*, 22 B 102.

¹⁹ Clemente Alessandrino, *Stromata* (ed. Stählin), V, 116 [II, 404, 1]; *PS*, 22 B 32.

²⁰ Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 21, p. 404, D; *PS*, 22 B 93.

Anassimandro ed Eraclito, come si vede, si impegnano in una appassionata affermazione dell'*uno*. Pur con le loro profondissime diversità, conservano la stessa valutazione negativa della vita umana, la cui origine è chiamata appunto dall'*uno ingiustizia*, dall'altro *guerra*. Ambedue devono aver fatto l'esperienza del « dio ». Per questo chiamano con tali nomi la sfera del molteplice nella quale essi stessi sono costretti a vivere: dopo essere stati uniti al dio non possono vedere se non coll'occhio suo che vuole l'uno e lo cerca anche nel regno dei contrari dove esso non può trovarsi; per questo il ritorno al dio è desiderata *vendetta* e *pace* dove lo sguardo del sapiente torna a coincidere con quello del dio.

È noto lo schema generale del pensiero di Empedocle:

« Duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da un unico essere.

Duplici è la genesi dei mortali, duplici è la morte:
l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose,
l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano.
E queste cose continuamente mutando non cessano mai,
una volta ricongiungendosi tutte nell'uno per l'Amicizia,
altra volta portate in direzioni opposte dall'inimicizia della
Contesa.

Così come l'uno ha appreso a sorgere da più cose
così di nuovo dissolvendosi l'uno ne risultano più cose,
in tal modo esse divengono e la loro vita non è salva;
e come non cessano di mutare continuamente, così sempre
sono immobili durante il ciclo... ».

« ... talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere
da molte cose, talvolta di nuovo molte cose si disgiungono
da un unico essere,
fuoco e acqua e terra e l'infinita altezza dell'aria,
e la Contesa funesta da essi disgiunta, egualmente tutt'in-
torno librata,

e l'Amicizia fra essi, eguale in lunghezza e larghezza »²¹.

Qui importa sottolineare il ritorno dell'Eros ferecideo nel doppio movimento dell'Amicizia di Empedocle: essa infatti non si limita a condurre le cose all'uno ma è colei che le forma e connette nella giusta mescolanza dei vari elementi: l'uscita dall'uno ad opera della Contesa è frammentazione straziante, che non dà origine ai « molti » nel senso armonico che questa parola racchiude (almeno nell'uso che io ne faccio qui). Infatti le « stirpi di mortali » dalle forme « meravigliose a vedersi » si formano a mano a mano che la Contesa viene respinta ai margini. In un primo tempo

« Ad essa [*la terra*] spuntarono molte tempie senza collo, e prive di spalle erravano braccia nude e occhi solitari vagavano senza fronti »²².

È col progressivo affermarsi di Amicizia²³ che le cose trovano la giusta mescolanza e assumono le forme « meravigliose a vedersi », perdendo, proporzionalmente, l'immortalità degli elementi distinti²⁴, cioè preparandosi alla morte che è ritorno all'uno, disegno di Amicizia; nella condizione di passaggio infatti, secondo la testimonianza di Simplicio, « "membra solitarie erravano" per la separazione della Contesa, cercando la mescolanza reciproca »²⁵. Cercavano cioè una unità, una determinazione individuale reale che fosse stabile; riuscivano a trovarla per opera

²¹ Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 15 [II, 335, 22]; PS, 31 B 17.

²² Aristotele, *Il cielo*, Γ 2.300 b 25; PS, 31 B 57.

²³ Zeller - Mondolfo, *op. cit.*, I, 5, a cura di A. Capizzi, pp. 66-67.

²⁴ « E sempre di quanto esso si ritraeva, di tanto sempre sopraggiungeva l'eterno e dolce impulso alla perfetta Amicizia; e subito diventavano mortali, quelle cose che prima avevano conosciuto l'immortalità,

e, prima non miste, si mescolavano mutando i loro sentieri.

Mescolandosi queste cose, infinite stirpi di mortali si effondono, fornite delle forme più varie, meravigliose a vedersi »: Simplicio,

Commento a « Il cielo » di Aristotele, 528, 30; PS, 31 B 35.

²⁵ Simplicio, *Commento a « Il cielo » di Aristotele*, 587, 18; PS, 31 B 58.

di Amicizia, ma senza il carattere di stabilità: infatti, la condizione di *molti* appena raggiunta era solo la forma adatta al processo di raccoglimento nell'*uno*, Sfero semplice ed indistinto in cui i molti non sussistono²⁶.

Ad una visione che sviluppa il volto tragico della relazione di umano e divino se ne accompagna, come si vede, un'altra, che riconosce invece, come in Ferecide e Anassimene, la possibilità dell'armonia, sia dentro il dio, che non può avere, per questo scopo, il volto crudele scoperto in Apollo-Dioniso (e certamente il rapporto fra questi due dèi non presenta solo questo aspetto) bensì quello benigno di Zeus-Eros, sia tra il dio e l'uomo e tra gli uomini. Queste due visioni dei rapporti sono spesso compresenti nello stesso sapiente.

È difficile da parte del sapiente che vive fra i molti pensare un *tutto* che pone come sua condizione il non essere dei molti. Questo uno-tutto è, in realtà, indicibile per il sapiente: ma percorrere la via della verità significa proprio accettare di misurarsi con l'ineffabile. Ed è in Parmenide che si compie il tragitto dell'antico sapiente, ormai carico di storia e di esperienze, cosciente della sua condizione di specchio del dio e della minaccia costituita dalla necessità della gara con gli altri sapienti.

Il giudizio di Aristotele su Parmenide è duro: « Dissero [*i primi che si diedero alla filosofia*] che nulla nell'essere né nasce né perisce, perché credevano necessario che ciò che nasce debba nascere o dall'essere o dal non essere, e invece non è possibile né l'uno né l'altro caso. Infatti non è l'essere che nasce (perché è di già) e dal non essere nulla può nascere: difatti bisogna che vi sia un soggetto. Impostata così la questione, aggra-

²⁶ Nell'eternità degli elementi si può forse vedere tratteggiato il rapporto-tipo fra *uno* e *molti*, cioè di unità e molteplicità coesistenti. Elementi e cause efficienti vengono a formare una distinzione subordinata interna al divino che conserva la sua unità nella semplicità dello Sfero, così come, precedentemente (nella mitologia propriamente detta), in Zeus veniva a concentrarsi una volontà superiore che unificava, dicendo la parola definitiva, sia la dispersione delle varie divinità nelle loro contese, sia, in secondo luogo, le contrapposte azioni e passioni umane; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, pp. 81, 83, 86; W. Jaeger, *Paideia*, I, p. 144, nota 46 e p. 465.

vando le conseguenze, dissero che neppure esiste il molteplice, ma soltanto l'essere in sé»²⁷; «Sulla base di questi ragionamenti tenendo in non cale la sensazione e svalutandola, dato che secondo loro bisogna seguire il ragionamento, dicono uno e immobile il tutto [...]. Poi, stando ai ragionamenti, pare che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è pressoché follia pensare in questo modo»²⁸. Aristotele dunque nota che nel discorso di Parmenide vengono a porsi in contrasto «ragione» e «sensazione». Per lo Stagirita infatti, Parmenide perviene alla convinzione dell'unità dell'essere «secondo il logo» (in contrapposizione a Melisso che vi perviene «secondo la materia»), svolgendo cioè un ragionamento alla ricerca del vero; ma ciò che è vero seguendo il ragionamento si rivela falso seguendo i fenomeni, cioè si rivela incapace di dar ragione dell'esistenza dei molti: «Costretto poi a seguire i fenomeni e ritenendo che l'uno è secondo il logo, ma che secondo l'opinione è molteplice, ecco che viene a porre due cause e due principi, il caldo e il freddo, come a dire fuoco e terra. Di questi due principi, l'uno, cioè il caldo, lo pone dalla parte dell'essere, l'altro dalla parte del non essere»²⁹. In altro luogo³⁰ Aristotele concede che si debba almeno ritenere che qui Parmenide non stia conducendo un'indagine come farebbe un fisico, ma qualcosa d'altro che la precede logicamente. Proprio nel passo citato dalla *Fisica*, Aristotele, in un certo senso, rende implicitamente un omaggio alla logica del discorso parmenideo, dicendo che non si tratta, in Parmenide, di un errore di ragionamento, ma della stessa impostazione della ricerca, di una deviazione involontaria in una strada sbagliata dovuta all'*imperizia*. Parmenide si sarebbe cioè avventurato in una ricerca giusta, ma troppo ardua per lui che ancora non dispone della tecnica necessaria a risolvere gli inevitabili problemi. «Sopraffatto da questa ricerca» non riesce più ad unire il piano del pensiero e il piano delle cose, arrivando di

²⁷ Aristotele, *Fisica*, A 8.191a 24; PS, 28 A 24.

²⁸ Aristotele, *Della generazione e della corruzione*, A 8.825a 13; PS, 28 A 25.

²⁹ Aristotele, *Metafisica*, A 5.986b 8; PS, 28 A 24.

³⁰ Aristotele, *Il cielo*, Γ 1.298b 14; PS, 28 A 25.

necessità a stabilire che l'essere è uno, in una concezione comune a tutti gli antichi sapienti che per Aristotele non sono ormai che « i primitivi », cioè semplicemente quelli che hanno iniziato. E Parmenide non solo condivide la concezione antica dell'immobilità dell'essere « quanto al nascere e al perire », ma la estende anche ad ogni altra trasformazione.

Parmenide e Aristotele appartengono a due mondi ormai lontani. Lo scollamento di pensiero e cose in Parmenide, circo-scrive l'ambito del tragico in cui sono immersi i *sofoi*; Aristotele non tiene conto (e forse non vuole farlo) che in Parmenide quello che egli chiama il « logos », che coglie la verità dell'uno, dell'essere, non è solo conquista della ragione, non è propriamente *discorso*; non è dunque stabile patrimonio umano, bensì concessione divina, breve disvelarsi nella comunicazione estatica dalla quale sgorgano le « raffigurazioni mitiche » di Parmenide, che dunque mediano pittoricamente la realtà del dio. È dunque ciò che scaturisce dall'incontro distruttivo col divino, distruttivo per i molti, annientati nell'uno. Patrimonio umano, luogo dei molti, è la sensazione, fatta appunto per cogliere i molti, *ma per coglierli nella loro impossibilità di coabitare*, nella loro incessante richiesta di essere ridotti ad uno: Parmenide ci ripete non solo che uno e molti non possono avere realtà contemporanea-mente, ma che i molti stessi non sono componibili, richiedono una reciproca mediazione che si rivela poi come intervento di-vino nientificante. Sarà Aristotele a mettere insieme i molti: gli antichi sapienti ancora non ci riescono.

È lecito chiedersi se, in questo necessario tragitto, qualcosa non sia andato perduto.

Ma avviciniamo maggiormente la lente a ciò che Parmenide esprime: è il racconto di una esperienza³¹; cerchiamo di stabilire un itinerario, un ordine del discorso.

« Le cavalle che mi trascinano, tanto lungi, quanto il mio
animo lo poteva desiderare

³¹ Anche W. Jaeger parla di *esperienza* di Parmenide, aggancia cioè la scoperta delle due vie, il problema del metodo, ad un atteggiamento di vita del sapiente: W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 330-332.

mi fecero arrivare, poscia che le dee mi portarono sulla
via molto celebrata

che per ogni regione guida l'uomo che sa.

Là fui condotto: là infatti mi portarono i molto saggi
corsieri

che trascinano il carro, e le fanciulle mostrarono il cammino.

L'asse nei mozzi mandava un suono sibilante,

tutto in fuoco (perché premuto da due rotanti cerchi

da una parte e dall'altra) allorché si slanciarono

le fanciulle figlie del Sole, lasciate le case della Notte,

a spingere il carro verso la luce, levatisi dal capo i veli.

Là è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno,

e un architrave e una soglia di pietra la puntellano:

essa stessa nella sua altezza è riempita da grandi battenti,

di cui la Giustizia, che molto punisce, ha le chiavi che
aprono e chiudono.

Le fanciulle allora, rivolgendole discorsi insinuanti,

la convinsero accortamente a togliere per loro la sbarra

velocemente dalla porta. La porta spalancandosi

aprì ampiamente il vano dell'intelaiatura, i robusti bronzei

assi facendo girare nei loro incavi uno dopo l'altro:

gli assi fissati con cavicchi e punte. Per di là attraverso la
porta

subitamente diressero lungo la carreggiata carro e cavalli.

La dea mi accolse benevolmente, con la mano

la mano destra mi prese e mi rivolse le seguenti parole:

“O giovane, che insieme a immortali guidatrici

giungi alla nostra casa con le cavalle che ti portano,

salute a te! Non è un potere maligno quello che ti ha condotto

per questa via (perché in verità è fuori del cammino degli
uomini),

ma un divino comando e la giustizia...” »³².

Anzitutto una notazione sul linguaggio. Semplicio giustifica certe espressioni mitiche con le esigenze del linguaggio poetico:

³² Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 111 ss.; PS, 28 B 1.

« Se dice l'essere che è uno "simile alla massa di ben rotonda sfera", non c'è da meravigliarsene; infatti, dato che adopera la forma poetica, usa anche qualche espressione mitica. C'è qualche differenza forse tra dire così o dire, come Orfeo, "argenteo uovo"? »³³. Ma c'è motivo di ritenere che le immagini usate da Parmenide non siano dovute a necessità stilistiche (che pure non vanno negate) o al desiderio di abbellire con tocchi pittoreschi il concetto, come conferma Proclo: « Parmenide stesso nei suoi versi, benché obbligato dalla forma stessa poetica a far uso di metafore figure e tropi, tuttavia amò la forma di esposizione disadorna, secca e semplice. Lo si vede da questi passi e da tutti gli altri del genere: cosicché sembra che l'andamento del discorso sia piuttosto prosaico che non poetico »³⁴. Si deve dunque ritenere che Parmenide scegliesse le immagini più adatte a rappresentare le realtà che intendeva esprimere perché per esse il concetto doveva essere avvertito come inadeguato; infatti è impensabile che il maestro di Zenone, uno dei migliori dialettici dell'antichità, trovasse difficoltà ad esprimersi in linguaggio non poetico. Dunque Parmenide ricorre alla poesia per gli stessi motivi che costringevano Eraclito all'enigma; anche Parmenide è chiamato « oscuro »³⁵. Anche Parmenide « accenna », dove il « dire » è inadeguato a trasmettere il non-dicibile. E quanto dice è trasmissione della parola della dea in discorso razionale, per quanto è possibile, e in immagini, quando ciò non è possibile: ma anche le immagini, in un certo senso, sono frutto di un'indagine, in quanto scaturiscono dalla comunicazione della dea con l'uomo che si è educato in modo da poterle ricevere, attraverso quella vera e propria pratica ascetica che doveva essere il pensiero per Parmenide, come per tutti gli antichi sapienti, pratica che ha certo diritto ad essere chiamata indagine, via di ricerca che catalizza tutte le forze della ragione e del cuore.

³³ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 146, 29; PS, 28 A 20.

³⁴ Proclo, *Commento al Parmenide*, I, 665, 17; PS, 28 A 18.

³⁵ Proclo, *Commento al Timeo*, I, 345, 12; PS, 28 A 17. E Pio Albertelli: « L'oscurità di Parmenide è lamentata da tutti coloro che hanno avuto il testo fra le mani » (PS, II, p. 253, nota 11).

La dea spiega:

« Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole, quali vie di ricerca sono le sole pensabili:
l'una che dice che è e che non è possibile che non sia,
è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro
alla Verità) »³⁶;

Aristotele, piú tardi, confuterà il « ragionamento » di Parmenide³⁷; anche Simplicio parlerà di un « ragionamento » di Parmenide³⁸. Tutto ciò è giusto, ma non rispetta l'ordine delle realtà in Parmenide, per il quale *prima* viene l'esperienza dell'uno, *poi* la sua giustificazione; non si tratta di un ordine temporale, ma logico-ontologico. La possibilità di dire il falso, la formulazione di proposizioni contraddittorie, erano per Parmenide, come vedremo, lacerazione di un ordine stabilito dalla dea: per lui il sapiente doveva affermare l'uno, l'essere, non sottolineare ed elaborare un distacco dall'uno avvertito come non-realtà, non-essere; ogni forma di dialettizzazione non poteva non apparire ai suoi occhi come il dare realtà al non essere, cosa che contrastava la sua esperienza di comunicazione con l'unità divina. Aristotele, Teofrasto e altri attribuiscono a Parmenide un « ragionamento » proprio dove Parmenide vive la tragedia dell'impossibilità di esso. Egli infatti non arriva all'uno mediante un ragionamento, ma l'uno è la sua intuizione-esperienza di partenza. La necessità dell'uno non è fondata deduttivamente; al contrario, semmai, dall'uno si deduce; e Zenone mostrerà che da questo uno non si può dedurre alcuna realtà positiva che non sia l'uno stesso: le sue argomentazioni per assurdo mostreranno infatti solo e sempre la vanità, l'impossibilità dei molti³⁹.

³⁶ Proclo, *Commento al Timeo*, I, 345, 18; Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 116, 25; PS, 28 B 2.

³⁷ Aristotele, *Fisica*, A 3.186a 22, A 3.187a 3; *Metafisica*, A 5.986b 37.

³⁸ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 115, 11.

³⁹ Esempio tipico della diversa mentalità con la quale i posteri commentavano Parmenide è il ragionamento di Eudemo riportato da Simplicio (Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 115, 11).

La dea parla poi della seconda via, quella del non essere, dell'errore:

« L'altra che dice che non è e che non è possibile che non sia, questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile: perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere »⁴⁰;

« Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere, mentre nulla non è; che è quanto ti ho costretto ad ammettere »⁴¹;

« Perché non mai questo può venir imposto, che le cose che non sono siano: ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero »⁴².

L'uno è posto al centro del pensiero parmenideo; è ciò che continuamente deve essere raggiunto percorrendo la via della verità, che impone di pensare l'essere, perché solo l'essere è pensabile ed è necessario che l'essere sia e che sia tutto ciò che si può pensare. Chi non rispetta questo principio non pensa, è nella menzogna della via del non essere proibita dalla dea. Ora, si deve dire che è impossibile percorrere propriamente questa via; ogni discorso infatti, per essere comprensibile, deve richiamare realtà comuni agli interlocutori, deve cioè, in qualche maniera, attingere a ciò che è: non è umana una via di ricerca che nega perfettamente l'essere e fa essere perfettamente il non essere. L'accettazione di questa seconda via si esprime dunque in maniera bastarda, equivoca, nell'accettazione della contraddizione che introduce ad un'altra via, evidentemente affollata anche ai tempi di Parmenide, quella per la quale

⁴⁰ Proclo, *Commento al Timeo*, I, 345, 18; Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 116, 25; PS, 28 B 2.

⁴¹ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 117, 2; 86, 25; PS, 28 B 6.

⁴² Platone, *Sofista*, 237 A; Aristotele, *Metafisica*, N 2.1089a 2; PS, 28 B 7.

« ...mortali che nulla sanno
 vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro
 petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati
 insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi,
 da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici
 e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino »⁴³.

E in realtà Parmenide combatte contro i sostenitori di questa via di ricerca, che ammettono la coincidenza di essere e non essere e al tempo stesso la negano, che violano insomma quel principio di non contraddizione che Aristotele formulerà compiutamente. È dunque anche l'esperienza concreta del rapporto fra i sapienti, in piena fase agonistica, che spinge Parmenide ad attaccare violentemente chi, nel dialogare, non si cura di infrangere l'ordine stabilito dalla dea, perché confondendo ed identificando l'essere e il non essere si confondono gli ambiti del divino e dell'umano, cancellando così sia la possibilità di conoscenza che si genera dall'incontro fra la dea e il sapiente, sia le valenze positive che i molti in qualche modo esprimono fra loro. Parmenide infatti (pur rimanendo valido il rapporto tragico fra uno e molti così come l'abbiamo descritto), introduce elementi che addolciscono l'esistenza umana, ammettendo la presenza di una ulteriore « via », che è quella della moltitudine dei non-sapienti, che, pur restando immersa nell'apparenza, trattiene qualche valore positivo, non confondendosi con la via della menzogna che lede invece la dea e gli uomini. Contro questa via della moltitudine, che, come abbiamo visto, altri sapienti riconoscono come il dominio di Tempo e Necessità Parmenide si erge in un solitario sforzo di suprema affermazione del non-evidente, dando compimento così al destino tragico del sapiente; pure, sarà proprio in questa « via » della moltitudine, del « corso naturale »

⁴³ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 117, 2; 78, 2; *PS*, 28 B 6.

delle cose, che Parmenide stesso inizierà il recupero dell'intelligibilità del molteplice.

Da una parte è riaffermata la distanza del pensiero che si volge all'uno, dall'opinione comune:

« È la stessa cosa pensare e pensare che è:
perché senza l'essere, in ciò che è detto,
non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà
eccetto l'essere...
...Perciò saranno tutte soltanto parole,
quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero:
nascere e perire, essere e non essere,
cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore »⁴⁴;

« Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero
né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa
lungo questa via,
a usar l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di
suoni illusori
e la lingua, ma giudica col raziocinio la pugnace disamina
che io ti espongo... »⁴⁵.

Nell'opinione dei mortali, infatti, è insito l'errore; dopo aver spiegato le caratteristiche dell'essere-uno, la dea mette in guardia Parmenide:

« Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali impara a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole.
Perché i mortali furono del parere di nominare due forme, una delle quali non dovevano — e in questo sono andati errati —;
ne contrapposero gli aspetti e vi applicarono note reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo

⁴⁴ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 144, 29; *PS*, 28 B 8.

⁴⁵ Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 114; *PS*, 28 B 8.

che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso,
 ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro [*lo posero*]
 per sé con caratteristiche opposte, [*cioè*] la notte senza
 luce, di aspetto denso e pesante.
 Quest'ordinamento cosmico, apparente come esso è, io te
 lo espongo compiutamente,
 cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mor-
 tali potrà superarti »⁴⁶.

La dea si preoccupa che Parmenide conosca tutto, proprio per saper distinguere la realtà dall'apparenza:

« ...Bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa,
 sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità
 sia le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede legittima
 credibilità.

Ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze
 bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi tutto
 indaghi »⁴⁷.

Questa distinzione sancisce la radicale diversità fra due modi di vedere: secondo la verità (l'uno - il divino) e secondo l'opinione (i molti - gli uomini): « Non però dallo stesso punto di vista, ma, secondo verità ritenne che tutto è uno e ingenerato e sferico, secondo l'opinione dei molti invece, allo scopo di spiegare l'origine dei fenomeni, pose due principi, il fuoco e la terra, l'uno come materia, l'altro come causa e principio agente »⁴⁸. Timone addirittura ci mostra come per gli antichi questa posizione di pensiero diventasse attitudine della persona:

« La solitaria possa di Parmenide dal grande animo,
 che distolse la mente dall'inganno delle rappresentazioni »⁴⁹.

⁴⁶ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 38, 28; 30, 13; 147, 28; 179, 31; *PS*, 28 B 8.

⁴⁷ Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 111 ss.; Simplicio, *Commento a « Il cielo » di Aristotele*, 557, 20; *PS*, 28 B 1.

⁴⁸ Alessandro di Afrodisia, *Metafisica*, 31, 7; riporta Teofras., *Opinioni dei fisici*, fr. 6; *Dox.* 482; *PS*, 28 A 7.

⁴⁹ Diogene Laerzio, IX, 23.

In questo contesto, è la cosmogonia di Parmenide che introduce ad osservazioni nuove; se da una parte, come dicevo, viene sottolineata la contrapposizione di pensiero vero e opinione come realtà contrapposta ad apparenza, d'altra parte nell'esposizione di questa apparenza sono ribaditi gli elementi positivi riscontrati in Ferecide di Siro. Questa apparenza (il mondo del nascere e del perire, il mondo dei contrari) infatti, è opera della stessa dea che ha confidato a Parmenide la verità, e dunque non si può dire contrapposta alla verità come la via della menzogna, ma semplicemente di valore inferiore. E qui avviene quel recupero dell'intelligibilità del molteplice di cui si diceva; infatti in questa sfera vengono forniti gli strumenti per parlare del molteplice che erano negati nella sfera della stretta verità. Viene riproposta la distinzione interna al divino: « Primo di tutti gli dèi essa creò l'Amore »⁵⁰. Entrando nel terreno dei molti vale la legge dei contrari, degli elementi distinti, come riferisce Simplicio in questa immagine nuziale: « Parmenide [...] disegnando una fisica secondo l'opinione dei molti e secondo i fenomeni, senza dire più né che l'essere è uno né che è ingenerato, pose come principi del divenire il fuoco e la terra, facendo fungere la terra da materia e il fuoco da causa efficiente; e chiama [...] il fuoco luce, la terra tenebra »⁵¹.

Alla distinzione nel divino torna quindi ad accompagnarsi, con la creazione di Amore, la duplice categoria sessuale di maschio e femmina che sintetizza il movimento dei *contrari*, l'organizzazione dei *molti*:

« in mezzo a queste è la dea che tutto dirige;
per ogni dove infatti essa guida la dolorosa nascita e
l'unione spingendo la femmina ad unirsi col maschio e di
nuovo all'inverso il maschio ad unirsi con la femmina »⁵².

⁵⁰ Aristotele, *Metafisica*, A 4.984b 23.

⁵¹ Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 38, 20; PS, 28 A 34.

⁵² Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 39, 12; 31, 10; PS, 28 B 12.

Anche in Eraclito il complesso intreccio di umano e divino e delle loro interne opposizioni trovava nella coppia maschio-femmina una rappresentazione di particolare ricchezza: « Eraclito rimprovera chi compose il verso: "Che la contesa perisca tra gli dèi e gli uomini" [Il. XVIII, 107]. Non vi sarebbe infatti armonia, se non vi fosse l'acuto e il grave, né esseri viventi senza l'opposizione di maschio e femmina »⁵³. Qui infatti Eraclito lega la distinzione nell'umano alla distinzione nel divino.

La distinzione sessuale che di fronte all'oltresessualità divina rappresentava il territorio della desolazione umana, pur continuando a manifestare una dimensione inferiore rispetto all'unità divina, viene qui ad indicare una relazione interna ai molti non più conflittuale, ma armonica; il movimento di unità e distinzione del maschio e della femmina che produce l'uomo e di nuovo dall'uomo il maschio e la femmina, corrisponde al movimento di unità e distinzione interno al divino, richiamando l'immagine nuziale di Zas e Ctonia. Qui non interessa, per il momento, approfondire il rapporto maschio-femmina come tipo del rapporto uno-molti, ma si tratta di accogliere l'indicazione della positività che la distinzione sessuale può avere, per capire che gli antichi sapienti danno vita ad una tradizione che accetta come *vero* (in una accezione del termine che significa anche « buono ») ciò che i filosofi più tardi chiameranno « natura umana ». La distinzione di maschio e femmina è infatti la base che la natura offre alla divisione del lavoro fra i sapienti.

Proprio Parmenide infatti ce ne offre un esempio attraverso il suo legame con Zenone: il maestro impegnato ad affermare inflessibilmente che solo l'uno è, il discepolo proteso a difendere strenuamente il maestro dimostrando che i molti non sono. Due sapienti sono finalmente riusciti a vincere la diffidenza e a mettersi insieme, sfidando il tragico. Sullo sfondo della dotta Atene, accanto al maestro e al suo discepolo, già si profila la figura amica di Socrate, che, giovanetto, interviene nella disputa.

Antonio Maria Baggio

⁵³ Aristotele, *Etica Eudemia*, H 1. 1235a 25; PS, 22 A 22.