

L'atomismo come metamorfosi dell'eleatismo

Massimo Pulpito e Sofia Ranzato

Gli Eleati e la corporeità dell'essere. Una questione storiografica

Il primo momento della filosofia, secondo Hegel, è la dottrina dell'essere. Nella *Wissenschaft der Logik* l'avvio del grande sviluppo dialettico che, poi, nella *Enzyklopädie*, attraverso la Natura giungerà fino alle più alte manifestazioni dello Spirito, consiste in quel punto di partenza astratto e indeterminato. È per questa ragione che la storia del pensiero, strettamente intrecciata con la filosofia stessa, se rettamente intesa, per Hegel non può che aver avuto inizio dal filosofo che aveva posto al centro della sua riflessione proprio quel concetto. Hegel lo dice a chiare lettere nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: 'Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen'¹. Il ruolo negativo che il filosofo tedesco attribuiva alla scienza della natura aveva necessariamente come riflesso la sottovalutazione dei frammenti del poema parmenideo (e delle testimonianze sull'Eleate) che si occupano di temi astronomici e biologici.

Data l'enorme influenza che Hegel avrebbe avuto sulla cultura filosofica dell'Ottocento, ciò non poteva non condizionare l'interpretazione dell'eleatismo successiva. Centrale in questa prospettiva idealistica – come peraltro era già avvenuto nel neoplatonismo, e non a caso – risultava l'identificazione tra l'essere e il pensiero, apparentemente espressa nel laconico frammento parmenideo B3 Diels-Kranz: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. In questa prospettiva l'essere si presentava come un'entità disincarnata o un livello di realtà irriducibile al mondo fisico. D'altronde, non era forse stato Parmenide stesso – stando a quel che se ne poteva ricavare *prima facie* dai resti del suo poema – a qualificare come 'verità' il discorso sull'essere e come 'opinione' il discorso sul mondo?

Non era sempre stato così. Nelle *Institutiones historiae philosophicae* del 1747 (sinossi dei sei volumi della monumentale *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, poi disprezzata non a caso da Hegel²), Johann Jakob Brucker aveva significativamente intitolato il capitolo su Bernardino

¹ Hegel 1833, pp. 296-297.

² Hegel 1940, pp. 256-257, 303-304.

Telesio ‘De restauratione philosophiae Parmenidae’, associando così esplicitamente le teorie del naturalista cosentino alla filosofia parmenidea. Già il filosofo Francesco Patrizi dopo aver letto la seconda edizione del *De rerum natura iuxta propria principia* di Telesio (1570), aveva proposto nelle sue *Obiectiones* del 1572 l’accostamento con Parmenide. È noto che Telesio riteneva che al fondo della realtà vi fossero una materia passiva e due forze attive contrastanti, il caldo e il freddo: per Patrizi questo era in fondo ciò che aveva sostenuto già Parmenide (come testimoniava lo stesso Aristotele nel primo libro della *Fisica*), e quindi Telesio, che non nominava Parmenide, era a rischio di plagio. L’accostamento sarà poi ripreso non solo da Brucker, ma già prima di lui da Francis Bacon in diverse opere³. Ora, associare il riduzionismo materialista del filosofo cosentino al nome dell’Eleate, ha ben poco di idealista, ed è eloquente circa l’immagine di Parmenide nella storiografia filosofica pre-hegeliana⁴.

In realtà, il riconoscimento di una dualità di prospettive non riducibili tra loro all’interno del poema di Parmenide, è antico. Al Parmenide che parla οὐ φυσικῶς di Aristotele (*De Caelo* 298 b 18) si opponeva, infatti, il Parmenide esperto ἐν φυσιολογίᾳ di Plutarco (*Adv. Colot.* 1114 C). La dossografia antica si posizionerà volta per volta su uno di questi due poli, o enfatizzando l’unità e l’eternità dell’essere secondo Parmenide, oppure testimoniando i suoi interessi naturalistici.

La *vulgata* hegeliana a cui si accennava ha incoraggiato la visione gerarchica dei due poli in cui quello naturalistico (inconciliabile con l’essere disincarnato) viene a soccombere e a divenire un’appendice secondaria, giustificata come migliore discorso sulle false apparenze umane o al più come opinione dello stesso giovane Parmenide, una concessione ad una sorta di periodo pre-critico dell’Eleate. Così, anche là dove il discorso naturalistico veniva tenuto in considerazione, esso restava pur sempre confinato nella ‘seconda parte’, la cosiddetta *Doxa*⁵.

Alcuni critici, anche tra i più autorevoli, hanno messo in discussione questo dogma, scalfendo (consapevolmente o meno) l’irriducibilità delle due prospettive. Già a metà dell’Ottocento Zeller, il quale pure non riteneva si dovesse dar credito epi-

³ Nella *Descriptio globi intellectualis* e nel *Thema coeli* (1612), nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), e (già nel titolo) nel *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et precipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine* (1624).

⁴ Che l’eleatismo nella filosofia moderna fosse ritenuto compromesso con la questione della struttura della materia (e nello specifico dell’alternativa tra continuo e discontinuo), lo dimostra curiosamente l’uso del termine *zenonismo* nel Seicento, allorché un gruppo di gesuiti spagnoli tentò di accogliere alcune istanze della prospettiva discontinuista e indivisibilista, rifiutando al contempo l’atomismo (giudicato incompatibile con la dottrina della Chiesa). L’idea (che si faceva rimontare a Zenone di Elea) consisteva nel ritenere che il continuo fosse costituito da punti indivisibili (cioè atomi inestesi). Si trattò di un’etichetta filosofica che ebbe un certo successo verso la fine del Seicento, e che influenzò probabilmente filosofi come Leibniz e Vico. Su questa corrente si veda, ad es., Rossi 1998.

⁵ Un’accelerazione del dibattito sul valore della *Doxa* si è avuto negli ultimi venti anni (e una parte non piccola in questa dinamica hanno avuto senz’altro i convegni di *Eleatica* voluti da Livio Rossetti, che si tengono ad Ascea Marina – nei pressi degli scavi di Elea-Velia – con cadenza prima annuale e ora biennale). Un piccolo indizio di questo interesse cresciuto è dato da questi recenti articoli: Thanassas 2006, Cordero 2010, Cosgrove 2014, Gregory 2014, Tor 2015, DeLong 2015, Kurfess 2016, Johansen 2016.

stemico alla sezione dedicata all'Opinione, non credeva però nella pura idealità dell'essere di cui tratta la sezione sulla Verità, giacché l'Eleate avrebbe ignorato la distinzione tra corporeo e incorporeo, e sarebbe comunque evidente che per lui l'essere fosse una realtà che occupa spazio⁶. Su questa linea, e ancora più radicalmente, si porrà Burnet: 'Parmenides is not, as some have said, 'the father of idealism'; on the contrary, all materialism depends upon his view of reality'⁷.

In una nota del suo aggiornamento dello Zeller-Mondolfo dal titolo significativo 'Lo pseudo-dilemma del materialismo o spiritualismo di Parmenide', Reale, pur riutilizzando l'argomento zelleriano secondo cui Parmenide in qualche modo precederebbe la distinzione tra corporeo e incorporeo, ha però cercato una terza via, negando che egli possa essere considerato padre dell'idealismo o del materialismo, data l'indisponibilità ai suoi tempi delle categorie di materia e spirito. In ciò ha riconosciuto in Gomperz⁸ un possibile antesignano di questa linea interpretativa. Adottare, però, questa prospettiva dogmaticamente evolutiva vorrebbe dire comunque ammettere implicitamente la materialità dell'essere (cui si aggiungerebbero proprietà di tipo spirituale); oppure, qualora si insista nel volerla negare – ritenendo che l'essere parmenideo, poiché precede la distinzione tra corporeo e incorporeo, non poteva essere né l'uno né l'altro – bisognerebbe pensare che Parmenide avesse in mente un terzo tipo di realtà (né materiale né immateriale), per noi difficile da concepire, eppure bizzarramente non così difficile per chi non riusciva nemmeno a concepire la corporeità, che pure aveva sotto gli occhi. Come ha scritto Casertano: 'Negare che in Parmenide vi fosse una tale coscienza di piani differenti (che magari egli non etichettava come 'materiale' o 'spirituale', ma che pur tuttavia certamente distingueva), significa non solo avere una concezione dello sviluppo del pensiero e della cultura umani che procedono a sbalzi, segnando fratture incolmabili, ma anche attribuire ad un pensatore così profondo e rigoroso come Parmenide una davvero strana forma di incoscienza'⁹.

Il dibattito sulla materialità dell'ente parmenideo si intreccia con quello sul significato della Sfera di 28 B8, 43 D.-K.: una discussione più longeva di quella sul materialismo, ma che oggi sembrerebbe essere divenuta di interesse marginale. Da tempo la critica si divide su questa questione tra due grandi famiglie interpretative (molto eterogenee al loro interno, giacché tengono assieme studiosi che sono su fronti opposti su altre questioni): da un lato vi sono coloro che giudicano inequivocabile l'attribuzione di sfericità all'essere, e quindi inseriscono questa caratterizzazione spaziale tra i contrassegni dell'essere¹⁰; dall'altro si collocano gli interpreti che riten-

⁶ Zeller-Mondolfo-Reale 1967, p. 237.

⁷ Burnet 1892, p. 195.

⁸ Gomperz 1920, p. 179.

⁹ Casertano 1989, p. 194.

¹⁰ L'interpretazione realistica, oltre ai già citati Zeller e Burnet, è stata sostenuta ad es. da Diels 1897, p. 82; Patin 1899, p. 579; Cornford 1933, p. 103; Bormann 1971, p. 175; Robinson 1979, pp. 56-57; Casertano 1989, pp. 190-191; Lafrance 1999, pp. 306-307; Sedley 1999, p. 121. Una variante della versione realista, che ha avuto poco successo, fu avanzata da Calogero 1932, pp. 26-28, il quale intese la

gono il riferimento all'immagine della Sfera 'ben rotonda' niente più che una similitudine, volta ad esprimere la perfezione dell'essere¹¹. È evidente che i primi, ammettendo l'estensione dell'essere nello spazio, tendono a identificarlo (sebbene ciò non valga per tutti) con un ente corporeo, o con il cosmo stesso. Chi invece nega la sfericità come carattere reale dell'essere, in genere difende una radicale alterità tra l'essere e il mondo fisico, perché riconosce nel primo tratti ideali, spirituali, comunque irriducibili al corporeo, oppure perché ritiene che l'essere non possa essere inteso come un oggetto, ma come una condizione o come uno schema di riferimento, un concetto indicante le condizioni epistemologiche che deve possedere ogni ente reale. Queste ultime letture 'epistemologiche' (opposte a quelle 'ontologiche') solitamente passano da una reinterpretazione del valore del verbo *essere* in Parmenide in senso copulativo (e quindi rifiutandone il valore esistenziale)¹².

A favore di una lettura corporeista di Parmenide tende senz'altro non solo il *milieu* culturale nel quale la sua riflessione si inserisce (pur con tutto il suo carico di novità e di rottura) ossia il primo naturalismo greco, ma forse anche l'operazione compiuta dal probabile (o presunto) successore immediato di Parmenide, il suo concittadino Zenone. Se, infatti, si pone mente ai noti *logoi* zenoniani ci si accorge che essi non sono accomunabili ai paradossi che pure saranno proposti dalla successiva filosofia greca. Si pensi a due esempi celebri, tratti dalla riflessione megarica e stoica: il 'paradosso del mentitore' (Aristot. *El. Soph.* 180 b 2-7; Diog. Laert. 2, 108) e il 'dilemma del coccodrillo' (Luc. *Vit. Auc.* 22). In entrambi i casi il paradosso è avviato da qualcosa che viene proferito, e dunque l'ambito è pienamente di tipo logico-linguistico. Non così i paradossi di Zenone, che, per quel poco che ne sappiamo, riguardavano la grandezza, il numero e lo spostamento dei corpi nello spazio. Non è un caso se Aristotele avrebbe poi parlato di τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα (*Metaph.* 1001 b 7), attribuendo a Zenone la tesi secondo cui ogni cosa che esiste abbia grandezza e sia quindi corporea. Naturalmente, vista la natura complessa dell'operazione di Zenone, non stupisce che gli interpreti abbiano esplorato la possibilità che il suo intento non fosse quello di difendere questa tesi, ma al contrario di confutarla: Gemelli Marciano¹³, ad esempio, nelle sue *Lezioni Eleatiche*, ha ritenuto che questo assioma (l'idea che tutto ciò che esiste è corporeo) fosse una concezione comune, di cui Zenone voleva proprio mostrare la paradossalità, 'deautomatizzando' i processi mentali dell'uomo comune.

Un'apparente smentita di questo approccio materialista parrebbe provenire da un successore della scuola di Elea, Melisso di Samo, il quale nel frammento 30 B9 D.-

sfera in senso dinamico, come un progressivo e continuo espandersi dell'essere a partire dal suo centro, che però nella sua espansione mantiene sempre la forma della sfera perfetta.

¹¹ La lettura comparativa è stata difesa da un nutrito gruppo di studiosi: ad es. da Natorp 1890, pp. 11-12 n. 1; Coxon 1934, p. 140; Albertelli 1939, p. 148 n. 38; Fränkel 1955, pp. 195-196; Gigon 1945, p. 268; Untersteiner 1958, p. CLXIII; Loenen 1959, p. 114; Guazzoni Foà 1961, p. 62; Mansfeld 1964, p. 102; Tarán 1965, p. 155; Stokes 1971, p. 140; Heitsch 1974, p. 175; Cordero 2004, p. 175; Thanassas 2007, p. 53.

¹² Tra le più influenti ricordiamo quelle di Mourelatos 1970 e Curd 1998.

¹³ Gemelli Marciano 2013, pp. 117-121.

K. sostiene esplicitamente che l'essere non ha corpo. Si tratterebbe, però, di una smentita molto debole, giacché Melisso mostra di aver molti più elementi di discontinuità con Parmenide di quanti si è stati disposti a riconoscere in passato. In ogni caso, la critica, negli ultimi tempi, non è più concorde nel presumere che il frammento B9, nonostante ciò che sembra affermare *apertis verbis*, costituisca un documento testuale a favore dell'incorporeità dell'essere melissiano. Com'è noto, infatti, Melisso aveva ammesso l'infinita estensione dell'*eon* (al contrario di Parmenide). Ora, un ente infinito non può avere una forma, una sagoma, un $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ (termine utilizzato per indicare una figura tridimensionale). Ma questo non ne esclude la materialità¹⁴.

La pluralità dei corpi. Il 'caso' Leucippo e il nesso con gli Eleati

Tra gli argomenti addotti da Zeller a favore della corporeità dell'ente parmenideo (che egli, peraltro, credeva risultasse chiara dalle stesse parole dell'Eleate) vi era proprio l'indiretta testimonianza degli immediati successori di Parmenide: 'Inoltre troveremo che anche Zenone e Melisso attribuiscono al loro essere una grandezza spaziale, e che ugualmente gli atomisti, con evidente riferimento alla dottrina parmenidea, identificano l'essere con il corpo e il non-essere con lo spazio vuoto; pertanto ancor meno dovremo sentir scrupolo d'intendere Parmenide nel modo in cui egli vuol essere inteso, secondo le sue proprie parole'¹⁵. Zeller includeva, dunque, tra i discendenti di Parmenide anche gli atomisti. Questo era stato già fatto dal Brucker nella citata *Historia critica philosophiae*, allorché nella sezione *De secta Eleatica*¹⁶ egli aveva inserito anche gli atomisti Leucippo e Democrito.

Proprio il probabile iniziatore della corrente, Leucippo (di Mileto o addirittura di Elea stessa), pare possa essere indicato come punto di congiunzione con gli Eleati, giacché le fonti lo presentano come allievo di Zenone¹⁷. In Simplicio¹⁸ leggiamo che Leucippo approvava la filosofia di Parmenide, mentre Giovanni Tzetzes¹⁹ afferma che egli sarebbe stato discepolo di Melisso. Sebbene con oscillazioni sulla sua precisa natura, il nesso con la scuola eleatica è dunque ben attestato. È anche vero che si è talvolta dubitato dell'esistenza di questo personaggio²⁰, per la scarsità di infor-

¹⁴ In questa direzione (seppure con differenti sfumature) vanno autori come Reale 1970, Renehan 1980, Palmer 2003, Mansfeld 2016. Non indugiamo oltre sullo *status quaestionis* delle interpretazioni di Parmenide, Zenone e dello stesso Melisso – peraltro difficilmente sintetizzabili, data la vastità della letteratura sugli Eleati – giacché se ne sono già occupate le Introduzioni dei precedenti volumi di questa stessa collana.

¹⁵ Zeller-Reale-Mondolfo 1967, p. 237.

¹⁶ Tomus primus, Pars II, Lib. II, Cap. XI.

¹⁷ Diog. Laert. 9, 30 = 67 A1 D.-K.; Clem. *Strom.* 1, 64 = 67 A4 D.-K.; [Galen.] *Hist. philos.* 3 (Dox. 601, 9) = 67 A5 D.-K.; Hippol. *Ref.* 1, 12 = 67 A10 D.-K.

¹⁸ In *Aristot. Phys.* 28, 4 = 67 A8 D.-K.

¹⁹ *Chil.* 2, 980 = 67 A5 D.-K.

²⁰ Ancora istruttivo da questo punto di vista è Luria 1936, sebbene sconti il limite di ignorare gli aggiornamenti nel frattempo avvenuti nelle edizioni papiracee. Una posizione scettica sulla storicità di Leucippo è stata avanzata più avanti da De Ley 1968, pp. 627-633 (ma si veda anche De Ley 1980, pp. 138-140).

mazioni (e in particolare di frammenti) che abbiamo a disposizione, per la sovrapposizione con il suo famoso discepolo Democrito, oltre che per una notizia che ritroviamo in Diog. Laert. 10, 13, stando alla quale si dovrebbe ricavare che tale dubbio fosse sorto nel seno della stessa corrente atomistica: Diogene, infatti, apparentemente ci dice che Epicuro avrebbe messo in discussione la storicità del personaggio²¹ – ma va detto che Epicuro non fu più tenero con Democrito, che rese oggetto della sua ironia (forse fino allo storpiamento del nome in Lerocrito, il ‘chiacchierone’: Diog. Laert. 10, 8) ma senza spingersi a metterne in dubbio l’esistenza.

La scarsità di notizie su Leucippo e l’ombra generata giocoforza da un personaggio complesso come Democrito, cui è quasi sempre associato, spiegano la modesta letteratura su di lui. Tra i pochi contributi specifici, si possono qui ricordare quelli di Kerschensteiner²², che tratta della cosmologia di Leucippo sulla base di quanto ne scrive Diogene Laerzio nella testimonianza A1 D.K., e di Barnes²³, che analizzando il frammento leucippeo B2 D.-K. giunge a riconoscervi una possibile visione teleologica del cosmo²⁴.

Uno dei punti più interessanti e discussi sugli atomisti è certamente il rapporto con gli Eleati. Al di là dell’appartenenza in senso stretto alla scuola (posto che di scuola si possa parlare) e quindi dell’eventuale discepolato di Leucippo presso gli Eleati, il nesso dell’atomismo con l’eleatismo era stato chiaramente riconosciuto già da Aristotele, anche se i protagonisti non erano stati esplicitamente nominati. Nel *De generatione et corruptione* (324 b 35 - 325 a 32) Aristotele riconnette la dottrina di Leucippo e Democrito a quella di coloro che ritengono l’essere uno e immobile (in forza dell’inesistenza del vuoto), a cui i due atomisti avrebbero risposto ammettendo il ‘non essere’, cioè il vuoto, che consentirebbe molteplicità (giacché ogni atomo è separato da tutti gli altri grazie al vuoto) e movimento (giacché il movimento avviene appunto nel vuoto). Gli Eleati non sono esplicitamente menzionati ma sono chiaramente riconoscibili. Qui, in particolare, il richiamo potrebbe essere, più nello specifico, a Melisso, il quale in 30 B7 D.-K. aveva affermato che l’essere non si muove, giacché il movimento richiede il vuoto, ma il vuoto non è nulla e dunque non è: l’essere è tutto pieno, e quindi immobile²⁵. Anche gli atomisti hanno ammesso questa

²¹ Si veda però DeWitt 1945, secondo il quale Epicuro avrebbe sostenuto soltanto che Leucippo non fosse stato un vero filosofo, senza dunque negarne l’esistenza. Su questo si veda quanto sosterrà Giovanni Cerri *infra*, pp. 111-115.

²² Kerschensteiner 1959.

²³ Barnes 1984.

²⁴ Segnaliamo per completezza qui altri testi dedicati a Leucippo: Howald 1934, Kupis 1967, 1968a, 1968b, Andersen 1975, Wiśniewski 1994.

²⁵ Vi è un altro passo melissiano, in 30 B8 D.K., che merita di essere tenuto in considerazione. Melisso infatti, ad un certo punto, afferma che se le cose molteplici che gli uomini ritengono esser vere, esistessero realmente, dovrebbero mostrare le stesse caratteristiche possedute dall’Uno, che è eterno, immutabile etc. Si tratta, naturalmente, di un argomento controfattuale, giacché i sensi ci attestano che le cose non posseggono tali caratteristiche: taluni studiosi (ad es. Reale 1970, pp. 264-265), però, hanno visto in questo la prefigurazione della prospettiva pluralista (e quindi anche atomista), nella quale si immagina che ci siano enti molteplici che possiedono quelle caratteristiche, che però sfuggono ai nostri sensi ma sono coglibili tramite la ragione (ottemperando così ad un altro presunto punto fermo dell’eleatismo). Certo, se così fosse, si tratterebbe di uno spunto per l’atomismo solo parziale, giacché tra le caratteristiche

identificazione tra essere e pienezza, ma ciò non impedi loro di ritenere che fosse altrettanto reale il vuoto (chiamato esplicitamente ‘non essere’). Proprio questa scelta lessicale (documentata ancora una volta da Aristotele, *Metaph.* 985 b 4-10) sembra debba essere intesa come un riferimento diretto (seppure polemico) all’eleatismo, vista anche la formulazione paradossale che vuole l’essere, o il pieno, o il ‘qualcosa’ *non essere più reale* (oὐ μᾶλλον²⁶) del non essere, del vuoto, del nulla (si vedano, ad es. le testimonianze 67 A6, A8, 68 B156 D.-K.).

Un’altra testimonianza aristotelica sembra segnalare il rapporto dialettico che si sarebbe instaurato tra gli Atomisti e gli Eleati: in questo caso, a non essere nominati sono altresì i primi, i quali, però, anche qui, sono chiaramente riconoscibili. Aristotele (*Phys.* 187 a 1-3), infatti, afferma che ‘alcuni’ avrebbero fatto alcune ‘concessioni’ alle tesi eleatiche – e cioè che tutto è uno perché l’essere si dice in un solo modo e alla conclusione paradossale della dicotomia, tesi che risalgono a Parmenide e Zenone – al punto da tentare di aggirarle ammettendo una pluralità di corpi indivisibili, appunto gli atomi.

Come si vede dalle testimonianze qui velocemente ricordate, parrebbe che gli Atomisti abbiano condiviso alcuni presupposti dell’eleatismo, giungendo però a conclusioni nuove, sulla base delle risposte offerte ai problemi aperti proprio dalle tesi eleatiche di Parmenide (l’unità del tutto derivante dall’univocità dell’essere), Zenone (il paradosso della grandezza per dicotomia) e Melisso (l’immobilità dovuta all’inesistenza del vuoto). Questo dato è ben sintetizzato da quanto ha scritto non molto tempo fa Patricia Curd nel suo celebre *The Legacy of Parmenides*, riassumendo le conclusioni a cui era giunto il suo studio: ‘I suspect that Atomism developed as a response to a cluster of Eleatic problems, including Parmenides’ account of the nature of what-is, Zeno’s arguments about division, and Melissus’s concerns to deny the empty and to challenge Pluralist theories of mixture’²⁷.

Il nesso con l’eleatismo è stato più volte affermato anche nel dibattito moderno. Tuttavia, poiché questo nesso include anche una certa presa di distanza, questa discendenza potrebbe apparire tutt’altro che evidente. Come aveva scritto già Burnet: ‘Some have been led by this to deny the Eleaticism of Leukippos altogether; but this denial is really based on the view that the system of Parmenides was ‘metaphysical’, coupled with a great reluctance to admit that so scientific a hypothesis as the atomic theory can have had a ‘metaphysical’ origin. This is merely a prejudice’²⁸. Al contrario, la loro continuità costituisce: ‘the most important point in the history of early Greek philosophy’²⁹.

dell’Uno melissiano compaiono altresì l’immobilità e l’estensione infinita, proprietà che gli atomi non posseggono.

²⁶ Cf. Schofield 2002, dove non solo è richiamato l’uso del principio dell’oὐ μᾶλλον da parte degli atomisti, ma è presentata anche un’analisi critica delle fonti (ossia Simplicio e Teofrasto); e Gregory 2013, per il quale l’*ou mallon* democriteo costituirebbe sì una replica agli Eleati, ma legata in qualche modo alla questione del vortice atomico.

²⁷ Curd 1998, p. 215.

²⁸ Burnet 1930, p. 333.

²⁹ Burnet 1930, p. 334.

Si può dire che lo schema classico, che prevede quasi un'evoluzione dall'eleatismo all'atomismo, trovi la sua canonica formulazione già nel libro di Bailey³⁰ nella prima metà del Novecento, utile anche per l'attenzione con cui lo studioso distingue tra i contributi specifici dei tre principali atomisti (Leucippo, Democrito ed Epicuro). A loro volta Enriques e Mazziotti³¹ riproposero lo schema, aggiungendo però l'idea secondo cui la derivazione sarebbe passata per una conciliazione con il pitagorismo. Per Mugler³² Leucippo avrebbe elaborato il suo sistema, mantenendosi all'interno dell'orizzonte degli Eleati: la presa di distanza dell'ammissione del vuoto come non essere sarebbe avvenuta partendo pur sempre da una premessa eleatica, e cioè che esiste ciò che può essere pensato. Anche von Fritz³³ si occupò delle analogie tra le nozioni degli Eleati e quelle degli Atomisti, mostrando in particolare come l'essere dei primi e gli atomi dei secondi condividessero i caratteri di omogeneità e inalterabilità: l'esistenza del movimento *degli* atomi non implica infatti che vi sia movimento *negli* atomi. Per Calogero³⁴ la risposta dell'atomismo sarebbe consistita di fatto in una dissoluzione dell'eleatismo, giacché avrebbe posto fine alla coalescenza tra parola e cosa, come dimostrato dalla scelta di chiamare il vuoto 'non-essere'³⁵. A Bollack³⁶ si deve, tra le altre cose, una suggestiva comparazione tra la Sfera parmenidea e gli atomi psichici di Democrito. Brunschwig³⁷ ipotizzò che un tramite importante per la derivazione dell'atomismo dall'eleatismo sia stato Senadi di Corinto, e la sua idea secondo cui tutto proviene dal non essere e vi ritorna. Wardy³⁸, invece, condusse la continuità eleatismo-atomismo alle sue estreme conseguenze: a suo avviso Democrito avrebbe fatto propria la negazione eleatica della realtà del cambiamento, giungendo al punto di riconoscere la sola dignità ontologica ai componenti microscopici degli oggetti. Invece, secondo Taylor³⁹ l'ontologia di Leucippo-Democrito prenderebbe le mosse da un abbozzo di principio di ragion sufficiente, a cui sarebbero giunti attraverso un confronto con il pensiero di Parmenide e Zenone. Per Andolfo⁴⁰, infine, Leucippo e Democrito avrebbero operato un capovolgimento dell'ontologia melissiana e un inveramento della dottrina di Parmenide⁴¹.

³⁰ Bailey 1928.

³¹ Enriques-Mazziotti 1948.

³² Mugler 1956, pp. 234-243.

³³ Von Fritz 1963, pp. 14-19.

³⁴ Calogero 1967, pp. 363-380 e 388-396.

³⁵ Sulla stessa linea si pone Brancacci 1986, in uno studio di un certo interesse, giacché propone di riconoscere in Leucippo un embrione di 'polivocità' dell'essere.

³⁶ Bollack 1969.

³⁷ Brunschwig 1984.

³⁸ Wardy 1988, pp. 130-142.

³⁹ Taylor 1999, pp. 160-171.

⁴⁰ Andolfo 2001, pp. 9-26, 55-61.

⁴¹ Tra gli studi che si occupano del nesso tra le due correnti vanno menzionati anche Saltzer 1964, Furley 1967, Löbl 1976, Sedley 2008. Per un esame dell'influenza eleatica sull'atomismo ellenistico si veda Capasso 1987.

A questo proposito, una menzione meritano gli studi che hanno discusso il possibile rapporto tra l'atomismo e l'ultima propaggine dell'eleatismo, il pensiero di Melisso di Samo, anche perché si tratta di un autore di cui non si occupano le lezioni contenute in questo volume. Per Untersteiner⁴² sarebbe stato Melisso a rispondere agli atomisti, intravedendo nel suo frammento B8 una polemica contro Leucippo, giacché il pluralismo ammesso per assurdo da Melisso corrisponderebbe in tutto a quello atomistico. Dal canto loro, Kirk e Stokes⁴³ hanno sostenuto che l'analisi da loro condotta della negazione eleatica del movimento in qualche modo favorisse l'idea secondo cui l'antecedente degli atomisti sarebbe stato proprio Melisso (che aveva ritenuto il vuoto un presupposto essenziale del movimento) e non Parmenide (nel cui poema tale presupposto sembra essere assente). Per Matson⁴⁴ con l'argomento del μή μᾶλλον (68 B156 D.-K.) Democrito avrebbe inteso in realtà ridicolizzare Melisso: McGibbon⁴⁵ ha però contestato questa lettura, che, a suo avviso, sembra partire dal presupposto secondo cui la posizione di Melisso sarebbe intrinsecamente ridicola. Al contrario, la negazione del vuoto sostenuta da Melisso era per l'epoca tutt'altro che assurda, il che induce ad escludere che potesse essere mero oggetto di derisione, piuttosto che di una seria confutazione. Aristotele e Teofrasto, inoltre, testimoniano che l'affermazione di Democrito era presente già in Leucippo. Che fosse stato Melisso a influenzare (polemicamente) l'atomismo fu messo in discussione da Bicknell⁴⁶, sulla base della notizia secondo cui Leucippo avrebbe risposto ad un pensatore che immaginava il tutto non *apeiron* ma *peperasmemon* (cioè Parmenide). Per di più, il passaggio indicato nel fr. B8 di Melisso, difficilmente può essere visto come fonte di ispirazione per l'atomismo, poiché in esso si discute di una molteplicità eterogenea, continua e visibile (cioè aria, acqua, terra, etc.), mentre quella atomistica è omogenea, discontinua e invisibile. Anche per Klowski⁴⁷ il bersaglio polemico di Leucippo sarebbe stato Parmenide e non Melisso. Il filosofo atomista avrebbe additato l'incoerenza interna al sistema parmenideo, che prevedendo l'esistenza di un limite dell'essere, avrebbe implicitamente ammesso l'esistenza del vuoto al di là del limite. Per superare questa incoerenza, si deve dunque riconoscere esplicitamente l'esistenza del vuoto tanto quanto quella del pieno. Melisso avrebbe a sua volta tentato di salvare il monismo parmenideo e quindi di replicare a Leucippo, ammettendo l'infinità spaziale dell'essere. Che fosse stato Melisso a voler confutare Leucippo è stato sostenuto anche da Graeser⁴⁸, per il quale l'idea che il fr. B8 (che afferma che i molti per essere davvero dovrebbero avere le caratteristiche dell'Uno melissiano) avrebbe ispirato gli Atomisti non regge, visto

⁴² Untersteiner 1953, pp. 602-603.

⁴³ Kirk-Stokes 1960, p. 4.

⁴⁴ Matson 1963.

⁴⁵ McGibbon 1964.

⁴⁶ Bicknell 1967, pp. 4-5.

⁴⁷ Klowski 1971.

⁴⁸ Graeser 1972. Ma su questa linea si veda anche Newiger 1973, pp. 117-119.

che gli atomi non sono certo di grandezza infinita (come è invece l'essere melissiano). Al contrario, la negazione melissiana del vuoto, ridotto a mero non essere, costituirebbe una risposta all'atomismo.

Vi è stato, ovviamente, anche chi ha sfidato lo schema classico della derivazione eleatica dell'atomismo. Il tentativo più radicale è stato compiuto di recente, con argomenti tutt'altro che banali, da Gemelli Marciano⁴⁹, la quale ha revocato in dubbio l'attendibilità del passo aristotelico del *De generatione et corruptione* su cui si fonderebbe l'interpretazione moderna dell'atomismo antico. Secondo la studiosa quel passo mostra una struttura dialettica le cui radici affondano negli schemi utilizzati nelle discussioni accademiche, poi codificati da Aristotele nei *Topici*. A suo parere, gli atomisti non sarebbero giunti alle loro posizioni polemizzando, correggendo o rispondendo agli Eleati, ma, all'opposto, avrebbero polemizzato con essi (così come con altri sapienti e il senso comune), partendo da posizioni già acquisite, indipendentemente dall'eleatismo⁵⁰.

È questo, dunque, il quadro che fa da sfondo alle Lezioni Eleatiche del 2013 del Prof. Cerri; lezioni che riprendono molti dei problemi aperti dal dibattito storiografico qui abbozzato, e a cui offrono risposta con nuovi argomenti.

Le Lezioni Eleatiche del Professor Cerri

I

Secondo Giovanni Cerri (GC) il punto di partenza della riflessione parmenidea è una ricerca scientifica lunga e laboriosa fondata sulle due componenti della rilevazione sperimentale e del ragionamento matematico-geometrico. In entrambe, GC individua una comune tendenza a identificare tra loro diversi elementi in un processo che porta a semplificare la complessità del reale e, così, a comprenderla meglio. Un esempio classico di questa forma di ragionamento è ravvisabile nel cosiddetto 'teorema di Pitagora': 'La somma dei quadrati costruiti sui cateti di un triangolo rettangolo, quale che sia la differenza di lunghezza dei cateti, «è» il quadrato costruito sull'ipotenusa'. Un analogo procedimento mentale viene riconosciuto da GC in alcune delle scoperte fisico-cosmologiche attribuite a Parmenide, come quella secondo cui la luce lunare non è altro che la luce del Sole riflessa dalla sua massa oscura, o quella che identifica Espero con Fosforo. Sulla base del fatto che, in greco, il concetto di uguaglianza da noi formulato con il segno = si esprimeva con l'espressione «è» (*esti*), GC ipotizza che questo sia il senso del verbo 'essere' su cui insiste l'Eleate nella sua opera. Su questa 'epistemologia equazionale' si basa il nuovo metodo conoscitivo che Parmenide contrappone al sapere tradizionale dei poeti e alle nuove ricer-

⁴⁹ Gemelli Marciano 2007, pp. 110-164.

⁵⁰ Per un'altra prospettiva critica sull'interpretazione classica della derivazione eleatica dell'atomismo (sebbene a partire da un'analisi dell'epicureismo) si veda Asmis 1984, pp. 245-248.

che storico-geografiche di tradizione ionica (*historiē*), entrambi basati su un accumulo di nozioni tra loro diverse (*polymathiē*) senza che via sia una vera comprensione scientifica (fr. B2-8, 2a). Il risultato del graduale processo di identificazione dei diversi enti (*onta*) tra loro, prospettato nel poema parmenideo, sarebbe dunque quello di ridurre la complessità del reale ad un solo ente (*eon*). Le caratteristiche distintive dell'*eon* sono elencate e descritte in B8, laddove si verifica il passaggio dall'essere copulativo-equazionale a quello sostanzialistico-esistenziale. Il fatto che esso sia subito presentato come ingenerato e imperituro riconnette la natura dell'ente parmenideo al principio – valido ancor oggi - *nihil ex nihilo, nihil in nihilum*, che, come ha riconosciuto Aristotele in *Metaph.* 1, 3, 983 b 6 ss., appare il postulato fondamentale della maggior parte dei sistemi fisici dei presocratici. Tuttavia, Parmenide porta all'estremo tale assunto e individua un intervento *ex nihilo* in ogni forma di trasformazione, arrivando quindi a postulare, per primo, l'esistenza di una realtà che sia anche unica, immobile, immutabile e perfettamente omogenea. Questo *eon*, peraltro, come suggeriscono alcuni versi di B8, è un ente reale, con una massa corporea che occupa la totalità dello spazio, non un corpo tra gli altri, ma il solo corpo in assoluto. In questo contesto, οὐκ ἐόν, 'non ente' viene a significare, per la prima volta, 'spazio vuoto', secondo una terminologia che verrà poi ripresa da Leucippo e Democrito. Appare così chiaro che la ricerca di Parmenide si iscrive interamente nell'ambito della fisica, piuttosto che in quello della metafisica, come sembra avere riconosciuto lo stesso Aristotele in *De caelo* 3, 1, 298 b 21-24. E in quest'ambito, formulando l'immagine di un ente che occupa uno spazio finito illimitato in una dimensione atemporale, Parmenide anticipa le teorie di alcuni fisici moderni come Hawking e Capra. All'interno di questa linea interpretativa trova senso anche la seconda parte del poema, dove è descritto il migliore quadro del reale alla luce del sapere scientifico più aggiornato, presentato nella versione propria di Parmenide stesso e della sua scuola. Si tratta di un mondo di parvenze ingannevoli, fondato sulla fallace contrapposizione tra luce e tenebra, stabilita in base ad un'impressione sensoriale degli uomini agli albori della loro storia, ma, dietro di esso traluce la Verità dell'Essere/Uno.

II

Nella seconda lezione GC interpreta i ragionamenti di Zenone a difesa dell'insegnamento parmenideo, inserendosi consapevolmente nel solco di coloro che considerano le prime pagine del *Parmenide* di Platone come fondamento e bussola per interpretare tutte le altre informazioni relative a Zenone. A prescindere dalla veridicità storica dell'incontro tra Socrate e i due sapienti eleati, si può affermare con una certa sicurezza – egli osserva – che, nel momento in cui veniva composto questo dialogo, gli 'scritti' zenoniani fossero noti ad Atene. Questo implica che quanto viene detto sull'opera di Zenone nel *Parmenide* debba essere attendibile, giacché avrebbe potuto essere facilmente verificato sul testo stesso dell'Eleate.

Sia la parte proemiale del dialogo, che il successivo *logos* di Parmenide, articolato in sottosezioni, sembrano confermare che lo scritto zenoniano fosse strutturato

in una serie di ragionamenti, a loro volta articolati attraverso una successione di ipotesi tra loro correlate tematicamente. Ogni argomentazione sembra prendere le mosse da un assunto generalmente considerato ovvio, le cui deduzioni logiche, però, portano a conseguenze assurde (dimostrazione per assurdo). Secondo GC, inoltre, le parole proferite da Socrate dopo aver ascoltato la lettura della prima ipotesi del primo argomento, spingono a supporre che, non solo il passo da lui appena ascoltato, ma tutti i discorsi di cui l'opera di Zenone si compone, fossero finalizzati a contestare l'idea comunemente condivisa di molteplicità degli enti. GC analizza, quindi, la prima argomentazione zenoniana contro l'esistenza di una pluralità di enti: se si ammette che un ente non sia pensabile esclusivamente come uno e continuo, ma si accetta che possa essere diviso in più costituenti, tale processo è applicabile anche al risultato della divisione e così all'infinito. Pertanto, non si può più ammettere che esistano le diverse entità che costituiscono la molteplicità del cosmo. A partire da un'attenta analisi delle testimonianze di Filopono di Alessandria e di Eudemo di Rodi, GC ipotizza che Zenone prendesse in considerazione due tipi di *diairesis*: quella quantitativo-divisionale e quella qualitativo-categoriale. L'errore sta quindi nell'applicare al reale il principio diairetico, comunque esso vada inteso. La testimonianza di Filopono appare di grande interesse anche nel momento in cui riferisce che Zenone considera criticamente la posizione di chi ammette che il processo di *diairesis* vada ad un certo punto interrotto sostenendo così che il tutto sia composto da 'grandezze atome'. Questo passo sembra appunto confermare l'idea che l'atomismo sia stato fortemente influenzato dall'idea zenoniana di dicotomia e apre all'ipotesi che qui Zenone stia già polemizzando con Leucippo, formatosi appunto nel contesto della scuola eleatica.

GC analizza, quindi, il passo di Simplicio che corrisponde al fr. B1 di Zenone, cercando di dare un senso plausibile all'affermazione finale che, se le cose sono grandi, esse lo saranno tanto da essere infinite. Grazie al confronto con alcuni passi in cui *apeiron* serve a indicare un ente composto da un'infinità di infinitesimi, GC ipotizza che anche in questo passo zenoniano ci si riferisca ad un'infinità divisionale e non ad un'infinità dimensionale. Ciò appare confermato, oltre che dal confronto con un passo del *Parmenide* in cui sembra espresso un concetto analogo, anche dal fr. B3 di Zenone in cui la molteplicità viene negata sulla base di una politomia *ad infinitum* dell'ente. Da un attento confronto tra il fr. B1 e alcune testimonianze antiche relative allo stesso tema, secondo GC, si evince che per Zenone – come già per Parmenide – l'ente avesse natura corporea e che, quindi, contrariamente a quanto si è inteso a partire da Platone e Aristotele, la sua ricerca fosse rivolta alla fisica e alla cosmologia, piuttosto che alla dialettica.

Successivamente, GC analizza i quattro discorsi di Zenone sul moto, riferiti da Aristotele nel VI libro della *Fisica* (la dicotomia dello spazio, l'«Achille», la freccia, lo stadio), intendendo dimostrare che questi non costituiscono argomentazioni contro il movimento, ma ragionamenti contro il molteplice inteso, in questo caso, come parcellizzazione spazio-temporale. Nei quattro argomenti di Zenone, infatti, la divi-

sione dello spazio e del tempo *ad infinitum* implica la negazione del moto, affermazione che appare invece assurda almeno a livello fenomenico. Sempre la negazione della molteplicità sarebbe l'obiettivo polemico del discorso sul 'medimno di miglio', ricostruibile da un passo della fisica *Fisica* di Aristotele e dal rispettivo commento di Simplicio che risulta particolarmente interessante perché si presenta in una forma dialogica che potrebbe derivare dall'originale zenoniano. Nel VI libro della *Fisica* aristotelica, invece, si attribuisce a Zenone la negazione dello spazio come entità a sé stante, sulla base del fatto che ogni cosa che è deve necessariamente trovarsi in uno spazio e, quindi, se anche lo spazio fosse un ente dovrebbe stare in un altro spazio, così che si dovrebbe postulare lo spazio dello spazio *ad infinitum*. Perciò Zenone conclude che lo spazio si identifica con l'Essere, negando così quella distinzione pienezza/vuoto che era alla base dell'atomismo incipiente.

La seconda lezione di GC si conclude con delle considerazioni generali sulle opere di Parmenide e dei presocratici e sulle ragioni del loro travisamento da parte dei posteri. Tali scritti, infatti, generalmente costituivano una sintesi della dottrina dell'autore, utile all'interno della scuola per memorizzare i risultati principali della ricerca, ma insufficienti a comprenderne l'intero insegnamento, per buona parte affidato alla trasmissione orale. Essi, peraltro, servivano anche a suscitare curiosità in altri fisici-filosofi al di fuori del gruppo di ricerca, che avrebbero poi compreso meglio il pensiero dell'autore attraverso discussioni con allievi della scuola. Il carattere sintetico e allusivo delle opere di questi pensatori si prestava dunque facilmente al travisamento, che avvenne in misura catastrofica nella prima metà del IV secolo a.C., nel momento in cui l'eristica, l'antilogia e la dialettica assunsero primaria importanza all'interno degli interessi filosofici, a danno delle ricerche fisiche, matematiche e astronomiche, divenute ormai discipline distinte. La cosmologia, invece, intesa come riflessione generale sul cosmo, di fatto scomparve lasciando spazio ad una nuova disciplina: la metafisica. Tuttavia, la cosmologia presocratica, espressa in metafore immaginose ed esemplificative mostra un'affinità con i discorsi della scienza moderna ben superiore alle riflessioni filosofiche successive. La misinterpretazione delle opere presocratiche e di quella parmenidea in particolare ad opera di filosofi che le lessero in chiave dialettica, ha inizio, peraltro, secondo GC, proprio con Zenone che difende la tesi ontologica del maestro solo sul piano del puro agone verbale, trascurando completamente la *doxa* e dimenticando così che il discorso sull'Essere-unico deriva da una ricerca sperimentale sulla natura. In un *Post-scriptum* GC rivendica il fatto che la sua analisi dell'opera zenoniana si pone al di fuori delle recenti letture dell'opera da parte di matematici, fisici ed epistemologi, limitandosi a offrire un contributo di natura filologica e storico-filosofica, teso a ricostruire i termini precisi in cui Zenone pose i suoi problemi e il senso finale della sua ricerca.

III

All'inizio della terza lezione GC spiega quale sia, a suo parere, la relazione che intercorre tra eleatismo e atomismo antico. Il punto di partenza per comprendere la risposta di Leucippo e Democrito alle aporie sollevate dalla teoria eleatica, consiste

nell'inserire il dialogo in una prospettiva di ricerca fisica piuttosto che logica, a differenza di quanto è stato fatto da molti critici moderni. La teoria degli Eleati, infatti, presenta due problemi fondamentali: non spiega la sussistenza dei fenomeni che considera irreali, e, al tempo stesso, non riesce a stabilire come l'unità immutabile del reale possa assumere la forma di una molteplicità mutevole nell'esperienza che l'uomo ha di esso. Come infatti ha messo in evidenza Aristotele in un passo della *Fisica* (8, 3, 254a-23-30), anche l'apparenza di un mutamento, vera o falsa che sia, implica se non altro il mutamento dell'apparenza in colui che lo percepisce, processo che non trova spiegazione nella filosofia di Parmenide. La teoria atomistica, invece, ammettendo l'esistenza di infinite particelle indivisibili che si muovono nel vuoto, scontrandosi, respingendosi e aggregandosi in corpi più grandi, spiega sia il formarsi dei corpi percepibili, sia il funzionamento delle percezioni stesse attraverso la teoria degli effluvi atomici. Del resto, nel sistema atomistico, non solo il singolo atomo, ma l'intero universo spazio-materico si presenta unitario, uniforme, costante ed eterno, come l'Essere parmenideo.

La risposta consapevole degli atomisti antichi alla tesi eleatica appare dimostrata innanzitutto da quelle che furono le scelte terminologiche di Leucippo e Democrito secondo diverse testimonianze antiche – tra cui un passo della *Metafisica* di Aristotele (1, 4, 985 b 4-10) – nel momento in cui stabiliscono che i due elementi (στοιχεῖα) di cui la realtà si compone sono il pieno definito come ente (ὄν) e il vuoto chiamato non ente (μὴ ὄν), richiamando così il lessico proprio degli Eleati. Del resto, ricorda GC, già Parmenide nel v. 46 di B8 aveva utilizzato l'espressione οὐκ ὄν per indicare lo spazio vuoto.

Vi è poi un passo della *Fisica* aristotelica (1, 3, 187 a 1-3) in cui, secondo lo studioso, si può riconoscere una chiara continuità di sostanza dottrinale tra eleatismo e atomismo. Lì si parla, infatti, di 'alcuni' – dietro cui si possono riconoscere gli atomisti – che avrebbero fatto due involontari cedimenti alla tesi parmenidea nel tentativo di contrapporglisi: da un lato, nell'ammettere che esiste il 'non essere' da intendersi come spazio vuoto accanto all' 'essere', anche questi pensatori, secondo Aristotele, cadrebbero nell'errore di dare ad 'essere' un senso univoco confondendo il significato dell' 'essere' copula con quello di predicato verbale, l' 'essere' mentalmente con l' 'essere' corporalmente. Dall'altro, nel tentativo di confutare la teoria zenoniana della divisibilità all'infinito che finisce per ammettere solo l'indivisibilità assoluta, gli atomisti affermano che questa divisione si arresta nel momento in cui si arriva alle grandezze atome, incorrendo così in una incongruenza logica, senza capire che la vera obiezione alla tesi eleatica sta nella distinzione tra divisione all'infinito in potenza e divisione in atto. Tuttavia, ricorda GC, Aristotele tende a 'logicizzare' troppo il rapporto eleatismo > atomismo, mentre è esclusivamente sul piano fisico-cosmologico che va intesa la risposta degli atomisti alla filosofia eleatica e, in questo senso, postulando che il reale è composto da spazio tempestato da una miriade infinita di atomi, ogni fenomeno e la percezione che il soggetto senziente ha di esso trova una spiegazione soddisfacente di natura puramente geometrica e quantitativa.

GC tenta, quindi, di dimostrare che il legame tra eleatismo e atomismo affonda le sue radici in un rapporto personale di Leucippo con la scuola eleatica. Molte fonti, infatti, collegano questo pensatore alla città di Elea e confermano l'idea di una successione filosofica che parte da Senofane e arriva fino a Democrito. GC, quindi, analizza una testimonianza di Teofrasto, riportata da Diogene Laerzio, secondo cui la *Grande Cosmologia* democritea sarebbe in realtà opera di Leucippo, inserita successivamente, come spesso accade nella tradizione di testi antichi, nel *Corpus Democriteum*, finendo così per essere attribuita all'esponente più di spicco di quella corrente filosofica. La scelta del termine διάκοσμος per intitolare l'opera (a cui forse Democrito ha in seguito aggiunto l'attributo Μέγας per distinguerla dalla sua opera omonima contrassegnata dall'aggettivo Μικρός), sembra peraltro alludere deliberatamente al verso che introduce la seconda parte del poema parmenideo (τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φαίζω 28 B 8.60). Il legame diretto di continuità con questa sezione dell'opera dell'Eleate sembra inoltre essere stabilito dal fatto che anche qui, come nella *doxa* di Parmenide fondata sui due principi irreali luce e tenebra, il sistema cosmologico si basa su due elementi – lo spazio vuoto e lo spazio pieno – che permettono di spiegare i fenomeni, senza peraltro rinunciare ai principi su cui poggiava l'*Alētheia* parmenidea.

GC insiste soprattutto su di un passo del *De generatione et corruptione* di Aristotele (325 a 23-33) per dimostrare che Leucippo è il primo ideatore della teoria atomistica, nata come risposta diretta e puntuale a quella eleatica. Lo studioso termina, quindi, questa sezione del suo discorso, sostenendo che, mentre la dottrina atomista si pone a fondamento della fisica moderna e dei suoi sviluppi fino al primo quarto del Novecento, il pensiero parmenideo sembra anticipare le scoperte della fisica subatomica e dell'astrofisica contemporanee, del resto impensabili, senza i precedenti risultati della teoria degli atomi.

A conclusione della terza lezione, GC presenta un'appendice dedicata alla 'Leucipp-Frage', di cui non intende ricostruire la storia completa, giacché ritiene che chi nega l'esistenza storica di Leucippo sollevi, di fatto, una questione speciosa. Tuttavia discute l'unica testimonianza che può sollevare dei dubbi sul fatto che sia realmente esistito il filosofo Leucippo: un passo di Diogene Laerzio (10, 13), che si presta a due diverse letture, una delle quali porta a sostenere che, sulla base di quanto riferisce Apollodoro nella *Cronaca*, a parere di Epicuro, un filosofo di nome Leucippo non sia mai esistito. Secondo l'altra interpretazione del passo, peraltro, qui non si nega l'esistenza di Leucippo, ma solo il fatto che questi possa essere considerato un filosofo. Entrambe le traduzioni, se si considera la frase in se stessa, sono possibili dal punto di vista morfologico-sintattico e, in ultima istanza, nessuna delle argomentazioni presentate da chi sostiene che questa testimonianza non può negare la storicità di Leucippo appare del tutto cogente: né il disaccordo con fonti autorevoli come Aristotele e Teofrasto, né l'eventuale contraddizione con quanto Epicuro sembra affermare in altri passi della sua opera (cfr. *Pap. Herc.* 1005, fr. 24; *Pap. Herc.* 1788). La dimostrazione più semplice ed evidente della seconda proposta di lettura del passo di Diogene sta proprio nel contesto in cui essa è inserita, che permette, secondo

GC, di ricostruire un andamento del discorso più coerente e sensato, che si può così sintetizzare: dopo aver negato che Nausifane, di cui pure aveva ascoltato alcune lezioni, fosse stato il suo maestro e avere rivendicato a sé il merito di tutto ciò che ha capito sugli atomi, Epicuro stabilisce un'analogia relazione tra Democrito e Leucippo, visto che il secondo non può essere nemmeno considerato un filosofo. Il severo giudizio epicureo nei confronti del primo degli atomisti dipende probabilmente dal fatto che questi aveva del tutto trascurato la dimensione etica che invece Epicuro considerava motore primo e fine ultimo della filosofia.

Cronaca del dibattito

Di queste lezioni, caratterizzate, come si è visto, da una proposta ermeneutica coerente e ricca di analisi particolareggiate, sono stati offerti dieci commenti da altrettanti studiosi, che hanno dato vita ad un acceso dibattito a più voci, di cui qui diamo conto, presentando in ordine alfabetico i loro contributi e le rispettive repliche da parte di GC.

Guido Calenda dichiara subito di sentirsi attratto da alcuni aspetti della lettura che GC propone del poema parmenideo e, in particolare, dall'idea che l'Eleate consideri 'tutta la realtà come unità assoluta'. Tale interpretazione è, di solito, fortemente influenzata dalla scelta di attribuire un significato esistenziale, piuttosto che copulativo al verbo essere. Ma teorizzare l'esistenza di un essere unico si pone in netta opposizione con l'esperienza comune; mentre l'attribuzione di un significato copulativo all'essere parmenideo – proposta per la prima volta da Calogero – permette di postulare una pluralità di enti, ma si scontra, secondo Calenda, con la lettera del testo, finendo per imputare all'Eleate stesso una confusione tra i due significati del verbo. In questo quadro GC, con la sua proposta di assegnare all'essere un valore equazionale che conduce, attraverso la progressiva identificazione degli enti-parvenze-opinioni, a conoscere in un futuro indeterminato l'unità del tutto, sembra armonizzare in un discorso coerente i due significati (copulativo ed esistenziale) generalmente assegnati dalla critica all'Essere parmenideo. Tuttavia, Calenda ritiene che Parmenide non proietti la conoscenza dell'Essere unico in un lontano futuro, ma che lo dimostri subito nel suo poema, dando al verbo essere un valore esclusivamente esistenziale. Secondo lui, infatti, già nel frammento B2 il tutto è diviso in due insiemi: l'esistente e l'inesistente, di cui il secondo è vuoto. Il seguito dell'*alētheia* è dedicato a mostrare le conseguenze di tale definizione dell'Essere. Per esempio, nel fr. B4, secondo Calenda, si deduce che l'Essere, costituendo la totalità del reale, è continuo e indiviso e che gli enti che noi identifichiamo non sono 'esseri' in sé, ma entità identificate dall'uomo e a cui l'uomo ha dato un nome. L'errore dell'uomo, quindi, non consiste nell'attribuire nomi, ma nel credere che gli enti da loro identificati siano la 'vera' articolazione dell'Essere. La conoscenza umana, quindi, rimane parziale e relativa – come sosterranno poi i Sofisti – giacché l'uomo non è in grado di apprendere l'Essere nel suo insieme. Calenda, inoltre, condivide l'idea di

GC che l'Essere sia materiale, ma non trova nessun elemento testuale a sostegno del fatto che Parmenide identifichi il 'non essere' con il vuoto, cosa che invece farà Melisso. Proprio per questo, nella parte conclusiva del suo intervento, si dichiara contrario all'ipotesi che Leucippo abbia formulato la teoria atomistica a partire da un fraintendimento della dottrina parmenidea da lui considerata, a torto, come una scienza fisica piuttosto che un'epistemologia. Calenda dichiara, quindi, di condividere l'interpretazione generale che GC dà dell'opera di Zenone, ma individua due punti di dissenso: il primo riguardante il frammento 29 B1, da lui ritenuto coerente e apparentemente svalutato da GC; il secondo relativo alla definizione di 'pan-corpo-reista', attribuita da GC a Zenone e contestata da Calenda, che riterrebbe appropriato parlare piuttosto di un 'nominalista assoluto'.

GC apre la sua replica esprimendo la sua soddisfazione nel constatare che Calenda ha perfettamente inteso la sua interpretazione di Parmenide. Rivendica il merito di aver sviluppato coerentemente il passaggio dall'*essere* equazionale a quello ontologico, a partire da una prima intuizione di Cornford 1933. A differenza di quanto sostiene Calenda, anche GC ritiene che l'Eleate dimostri chiaramente l'unità, l'immobilità e l'esclusività dell'Essere all'interno del suo poema, proiettando nel futuro solo la prosecuzione dell'opera di unificazione equazionale dei fenomeni. GC concorda nel ritenere che la principale distinzione tra la sua lettura di Parmenide e quella di Calenda consista nel fatto che il secondo dà al verbo 'essere' un significato esclusivamente esistenziale, laddove egli ritiene che il discorso sull'*alētheia* sia chiaramente diviso in una sezione in cui l'ἔστι/εἶναι ha senso copulativo (B2-7), e una in cui ha valore esistenziale (B8, 1-49). Al contrario di quanto pensa Calenda, la prima sezione 'metodologica' offre la chiara immagine di un percorso (ὁδὸς διζήσιος) di cui la conoscenza dell'essere uno, continuo e immutabile rappresenta solo la meta finale. GC ritiene inoltre di avere chiaramente dimostrato nella sua prima lezione che in Parmenide vi sia un'identificazione tra 'non essere' e vuoto (τὸ κενόν), così come tra 'essere' e spazio pieno, l'*eon* costituendo l'antenato del termine οὐσία, che nel greco posteriore a Parmenide assumerà talvolta il significato di 'materia'. Nel passare alla replica alle obiezioni di Calenda rispetto alla sua lettura del pensiero di Zenone, GC sostiene di condividere l'opinione che il frammento 29 B1 non consista affatto in una considerazione sciocca e sostiene di averne lui stesso individuato e spiegato il senso e sottolineato il valore scientifico. GC si dichiara poi d'accordo con Calenda nel ritenere che Zenone intenda mostrare la natura mentale degli oggetti corporei che noi pensiamo compongano il mondo materiale, tuttavia egli parla dell'Ente e delle eventuali sue partizioni, mentali e illusorie, come di corpi sensibili e materiali, come appare evidente in quello che Aristotele definiva 'assioma di Zenone'. In conclusione, GC sottolinea il dissenso totale tra la sua interpretazione di Leucippo e quella di Calenda, che, in apparente contraddizione con quanto affermato in precedenza, sembra escludere la possibilità che l'opera parmenidea si occupi di fisica e che abbia, quindi, per oggetto la descrizione di una realtà corporea. Su queste basi appare chiaro che essa non può non avere suscitato la risposta degli atomisti, che, accogliendo la definizione di εἶναι come 'corpo pieno' e

οὐκ/μὴ ἔόν come ‘spazio vuoto’, ammette l’esistenza del secondo al fine di ‘salvare i fenomeni’ senza negare l’omogeneità assoluta e l’invarianza qualitativa della corporeità dell’ἔόν.

Giovanni Casertano dichiara di condividere, sostanzialmente, sia la visione di GC su Parmenide, sia l’uso del *Parmenide* come fonte privilegiata per capire il pensiero di Zenone, sia l’analogia tra l’*eon* parmenideo e l’universo spazio-temporale degli atomisti a partire dall’idea che la ricerca degli Eleati fosse fisica e non logica e metafisica, come hanno invece inteso Platone e Aristotele. Riconsidera poi l’ipotesi di GC di attribuire all’ἔστι parmenideo il valore identitativo che noi assegniamo al segno =. Secondo Casertano questa lettura diventa problematica nel momento in cui, all’inizio di B8, al valore predicativo del verbo essere si aggiunge quello esistenziale. Se si ammette che il verbo *essere*, da quel momento in poi, sia sempre da intendersi in entrambi i sensi, il progressivo passaggio dalla molteplicità all’unità finirebbe per implicare l’eliminazione di qualunque diversità nel cosmo, conclusione inammissibile se non si vuole attribuire un valore negativo alla cosiddetta *doxa*. Perciò, secondo Casertano, una è solo la legge che spiega tutti i fenomeni di un unico cosmo.

GC si dichiara innanzitutto orgoglioso di godere del sostanziale consenso di uno storico della filosofia antica come Casertano nella sua interpretazione del pensiero eleatico e del suo rapporto con l’atomismo. Cerca dunque di rispondere all’osservazione di dettaglio sottopostagli, mostrando, in primo luogo, di avere distinto chiaramente tra i vari significati del verbo essere in Parmenide attraverso l’uso di segni grafici diversi (con uso di apposite virgolette e maiuscole). Ripresenta dunque la sua traduzione del frammento B7 e dei primi versi del frammento B8, dove, a parer suo, si passa dal valore predicativo a quello esistenziale del verbo ‘essere’, per fornire un esempio di tale pratica grafica. Sostiene poi che esiste un’evidente contraddizione nell’affermare che esiste un unico Essere e nell’attribuire, allo stesso tempo, un valore positivo al cosmo variegato della *doxa* parmenidea, ma che tale contraddizione non è nella sua lettura di Parmenide, ma nell’opera stessa dell’Eleate. L’aporia di Parmenide consiste proprio nel considerare i fenomeni frutto gratuito dell’immaginazione umana, che è anche nominazione arbitraria, ma, allo stesso tempo, nel considerarli scientificamente validi nella progressiva *reductio ad unum* che finisce per negarne la legittimità ultimativa nei confronti del reale. Ed è proprio per affermare la realtà oggettiva dei fenomeni e risolvere questa aporia eleatica, che Leucippo formulerà la sua teoria atomistica. GC conclude dunque sottolineando che il fr. B19, presentato da Casertano a sostegno della sua lettura dell’opera parmenidea secondo cui l’Eleate ammetterebbe la molteplicità dei fenomeni, in realtà contraddice tale visione, perché afferma il carattere nominalistico dei fenomeni e la loro dissoluzione finale nell’unità indifferenziata dell’Essere.

Néstor-Luis Cordero sostiene che GC, sebbene premetta giustamente che Parmenide intende occuparsi del ‘reale’, finisce per trasformare l’essere parmenideo in un’astrazione del tutto irreali, che sembra anticipare il pensiero di Melisso. Anche

GC cadrebbe, infatti, nell'errore di pensare che l'Eleate insista sulla contrapposizione tra gli *eonta* – al plurale – da identificarsi con le *doxai*, e l'*eon* al singolare che corrisponderebbe al 'reale'. Secondo Cordero, invece, le *doxai* e i *dokounta* sono nozioni esclusivamente gnoseologiche e non ontologiche e, in maniera corrispondente, l'«essere» parmenideo (da considerarsi primariamente nella forma al modo infinito) non è altro che la «condizione di essere» comune a tutto ciò che esiste – e può essere quindi pensato e detto – e non, come sostiene GC, un corpo che occupa la totalità dello spazio escludendo dal reale qualsiasi altro ente (*panta ta onta*). Tale interpretazione dell'«essere» di Parmenide porterebbe, infatti, GC ad accogliere la tradizionale contrapposizione tra le due parti del poema, definite dai titoli *Alētheia* e *Doxa*. Tuttavia, secondo Cordero, tale divisione è il risultato di un'ipotesi formulata da Fülleborn alla fine del XVIII secolo, che, in ultima analisi, affonda le sue lontane radici nella lettura che Aristotele diede del pensiero parmenideo sulla base della propria prospettiva filosofica. Se si prescinde da questa netta distinzione – sostiene Cordero – la presunta *Doxa* finisce per assumere contorni molto più vaghi, permettendo così di isolare i passi in cui Parmenide denuncia le ingannevoli opinioni dei mortali (B8, B9, B19) da quelli in cui, invece, la dea offre un attendibile quadro del cosmo (B10, B16, B13, B14, B15, B17, B18).

La replica di GC si apre con una difesa della chiave di lettura «scienziata-fisico-materialista» da lui adottata nell'interpretazione dell'opera parmenidea, più adatta, a suo avviso, a evidenziare i tratti innovativi del pensiero dell'Eleate. GC sostiene, quindi, di condividere l'opinione di Cordero, secondo cui le *doxai* e i *dokounta* non definiscono delle realtà ontologiche ma solo delle nozioni gnoseologiche ingannevoli. Tuttavia appare evidente che Parmenide intende negare proprio la reale consistenza degli *eonta*, come si legge chiaramente nel fr. B4, laddove si afferma che solo il processo di unificazione degli enti (*eonta/onta*) attuato dal *noos* può portare all'unico modo esatto di considerare il reale. Rispetto all'ultima obiezione sollevata da Cordero, GC ammette di avere esagerato nell'affermare che gli antichi si servissero abitualmente dei due titoli *Verità* e *Opinione* per riferirsi alle due sezioni, ma sostiene che la netta distinzione dell'opera in due parti, una dedicata alla «verità» dell'essere-uno e l'altra rivolta alle «opinioni dei mortali» relative ai fenomeni fisici, sia evidente. Essa, infatti, viene evidenziata sia da Parmenide stesso in alcuni passi dell'opera (B1, 28-32; B8, 50-52, 60-61), sia da due testimoni che quasi certamente disponevano di una copia originale del poema: Plutarco e Simplicio. Il primo, in un passo dell'*Adversus Colotem*, il secondo in diversi passi dei suoi scritti, alludono appunto alla distinzione tra le due parti, dimostrando allo stesso tempo di conoscere bene il poema.

Walter Fratticci inserisce pienamente la lettura che GC offre del poema dell'eleate nel filone interpretativo che enfatizza il carattere scientifico della sua opera, opponendosi alla tradizionale immagine del Parmenide metafisico. Tale interpretazione comporta una rivalutazione della sezione comunemente definita come *doxa*, da cui, secondo GC, deriva la visione autentica del reale descritta nell'*alētheia*.

Ma tale prospettiva che porta all'identificazione del Parmenide scienziato con il Parmenide filosofo, secondo Fratticci, finisce per cancellare la sostanziale differenza tra i due discorsi di cui il poema si compone, sia sul piano ontologico che su quello epistemologico. La nuova immagine di un Parmenide scienziato-epistemologo appare, infatti, fuorviante quanto quella del Parmenide idealista metafisico, giacché si basa sul preconetto moderno che la scienza sia *regina philosophiae*. Difatti, anche se gli interessi scientifici di Parmenide sono innegabili, non si può trascurare che l'idea di scienza che abbiamo oggi è radicalmente diversa da quella che aveva Parmenide, giacché diverso è il rapporto che l'uomo instaura con il mondo che lo circonda. Tale lettura del poema, inoltre, corre il rischio di sminuire quello che appare come il contributo principale dell'opera parmenidea: il discorso sull'essere. Esso, infatti, assume in GC la sola funzione metodologica di basare la scoperta della realtà su di un processo di identificazione equazionale (che, se ben compreso, di fatto conduce ad anacronistici esiti socratico-platonici), mentre, per Fratticci, la riflessione dell'Eleate sull'essere come fondamento stabile del continuo mutare delle cose in esso presenti, costituisce il fulcro centrale del suo pensiero.

La risposta di GC consiste fundamentalmente in una difesa dall'accusa di avere interpretato l'opera parmenidea a partire da un pregiudizio ermeneutico che tende a considerare legittima solo la filosofia 'scientizzata' sulla base del fatto che oggi la scienza è considerata la regina di ogni sapere. GC spiega, dunque, come è nato il suo interesse per l'opera parmenidea, dopo aver ribadito con forza che tutte le sue ricerche sono fondate su di un rigoroso storicismo. Avendo svolto negli anni Novanta due corsi monografici su Parmenide, GC maturò l'impressione che le dottrine enunciate dai critici precedenti fossero di fatto inadeguate a inquadrare in modo esauritivo e convincente l'insieme dei dati disponibili sull'Eleate, giungendo così a elaborare egli stesso un'interpretazione dell'opera parmenidea poi confluita nell'edizione del 1999 e sostenuta a più riprese fino ad oggi. Essa, secondo GC, sarebbe l'unica in grado di soddisfare una verifica filologica dei dati presi nel loro insieme, e riuscirebbe a inserire bene l'opera di Parmenide nel macrocontesto storico in cui egli operava, mostrando evidenti punti di contatto con la tradizione del pensiero presocratico sulla natura, e con la riflessione di Eraclito in particolare. GC si difende dunque dall'accusa di una lettura aprioristica del testo di Parmenide a partire dalle analogie con le teorie di alcuni scienziati contemporanei, ribadendo con forza che il confronto con la cosmologia fisica e astronomica di oggi è stato da lui portato avanti solo dopo aver elaborato la sua personale lettura dell'opera parmenidea.

Francesca Gambetti sottolinea, invece, come GC, in queste lezioni, abbia estremizzato l'immagine di Parmenide che egli aveva presentato nella sua edizione del 1999: quella di uno scienziato che, oltre ad indagare la natura, prefigura la verità ultimativa dell'essere-uno, presentandosi così come precursore dei fisici del nostro tempo tesi a ricercare la 'teoria M' che unifichi in sé tutte le altre. Secondo GC, infatti, la conoscenza consisterebbe nella *reductio ad unum* dei diversi, fino all'affermazione dell'esistenza di un essere unico che si pone in totale contraddizione con

l'esperienza sensibile. Tuttavia, secondo Gambetti, il carattere scientifico del pensiero dell'Eleate non comporta il discredito dei sensi, ma consiste proprio nel distinguere tra un campo di ricerca fondato sull'esperienza sensibile ed uno che affronta questioni che vanno al di là di questo ambito attraverso puri ragionamenti teorici, come appare evidente nel fr. B4 in cui si sottolinea come cose lontane rispetto ai sensi, possano essere invece presenti nel pensiero. All'interno di questo secondo ambito di ricerca, secondo Gambetti, l'Eleate affronta la questione dell'origine dell'universo, opponendosi alla tradizione cosmogonica precedente – come emerge anche dalla sua scelta di scrivere in versi –, nel momento in cui afferma l'esistenza di una realtà, l'*eon*, ingenerata, indistruttibile, intera, monogenere e immobile. Proprio sul carattere immobile del reale si sofferma la studiosa, riprendendo un'interpretazione dell'opera dell'Eleate proposta nel 1921 dal matematico italiano Federigo Enriques, secondo cui Parmenide avrebbe intuito per primo che il movimento avviene sempre in relazione a qualcosa e che, pertanto, il mondo è immobile visto che non c'è niente al di fuori di esso rispetto a cui muoversi. Come teorico della relatività del movimento, quindi, l'Eleate, piuttosto che a Greene e ad altri inseguitori delle super-stringhe, andrebbe accostato ad Einstein.

GC manifesta la sua iniziale perplessità nel leggere che Gambetti si dichiara in disaccordo con la sua interpretazione dell'opera parmenidea, mentre, di fatto, sembra condividerla nelle sue linee generali, arrivando persino a sostenere, come lui, la pertinenza del confronto tra la filosofia parmenidea e la teoria einsteiniana della relatività. La svalutazione dell'esperienza sensibile che Gambetti imputa alla sua lettura di Parmenide, è, secondo GC, autentica teoria dell'Eleate, come appare sottolineato in diversi passi del poema (B1, 28-32; B8, 50-52, 60-61), e come è stato inteso da tutta la tradizione critica a partire da Zenone. La polemica di Gambetti si spiega, dunque, solo se la si intende come un'adesione senza riserve alla tesi di Cordero che considera molti dei frammenti dedicati alla scienza positiva, astronomica e biologica come parte integrante del discorso sull'essere. GC rimanda dunque alla sua replica all'intervento di Cordero, aggiungendo però, ad ulteriore prova del fatto che Parmenide considera i fenomeni della natura come parte del mondo propriamente 'doxastico' designato dall'attribuzione arbitraria di nomi, la citazione di due passi del poema (B8, 36-42 e B19) a suo parere esplicitivi.

Enzo Passa presenta alcune considerazioni di ordine filologico, mirate a mettere in discussione il valore che GC attribuisce al verbo 'essere' in alcuni passi parmenidei da lui commentati, volendo così dimostrare l'inattendibilità dell'interpretazione complessiva del pensiero dell'eleate che lo studioso propone. Parte dall'analisi delle espressioni ὅπως ἐστίν / ὅς οὐκ ἔστιν ai vv. 3-5 del fr. B2, di cui propone la traduzione alternativa 'che è' e 'che non è', individuandone il soggetto nelle due vie tra loro contrapposte, come segnalato dalle formule ἢ μὲν / ἢ δ(έ) ai vv. B2, 3 e 5. Trova conferma di tale lettura nel confronto con altri passi del poema e in *loci similes* tratti da autori come Erodoto ed Euripide. In un secondo momento, Passa contesta il fatto che in B4, 2-4 e in B7, 3-6 si faccia riferimento all' 'essere' copulativo-equazionale

di cui parla GC, che individua proprio in questi passi e in B2, l'introduzione metodologica alla realtà descritta in B8. I versi di B7, infatti, vanno letti insieme a B6, con cui presentano molti elementi in comune: ma in quest'ultimo frammento ἐόν non può che essere inteso in senso ontologico e non in funzione copulativa-equazionale. L'uso dei participi σκιδνάμενον e συνιστάμενον in B4, 3-4 in riferimento a ἐόν dimostra, poi, che anche qui l'ente va inteso in senso cosmologico-esistenziale. Inoltre Passa, pur riconoscendo l'interesse della proposta di GC di considerare l'ἐόν come un corpo di materia vivente, si oppone all'idea che Parmenide abbia voluto negare il vuoto, concependolo come spazio privo di materia. Passa, infatti, prende in esame i due passi su cui poggia l'interpretazione di GC (la traduzione di τῆι in B8, 23 e l'espressione οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι in B8, 46) sostenendo che, in nessuno dei due casi, ci sono le basi per riconoscere nel 'non essere' parmenideo il concetto fisico di vuoto. Nonostante ciò, resta attendibile la filiazione dell'atomismo antico dal pensiero ontologico parmenideo che GC propone nell'ultima delle sue lezioni.

La replica di GC si apre con una difesa del procedimento ermeneutico da lui seguito per arrivare a formulare la sua interpretazione globale del pensiero di Parmenide, procedimento che prevede un circolo virtuoso tra l'analisi dei singoli dati disponibili e l'interpretazione complessiva del poema. GC definisce poco incisive le singole osservazioni testuali di Passa e decide, quindi, di soffermarsi a discutere solo l'argomentazione volta a contestare la sua tesi secondo cui l'Essere/Ente parmenideo sia corporeo e spazialmente esteso. In particolare CG si concentra sull'obiezione mossa da Passa circa il significato corretto di τῆι in B8, 23 (da CG ritenuto uno degli indizi della spazialità dell'essere parmenideo), mostrando come tale obiezione si riveli poco convincente e di fatto incoerente, poiché finisce per ammettere implicitamente il valore spaziale di quell'espressione. GC accusa quindi Passa di avere trascurato alcune questioni fondamentali relative all'opera parmenidea, come il valore della *doxa*, il suo contenuto e il suo rapporto con l'*alētheia*, questioni, invece, ampiamente considerate nella lettura globale del testo di Parmenide che GC propone.

Enrico Piergiacomi si sofferma sull'ultimo degli interventi di GC, dedicato alla risposta dell'atomismo antico alle aporie lasciate irrisolte dagli Eleati, dichiarando di condividerne i punti fondamentali che sceglie di richiamare in apertura. In particolare, dopo avere suggerito nuove testimonianze a conferma dell'analogia, proposta da GC, tra essere eleatico e universo spazio-materico degli atomisti, Piergiacomi si concentra sull'analisi testuale dell'unico frammento rimasto dell'opera perduta di Leucippo *Sull'intelletto* (67 B2 D.-K.) a ulteriore conferma della continuità terminologica tra atomisti antichi ed Eleati, già messa in evidenza da GC nella sua lezione. Qui si afferma che 'nessuna cosa nasce invano (μάτην), ma tutte dalla ragione e poi sotto necessità (ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης)'. Dapprima Piergiacomi discute due tra le interpretazioni più valide del testo: quella di Jonathan Barnes e quella di Salomon Luria, entrambe tese a mettere in luce alcuni aspetti interessanti del frammento, come la potenziale allusione a un orientamento teleologico del cosmo e la probabile

polemica contro il *Nous* di Anassagora. Tuttavia, le due letture non riescono a spiegare perché qui Leucippo insista sulla nascita delle cose, né perché lo faccia in un'opera intitolata *Sull'intelletto*. Il frammento leucippeo, secondo Piergiacomi, troverebbe una spiegazione più chiara se non si considerasse tanto in polemica con Anassagora, quanto in un rapporto di continuità e opposizione alla filosofia eleatica, inserendolo in un contesto che sia prima di tutto psicologico e non cosmologico, come il titolo dell'opera in cui è inserito tende a suggerire: esso, infatti, vuole dimostrare ciò che si disvela alla capacità intellettuale rettamente esercitata. Gli Eleati, dal canto loro, avevano sostenuto che l'unica realtà che può venire pensata (voεῖν/voῆσαι) e che quindi esiste realmente è l'Essere, che mostra di avere caratteristiche conformi a λόγος e sottoposte ad ἀνάγκη, tra cui l'ingeneratezza. Leucippo, dunque, sembra porsi in continuità con gli Eleati nel sostenere che gli atomi sono principi intellegibili con caratteri necessari, ma, ammettendo l'esistenza del 'non essere', assolutamente negata da Parmenide e dai suoi seguaci, afferma che anche la nascita è un evento reale che non avviene invano, essendo altrettanto razionale e necessaria dell'Essere parmenideo. Piergiacomi discute, quindi, sia le testimonianze a supporto, che quelle che sembrano contraddire la sua lettura. A partire dall'analisi delle prime (67 A15, A1, 33, A10), ipotizza che l'atomista possa essere stato ispirato dal ruolo che ἀνάγκη ricopre nella seconda parte del poema parmenideo, dove essa dirige i moti celesti, e la generazione sessuale (28 B10, 6-7, B12, 3-4). Le seconde, invece, sembrano attribuire a Leucippo l'opinione che l'Essere e il vuoto esistano realmente solo se chiaramente distinti tra loro (67 A32-33). Su queste basi, l'osservazione di fenomeni come la nascita e il cambiamento, in cui essi invece appaiono mescolati, sarebbero il frutto – proprio come per Parmenide – dell'influenza delle modificazioni del corpo. Tuttavia, secondo Piergiacomi, queste testimonianze si riferiscono ai giudizi opinabili che formula la mente che si ferma alle prime attestazioni esterne, non ai risultati dell'intelletto che assume il fenomeno come il punto di avvio per fondare la ragione e la necessità di una cosa sulla figura, la forma e la posizione che assumono gli atomi nell'aggregato. Se si ammette tale lettura, il senso del fr. B2 di Leucippo avrebbe un contenuto sia fisico-cosmologico, che psicologico ed epistemologico, in cui si possono vedere i risultati che verranno poi sviluppati anche sul piano etico da Democrito.

GC accoglie con entusiasmo il contributo di Piergiacomi che elogia anche per aver sintetizzato al meglio il ragionamento su cui si fonda il discorso da lui stesso sviluppato nelle tre lezioni. Propone, dunque, di considerare il testo di Piergiacomi e la sua analisi del superstite frammento leucippeo, come diretto proseguimento della sua indagine e, quindi, come quarta lezione di questa sessione di Eleatica.

L'intervento di *Massimo Pulpito* si concentra, invece, sull'ipotesi proposta da GC nel corso della seconda lezione, secondo cui i quattro discorsi di Zenone 'contro il movimento' riportati da Aristotele nel libro Z della *Fisica*, avrebbero come reale obiettivo polemico non il moto, ma la molteplicità, come tutti gli altri paradossi attribuiti al filosofo eleate. Pulpito intende invece difendere l'idea più accreditata che i