

IL PROCESSO CONOSCITIVO IN PARMENIDE (FR. 16 DK): UN CONFRONTO CON TEOFRASTO

Luca Torrente

Il presente contributo intende analizzare il frammento 16 DK di Parmenide, il quale è citato sia da Aristotele nella *Metafisica* (Γ 1009b15-20) sia da Teofrasto nel *De sensibus* (3). Il contesto in cui compare la citazione in Teofrasto è inerente alla percezione sensibile e alla supposta identificazione di αἰσθάνεσθαι e φρονεῖν da parte di alcuni pensatori presocratici. Tuttavia, sembra che ci sia un largo consenso fra gli studiosi riguardo alla netta separazione in Parmenide tra un piano sensibile e un piano intelligibile. Com'è possibile tenere insieme queste due affermazioni apertamente contraddittorie? Proprio a causa del riferimento alla percezione nel contesto della citazione di Teofrasto, il frammento 16 è generalmente collocato nella seconda parte del poema, ma questa scelta non appare più così certa, quando si analizza il contenuto (del resto estremamente problematico) del frammento stesso e si evidenzia la presenza di termini come νόος, νόημα e τὸ πλεόν, che sembrerebbero piuttosto affini alla prima parte del poema.

Problemi testuali

Iniziamo dall'analisi testuale e manoscritta del frammento per come ci è pervenuto. Secondo diversi studiosi¹ il testo dovrebbe essere restituito nel modo seguente:

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχη κρῆσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα².

Sia Aristotele sia Teofrasto citano questi quattro versi³ e la versione dell'allievo sembra essere preferibile a quella del maestro per diversi motivi. Nel primo verso, ἐκάστοτε è chiaramente *lectio*

¹ L. Tarán, *Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1965; A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Heaven-London 2007; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; D. O'Brien, J. Frère, *Le Poème de Parménide*, vol. 1, éd. par P. Aubenque, Vrin, Paris 1987; M. Conche, *Parménide. Le Poème: Fragments*, PUF, Paris 1996; G. Cerri, *Parménide di Elea. Poema sulla natura*, Rizzoli, Milano 1999; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, ed. with a new translation by R. McKirahan, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2009.

² A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 95. Si riporta qui l'apparato critico: 1 ἐκάστοτ' Ar. EJ, Theophr.: ἕκαστος Ar. E2, Alex., ἐκάστοφ Ar. Ab, ἕκαστον (om. κρᾶσιν) Ascl. ἔχη Ar. E: ἔχει Ab J, Alex., Ascl., ἔχειν Theophr. κρῆσιν desiderabat Diels: κρᾶσιν Ar., Theophr., Alex. πολυπλάγκτων Theophr.: πολυκάμπτων Ar., Alex., Ascl. 2 τὼς Ar. EJ, Theophr.: τ' ὦς Ar. Ab, ὦς Ar. E2, Alex. παρέστηκεν Theophr.: παρίσταται Ar., Alex., Ascl.

³ Aristot. *Metaph.* Γ 5.1009b22 (hinc Alex., Ascl. Ad loc.); Theophr. *de sens.* 3.

difficilior rispetto alla variante ἕκαστος ed è anche meglio supportata dai manoscritti⁴. L'espressione πολυπλάγκτων è accettata dalla maggior parte degli editori, mentre πολυκάμπτων è da considerare banale e un mero *epitheton ornans*⁵. Nel secondo verso, la forma παρέστηκεν è preferibile a παρίσταται per ragioni metriche e per l'uso omerico di questo verbo⁶. Le righe 3-4 sono fortunatamente prive di problemi testuali. Secondo questi dati preliminari possiamo già affermare che il testo trasmesso da Teofrasto è il più vicino all'originale. Il frammento presenta una grande difficoltà nella traduzione, dovuta principalmente alla molteplicità semantica dei termini che vi compaiono. In ogni caso presento subito la traduzione che propongo, le cui scelte saranno spiegate e motivate nel resto del presente contributo.

⁴ Vedi J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorkum & Comp. N.V, Assen 1964, p. 175; W.J. Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, A. Hakkert, Amsterdam 1964, p. 6; K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1971, p. 107; M. Conche, *Parménide*, cit., p. 243; G. Cerri, *Parmenide di Elea*, cit., p. 280; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 378. *Contra* H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1960⁶, p. 244; G. Colli, *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano 1988², p. 176 e N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles 1984, p. 33, leggono ἕκαστος.

⁵ M. Conche, *Parménide*, cit., p. 245; G. Cerri, *Parmenide di Elea*, cit., p. 280; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 378.

⁶ M. Conche, *Parménide*, cit., p. 246; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 379. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides*, cit., p. 179, sottolinea che παρέστηκεν è «ein Terminus aus der Begriffssphäre der "religiöse Ergriffenheit" ist».

Per fare questo, mi sembra opportuno spiegare in breve alcune critiche alle interpretazioni platoniche e neoplatoniche di Parmenide. Questa tradizione ha difatti compreso la distinzione tra la Via della Verità e la Via dell'Opinione in termini di un dualismo fondamentale. Tale divisione porta a due ipotesi nel campo ontologico (A) e in quello epistemologico (B). Molti interpreti antichi, che seguivano la tradizione platonica, come Plutarco¹¹ e Simplicio¹², credevano che Parmenide fosse stato il primo a distinguere due livelli di realtà (A): da un lato il mondo sensibile del divenire, dall'altro il mondo intelligibile e immutabile dell'essere. Altri hanno negato una tale netta distinzione o non si sono espressi su tale dualismo ontologico, hanno tuttavia sostenuto la presenza di un dualismo delle facoltà cognitive (B). Questo è ad esempio il caso di Sesto Empirico¹³, che vede nel poema di Parmenide una divisione chiara ed evidente tra ragione e sensi¹⁴.

Per quanto riguarda (A), la maggior parte degli studiosi moderni ha criticato questa posizione dualistica e questo ha portato ad un rinnovato interesse per

¹¹ Plutarch. *Adv. Colot.* 1114 d (= 28A34 DK).

¹² Simpl. *In Arist. Phys.* 38, 20 (= 28A35 DK).

¹³ Sext. Emp. *Adv. mathematicos*, 7.111-4. Vedi anche Diogene Laerzio, che nel suo *bios* di Parmenide (IX 21-23), esprime la stessa opinione di Sesto Empirico (i due testi dipendono dalla stessa tradizione dossografica).

¹⁴ J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, «Phronesis», 44 (1999), pp. 326-346, sostiene che né Parmenide né Eraclito abbiano realmente separato la percezione sensibile dal pensiero e che entrambi non possedessero una vera e propria teoria della percezione.

la seconda parte del poema¹⁵. Tuttavia, molti interpreti pensano ancora che (B) sia da attribuire a Parmenide e che questa forma di dualismo, declinata secondo le diverse versioni di esso, sia l'unica posizione possibile che potrebbe spiegare la differenza tra le due parti del poema. L.A. Bredlow ha però dimostrato che questa forma di dualismo delle facoltà non può essere riscontrata nel passaggio cruciale (fr. 7, 3-6) in cui si ritiene comunemente che sia affermato: «dopo tutto, la dicotomia di base per Parmenide non è tra “la ragione” e “i sensi”, ma tra argomento logico e credenza consolidata (“l’opinione dei mortali”)»¹⁶. F. Fronterotta ha ritrovato lo stesso errore anacronistico nelle interpretazioni che Plotino dà del frammento 3 (*Enn.* V 1 [10] 8, 17 e V 9 [5] 5, 29-30). Parmenide avrebbe posto il vero essere al di fuori della realtà sensibile e quindi, avendo riconosciuto la sua natura intelligibile, gli avrebbe attribuito un carattere intellettuale¹⁷. Tuttavia, questa è una lettura platonica che presuppone la distinzione tra sensibile e intelligibile come ambiti di realtà separati e le rispettive forme di conoscenza, intellesione e sensazione. Sono quindi convinto che una tale distinzione non si trovi effettivamente nei versi del filosofo eleatico.

Non possiamo negare che Parmenide avesse una nozione intuitiva più o meno implicita della differen-

¹⁵ Vedi da ultimo L. Rossetti, *Un altro Parmenide*, 2 voll., Diogene Multimedia, Bologna 2017.

¹⁶ L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, «Apeiron», 44 (2011), pp. 219-263: 259.

¹⁷ F. Fronterotta, *Il verbo Noein nel fr. 3 di Parmenide*, «Methodos», 16 (2016), <https://journals.openedition.org/methodos/4355>.

za tra percezione e conoscenza, o almeno tra l'uso degli occhi e delle orecchie e quello della riflessione e della mente o del pensiero. Ciò detto, nell'esperienza quotidiana la facoltà riflessiva e gli organi di percezione agiscono insieme; non solo distinguerli comporta uno sforzo, ma si può dire che realizzare ciò che costituisce la loro differenza specifica ne comporti uno anche maggiore¹⁸. La vera opposizione che si trova in Parmenide non è quindi tra percezione e pensiero, ma tra il *logos* di *Aletheia* e il *logos* che produce il linguaggio comune degli uomini: parole, o meglio nomi, che non si riferiscono all'essere.

L'interpretazione di Teofrasto

In discontinuità con le interpretazioni platoniche, Aristotele e Teofrasto affermano esplicitamente che Parmenide aveva identificato la percezione e il pensiero¹⁹, negando così sia (A) che (B). Teofrasto cita il

¹⁸ Riporto una riflessione di J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, cit., p. 343.

¹⁹ Aristot. *Metaph.* Γ 5. 1009b14: τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν; Theophr. *de sens.* 4: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Questa affermazione sembra non essere vera per quanto riguarda Aristotele, alla luce di due passi in cui parla di Parmenide e Melisso in questi termini: «partendo dunque da questi ragionamenti, sorpassando e ignorando la sensazione, in quanto occorrerebbe seguire solo la ragione (λόγῳ), alcuni dicono che il tutto è uno, immobile e infinito» (*De gen. et corr.* A 325a13-15); «ritenendo che secondo la ragione (λόγον) vi sia l'uno, mentre secondo il senso vi siano più cose» (*Metaph.* A 5. 986b31-33). Ma Aristotele non è qui impegnato a distinguere due facoltà mentali, "ragione" e "percezione sensibile"; piuttosto oppone il ragionamento astratto o l'argomento ai fatti basilari

frammento 16 all'interno del *De sensibus*, un'opera dialettica di dossografia critica il cui oggetto è la percezione sensibile²⁰, e colloca Parmenide all'interno del gruppo di filosofi che spiegano i processi percettivi attraverso la somiglianza (tra organo di senso e sensibile). La testimonianza inizia con l'affermazione che Parmenide «non ha definito nulla»²¹ e alcuni studiosi hanno recentemente sostenuto che questa frase dovrebbe essere letta nel senso che «Parmenide in generale non ha definito nulla di preciso rispetto a particolari sensi»²². Ma penso che anche la lettura più semplice e tradizionale possa funzionare, dal momento che non abbiamo alcun elemento per affermare che Parmenide avesse detto qualcosa sulla percezione

dell'osservazione. Possiamo affermare che Parmenide sicuramente distingue l'argomento logico dalla mera osservazione basata sulla percezione sensibile, ma non riconosce il pensiero e la sensazione come funzioni mentali distinte e quindi λόγος è probabilmente da intendersi qui come “ragionamento”, “argomento” o “discorso”, piuttosto che “ragione” come facoltà del pensiero razionale. Parmenide, in una parola, non si occupa affatto delle *facoltà* mentali, ma della *disposizione* mentale. Vedi J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, A. & C. Black, London 1920, p. 173, nota 1; W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., p. 64; J.H. Leshner, *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 12 (1994), p. 24, nota 46; J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, cit., pp. 331-333; L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, cit., p. 233.

²⁰ Cfr. H. Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the De Sensibus*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

²¹ Theophr. *de sens.* 3, ὅλως οὐδὲν ἀφόρικεν.

²² Cfr. A. Laks, *Parménide dans Théophraste*, *De sensibus* 3-4, cit., pp. 264-265.

sensibile nel suo poema²³. Inoltre, non avendo distinta sensazione e pensiero, Teofrasto può esporre nel *De sensibus* la teoria della conoscenza di Parmenide, inclusa nel frammento 16, come una *doxa* riguardante la percezione sensibile.

Teofrasto continua così la sua esposizione: Parmenide, avendo identificato due elementi – il caldo (luce / giorno / fuoco) e il freddo (oscurità / notte / terra) –, spiega la conoscenza (γνώσις) in base alla prevalenza dell'uno o dell'altro elemento. Ci sarà quindi una conoscenza diversa se prevale il caldo o il freddo; la migliore e la più pura sarà con la presenza del caldo. A questa affermazione segue un'importante restrizione: «tuttavia (οὐ μὴν ἀλλά) anche questa [conoscenza] richiede una certa corrispondenza (συμμετρία)». Molti studiosi hanno interpretato il termine *συμμετρία* come una certa proporzione, interna al soggetto conoscente, tra caldo e freddo. H. Fränkel, tuttavia, ha avuto il merito di evidenziare come il termine *συμμετρία*, che normalmente designa “l'adattamento reciproco di due cose”, assuma un valore tecnico in Teofrasto per indicare che un organo di senso è commensurabile al suo oggetto ed è disposto in modo tale da adattarsi ad esso in modo appropriato²⁴. Il passo deve quindi essere inteso come segue: la conoscenza è determinata dall'elemento che prevale nella mistione corporea; pertanto, è diversa a seconda della dominanza di

²³ J. Mansfeld, *Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?*, cit., p. 342; L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, cit., p. 238.

²⁴ H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Beck, München 1960, p. 175. Vedi anche A. Laks, *Parménide dans Théophraste, De sensibus 3-4*, cit., p. 269.

uno dei due elementi, ma la conoscenza superiore è quella prodotta dal caldo. Anche in questo caso una certa *συμμετρία* è comunque necessaria con l'oggetto percepito, che è costituito, come tutte le cose, di entrambi gli elementi in proporzione variabile²⁵.

Immediatamente dopo, Teofrasto cita il frammento 16 ed è quindi necessario collegare la sua interpretazione dei versi di Parmenide con quanto affermato prima. Il termine *κρᾶσις*, che appare collegato a *μελέων πολυπλάγκτων* al primo verso, può essere riferito nell'ambito cognitivo (1) alla mistione e la proporzione tra gli elementi interni al soggetto, cioè la costituzione fisiologica del corpo capace di conoscere; ma si può anche fare riferimento (2) alla mistione momentanea (*ἐκάστοτε*) dei corpi o membra, causata dall'incontro tra il soggetto e l'oggetto, che genera conoscenza attraverso il processo di apprensione del sensibile. Queste descrizioni del processo cognitivo

²⁵ J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)*, «Revue des Études Grecques», 70 (1957), pp. 56-71, in particolare p. 69; M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 166-167. Un'ulteriore prova della bontà di questa interpretazione di *συμμετρία* sono le parole di Teofrasto che seguono la citazione di B16: «Ma che attribuisca la percezione anche al contrario per sé risulta chiaro dal passo in cui dice che il cadavere non percepisce la luce, il caldo e il suono a causa della mancanza di fuoco, mentre percepisce il freddo, il silenzio e i contrari; e in generale egli afferma che ogni essere ha un certo tipo di conoscenza» (*de sens.* 4). Il motivo per cui il cadavere non può percepire la luce è che al suo interno non possiede fuoco e quindi, essendo completamente privo dell'elemento del caldo, non c'è corrispondenza (*συμμετρία*) tra il cadavere (freddo) e la luce (caldo). Cfr. A. Laks, *Parménide dans Théophraste*, *De sensibus 3-4*, cit., p. 266 e R. Dilcher, *Parmenides on the Place of Mind*, cit., pp. 38-39.

sono terminologicamente e concettualmente peripatetiche, ma è possibile attraverso di esse comprendere meglio il senso del frammento. Possiamo anche affermare, come ha scritto M.M. Sassi in un recente contributo²⁶, che Parmenide fu il primo a connettere la conoscenza alla mistione degli elementi nel corpo ed egli sarebbe quindi l'inventore della "teoria della *krasis*" che fu sviluppata in seguito da Empedocle²⁷. La parola *συμμετρία* è spesso associata a *κρᾶσις* nel *De sensibus*, quando quest'ultimo è usato nel significato (2). La "mistione delle membra molto vaganti" sarebbe quindi, per Teofrasto, il momento in cui il sensibile è presente nell'organo di senso: la conoscenza avverrebbe così per la combinazione degli elementi presenti nel corpo che percepisce che sono proporzionali e corrispondenti a quelli dell'oggetto percepito. L'epiteto *πολύπλαγκτος* deve quindi essere preso alla lettera; come in Omero²⁸, allude ai cambiamenti relativi all'ambiente dell'individuo che portano a un cambiamento nella costituzione fisica e quindi a una modifica della conoscenza corrispondente.

Antropologia parmenidea e omerica

Nelle righe precedenti, abbiamo già indicato la connessione tra la mistione delle membra e la cono-

²⁶ M.M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on Krasis and Knowledge*, «Apeiron», 49 (2016), pp. 451–469: 461.

²⁷ Per W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., p. 25, la somiglianza tra Parmenide e Alcmeone di Crotona (fr. 4) su questo punto è dovuta alla comune origine pitagorica della teoria.

²⁸ Hom. *Il.* 11, 308; *Od.* 17, 425 e 511; 20, 195. Vedi anche Theog. *Eleg.* 1257.

scenza. Quest'ultima è spiegata nel secondo verso del frammento, grazie alla similitudine omerica “ὡς (come) ... τῶς (così anche) ...” che mette in relazione la κρᾶσις delle membra con la presenza (παρέστηκεν)²⁹ del νόος. In questo modo, i costituenti fisici del corpo si connettono e determinano ogni processo cognitivo. Del resto, l'idea che la conoscenza umana sia esposta a cambiamenti dovuti a forze esterne, come la divinità o l'ambiente, è tutt'altro che originale, perché appare già in Omero e ha numerosi paralleli nei poeti lirici³⁰.

Come abbiamo visto fin dall'inizio e come molti studiosi hanno già sottolineato, il confronto con Omero (ed Esiodo) è fondamentale per la comprensione di Parmenide. In questo contributo, per ragioni di spazio, dovrò fornire in modo puramente assertivo alcune definizioni sulla concezione omerica dell'uomo, senza poterle motivare a sufficienza, di modo da confrontarla con l'*antropologia* di Parmenide³¹. L'uo-

²⁹ Il verbo παρέστηκεν è un *perfectum praesens* il cui senso si comprende confrontandolo con l'uso omerico (*Il.* 24, 132; *Od.* 16, 853). Παρίστασθαι ha quindi un significato di “venire alla mente o accadere”, “to come into one's head, to occur to one”. Cfr. A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit. pp. 255-256; A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, cit., p. 379.

³⁰ Hom. *Od.* 1, 1-2; 17, 511; 18, 136-7; Pind. *Pyth.* 7, 95-6; Archil. fr. 68 Diehl; Semonid. fr. 1.3-5 West. Cfr. H. Fränkel, *Man's "Ephemeris" Nature According to Pindar and Others*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 77 (1946), pp. 131-145; M.M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on Krasis and Knowledge*, cit., pp. 463-464.

³¹ Penso che si possa correttamente parlare di un'*antropologia* di Parmenide, se si pensa ai versi contenuti nel fr. 16. Il termine ἄνθρωπος appare solo nei fr. 16 e 19 (in 1,27 il termine è usato per indicare la distanza della via della Verità dal cammino degli uomini).

mo omerico non è un *homo disgregatus* o un mero aggregato di parti, ma un intero, in cui la divisione corpo/anima è quantomeno problematica³². La difficoltà nel distinguere tra “corpo” e “non-corpo” è, in altre parole, una difficoltà nel percepire la differenza tra i cosiddetti fenomeni psichici/mentali e i fenomeni somatici “dentro” l’uomo omerico³³. Entrambi sono allo stesso tempo corporei/fisiologici da un lato e mentali dall’altro. Se per esempio ci rivolgiamo ai termini καρδία, κήρ, ἦτορ, φρένες, θυμός, πραπίδες e νόος, possiamo immediatamente vedere che sono manifestazioni in atto di un intero umano indivisibile, un tutto in cui le complessità della vita mentale sono comprese meglio se intese senza cercare di dividere l’uomo in mente e corpo. Nell’epica omerica, difatti, i verbi “vedere” e “conoscere” tendono a includere sia l’atto mentale che la corrispondente azione fisica in una sola parola, suggerendo che la sfera emotiva, cognitiva e pratica non siano distinte³⁴. L’implicazione di tutto ciò è che

Omero non oppone la vita mentale alla vita del corpo, ma prende entrambe come un tutto indifferen-

³² Cfr. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Translated by M. Hadas, Blackwell, Oxford 1975, pp. 76-77; R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, il Mulino, Napoli 1993, pp. 48-56.

³³ Ho trattato il problema in L. Torrente, *The Body and the Unity of the Homeric Man*, «Kritikos. International and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound, text and image», 14 (2017), online, <http://intertheory.org/torrente.htm>.

³⁴ R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, p. 16; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 24.

ziato. Non c'è un "fantasma nella macchina": l'uomo omerico non ha una mente, piuttosto il suo pensiero e la sua coscienza sono una parte inseparabile della sua vita corporea come lo sono il movimento e il metabolismo³⁵.

L'uomo omerico possiede le funzioni psicologiche fondamentali all'interno del torace, nei polmoni e soprattutto nel cuore³⁶. È interessante ora osservare le indicazioni sulla possibile localizzazione del νόος all'interno dell'uomo: tutte le testimonianze ci dicono chiaramente che il νόος si trovava all'interno del petto (ἐν στήθεσιν)³⁷. Parmenide conserva questa teoria quando afferma in B6, vv. 5-6 che ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον («strettezza di mezzi gli incalza nel petto una mente irrequieta»)³⁸ e possiamo sostenere che anche in B16 il νόος umano è qualcosa che si colloca all'interno del corpo e che

³⁵ M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*, Clarendon Press, Oxford 1999, p. 115: «Homer does not oppose mental life to the life of the body but takes them as an undifferentiated whole. There is no 'ghost in the machine': Homeric man does not have a mind, rather his thought and consciousness are as inseparable a part of his bodily life as are movement and metabolism». Mia traduzione.

³⁶ Mi riferisco alle tabelle del lavoro fondamentale di T. Jahn, *Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers*, C.H. Beck Verlag, München 1987, pp. 300-319. Cfr. anche R. Di Giuseppe, *Le Voyage de Parménide*, Orizons, Paris 2011, pp. 128-129.

³⁷ Hom. *Il.* 3, 63; 4, 309; 9, 554; 13, 732; 24, 41; *Od.* 2, 125; 10, 329; 13, 255 and 330; 17, 403; 20, 366. Hesiod. *Theog.* 120-122; Theognis, 1.121-2, 1.387-396, 1.507, 1.898-9, 1.1163-4. Cfr. R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, cit., pp. 82-82; K. Bormann, *Parmenides*, cit., p. 114.

³⁸ Trad. it. R. Di Giuseppe.

è qualificato dalla κρᾶσις μελέων. Parmenide non distingue infine il corpo e l'anima l'uno dall'altro: νόος non deve essere inteso come qualcosa di simile all'anima platonica, non si oppone al corpo, bensì è un elemento centrale della struttura dell'uomo³⁹.

Il modo del conoscere

In questa prospettiva possiamo comprendere meglio l'espressione φρονέει μελέων φύσις al verso 3. Il verbo φρονεῖν indica la funzione di νόος e quindi non implica alcuna distinzione tra percezione e pensiero⁴⁰. Potremmo quindi supporre che la φύσις delle membra non sia altro che il "cuore" (l'essenza interiore) dell'essere umano, condizionato dalla mistione degli elementi, e identificabile con il νόος stesso⁴¹. Il termine φύσις è quindi da intendersi come «realtà interio-

³⁹ G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano 2003, p. 188; L. Rossetti, *Un altro Parmenide*, cit., p. 74. Ci sono alcune testimonianze interessanti in 28A45 DK riguardo alla possibilità che Parmenide abbia definito la ψυχή come composta da terra e fuoco o solo da quest'ultimo elemento, ponendo l'anima nel petto e persino identificando la ψυχή con il νόος. Cfr. anche N. Aguirre De la Luz, *Aristotle's exegesis of Parm. 28B16DK*, «Archai», 32 (2022), https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_18.

⁴⁰ W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., p. 16; T.M. Robinson, *Parmenides and Heraclitus on what can be known*, «Revue de Philosophie Ancienne», 7 (1989), pp. 157-167: 160. Cfr. inoltre M.M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on Krosis and Knowledge*, cit., p. 453.

⁴¹ J.P. Hershbelle, *Parmenides' Way of Truth and B16*, «Apeiron», 4 (1970), pp. 1-23: 12; K. Bormann, *Parmenides*, cit., p. 116.

re» o «essenza interiore»⁴², significati che includono al loro interno anche quello della “costituzione reale”. Ciononostante, è importante non pensare a φύσις come a un’interiorità slegata e disconnessa dall’ambiente esterno. L’uomo omerico è tutt’al contrario sempre aperto alle influenze dell’esterno e la stessa concezione appare nell’antropologia parmenidea del fr. 16 (tutto ciò secondo la similitudine con la κρᾶσις μελέων e l’interpretazione di Teofrasto). D’altronde, φύσις può essere considerata sia dall’interno (la costituzione o il carattere interiore) che dall’esterno (la costituzione esteriore o l’aspetto di un ente)⁴³. Il νόος, poi, così come la κρᾶσις delle membra, indica un’interiorità che unifica la molteplicità e collega cose lontane (fr. 4) e molto vaganti. Diversi studiosi hanno riconosciuto questa funzione unificante di νόος e ci appare che essa sia la sua caratteristica più peculiare⁴⁴.

Per tutte le ragioni precedenti è importante affer-

⁴² A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 257; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 179. Il termine appare in un altro frammento di Parmenide (B10). In Omero abbiamo solo un’occorrenza in *Od.* 10, 303, dove Hermes mostra a Ulisse la φύσις di una pianta magica, strappandola da terra e scoprendone le radici. Penso che anche qui ci sia l’idea di φύσις come qualcosa che è l’essenza interiore e quindi è nascosto, in questo caso sottoterra. Dopotutto, il famoso frammento 123 DK di Eraclito afferma esattamente questa caratteristica: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Cfr. anche Emped. B63 e 110; Epicharmus B2 e 4 DK.

⁴³ W.A. Heidel, *Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*, «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 45 (1910), pp. 79-133, p. 97.

⁴⁴ J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide*, cit., p. 61; W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., pp. 18-19, 27; J.P. Hershbell, *Parmenides’ Way of Truth and B16*, cit., p. 12; G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., pp. 178; Id., *Gorgia e Parmenide*, cit., p. 188.

mare che $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ non è identico a un puro processo logico, perché mantiene una natura “intuitiva”. Il significato originale di questo verbo non implica alcuna distinzione tra pensiero e percezione, né Parmenide introduce una tale distinzione nel suo poema⁴⁵. Egli utilizza ancora il termine in senso ampio e una traduzione possibile potrebbe essere quella di “conoscere”. Se $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ conserva un valore semantico vicino ai significati della lingua omerica (“avere un’intenzione”, “realizzare o capire una situazione”, “riconoscere”)⁴⁶ – e questa sembra la migliore scelta esegetica – si riferirà quindi a una modalità di percezione immediata. Questo tipo di percezione, pur senza staccarsi totalmente dai sensi, va oltre una semplice osservazione sensibile, perché riesce a cogliere le cose che sono nella loro interezza e come unità. La funzione di $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ allora è quella di essere in contatto diretto con la realtà ultima, e non ci può essere $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ senza il suo oggetto, $\iota\epsilon\acute{o}\nu$, perché sono connessi inestricabilmente⁴⁷.

Da una tale esegesi possiamo forse comprendere anche l’ultima frase che è stata interpretata in molti modi differenti. $\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu$ può infatti essere tradotto sia come “il più”, cioè “ciò che prevale nella mistione”, comparativo di $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$, sia come “il pieno”, neutro

⁴⁵ W.J. Verdenius, *Parmenides*, cit., pp. 10, 65; K. Bormann, *Parmenides*, cit., p. 114. Per altre determinazioni del $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ come non escludente la sfera dei sensi cfr. Xenoph. B 24 e Emped. B2 DK.

⁴⁶ K. von Fritz, *NOOΣ and Noein in the Homeric Poems*, «Classical Philology», 38 (1943), pp. 79-93.

⁴⁷ K. von Fritz, *Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, «Classical Philology», 40 (1945), pp. 223-242, p. 238; F. Fronterotta, *Il verbo Noein nel fr. 3 di Parmenide*, cit., p. 7.

di *πλέος*⁴⁸. Adotto la seconda possibilità per due ordini di motivi. Il primo è una suggestione interpretativa e si basa sul fatto che nel mondo della *doxa* tutto è ugualmente formato da luce e tenebre (fr. 9). La pienezza è allora ciò che è e, con questo significato, il termine appare nella prima parte del poema (fr. 8.29). Infatti, se tutto ciò che è è uno, e se tutto ciò che è pensiero è uno, allora ciò che si pensa e l'oggetto del pensiero sono la stessa cosa. Nel frammento 4 il punto di partenza è il mondo fisico, mentre nel frammento 16 partiamo dall'essere umano, ma il punto di arrivo è la stessa unità⁴⁹. Tutti gli uomini hanno quindi l'opportunità, nonostante le loro conoscenze basate sull'opinione e sui nomi, di sperimentare un certo grado di unità tra essere e pensiero (fr. 3). Questa unificazione temporanea non è altro che un riflesso e un'apparizione della vera unità dell'essere dichiarati nella prima parte del poema.

Il secondo motivo, che è più legato al testo e all'interpretazione, si riferisce alla precedente lettura del brano: τὸ πλέον potrebbe ben designare l'unità momentanea formata dalle «membra molto vaganti» che nel momento della percezione o del pensiero sono una cosa sola e generano il risultato della conoscenza (νόημα). Sembra infatti che Parmenide voglia dire che la conoscenza è una realizzazione o un compimento, il che, secondo Teofrasto, richiede una certa simmetria. Il verbo *πληρώω*, “riempire, compiere”,

⁴⁸ L.A. Bredlow, *Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16)*, cit., p. 249, prende in considerazione la congettura τὸ πέλον proposta da A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, Lucina, Madrid 1981, p. 221.

⁴⁹ J. Bollack, *Sur deux fragments de Parménide*, cit., p. 70.

può essere usato con riferimento alla realizzazione di ciò che lo θυμός vuole e nel senso di riempire o completare qualche aspirazione⁵⁰. Il νόημα sarebbe allora il risultato dell'unificazione compiuta dal νόος e «dato questo modello di uso linguistico, πλέον risulta essere concettualmente molto vicino a τετελεσμένον, “compiuto, perfetto”. La frase τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα può anche essere intesa come τὸ τετελεσμένον ἐστὶ νόημα, “il pensiero è ciò che si è realizzato”»⁵¹.

In conclusione, possiamo affermare che il frammento B16 espone un'antropologia che è vicina a quella omerica e che vede un principio (νόος) posto all'interno del torace che conosce e unifica i dati molteplici della realtà, subendo continue modifiche in base alle diverse mistioni degli elementi che si verificano nel corpo umano e al di fuori di esso. Il risultato del processo cognitivo è quindi un'unificazione momentanea delle “membra” in continuo divenire. Questa forma di conoscenza non è né solo sensibile né solo intelligibile, in quanto presuppone l'azione comune dei sensi e del νόος. Non stupisce quindi che Aristotele e Teofrasto abbiano potuto interpretare in seguito una tale posizione come un tipo di assimilazione di sensazione e pensiero, criticandola di conseguenza per la mancata individuazione di una differenza tra le due forme del conoscere.

⁵⁰ Cfr. LSJ, s.v., I.2, II.2; J.P. Hershbell, *Parmenides' Way of Truth and B16*, cit., p. 13.

⁵¹ A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 258: «given this pattern of linguistic usage, πλέον comes to be very close conceptually to τετελεσμένον, “accomplished, perfect.” The phrase τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα can also be understood as τὸ τετελεσμένον ἐστὶ νόημα, “thought is that which is realized”». Mia traduzione.