

HUMANISTICA IV

PARMENIDEUM I

PARMENIDEUM

at Elea

Parmenideum has the purpose of increasing our knowledge of the Eleatic philosophy and, not least, of all its contemporary ramifications in intellectual life, science, and culture. It aims to demonstrate and build insight and competency and addresses scholars, artists, scientists and intellectuals everywhere who irrespective of diverse backgrounds and disciplines share common human concerns and perspectives, such as life quality and peace.

Parmenideum welcomes articles and short notes, discussions or reviews, as well as proposals for colloquia, that make interesting contributions to human knowledge and welfare.

MSS and other communications (including books for review and inquiries about back issues), need not be in English, should be addressed to Habeeb Marouf and Lars Aagaard-Mogensen at the address below. Books sent for review are accepted on the understanding that they will be listed but that a review is not guaranteed, and that books whether reviewed or not are not returned, nor are other submissions. Electronic submission should go as attachment in MS Word format to either mail@parmenideum.com or wassard@tiscali.it. Editorial response can normally be expected within 4 weeks.

The Parmenideum, Via La Chiazzetta 27, I-84046 Ascea (SA), Italy.
Ph. +39 0974 978 005 / +39 329 408 4127. Website Email:
mail@parmenideum.com | www.parmenideum.com

il libretto è stato realizzato in collaborazione con
ELEA ARTE CLUB onlus & Wassard Elea
Il Parmenideum si presenta

Il *perché* della nostra esistenza e dell'universo in cui viviamo

Il fine settimana del 31 maggio 2008 sarà il primo di un evento che speriamo possa diventare un appuntamento fisso per Ascea ed i comuni limitrofi. Forti della bellezza e della peculiarità del territorio cilentano, ci auguriamo di richiamare un numero cospicuo di visitatori e magari di "sottoporli" ad un po' di filosofia.

Il nostro intento non è tanto quello di trascinare i visitatori con la forza, costringendoli a sedersi ed ascoltare per ore persone che si interrogano se le linee di pensiero che Parmenide intendeva fossero 3 piuttosto che due, quanto quello di fornire un posto per potersi esprimere liberamente su questioni di natura filosofica, con il coinvolgimento di tutti i presenti. In più, oltre ad "insegnare" filosofia vorremmo imparare da coloro i quali ne sanno più di noi.

Speriamo, inoltre, forse in maniera un po' ambiziosa, di essere in grado di dimostrare che la filosofia e la scienza, lontano dall'essere oscure e sterili materie accademiche, rappresentano degli indispensabili mezzi per poter vivere una vita piena di significato e degna di essere vissuta. Molti di noi sono cresciuti credendo che non ci sia significato nell'universo e che tutto accada per caso o che, al contrario, ci sia un significato e che questo risieda in una distante, oscura e onnipotente divinità. Come se ciò non bastasse, le credenze popolari hanno contribuito a diffondere l'idea che la scienza e la filosofia hanno fornito solo interpretazioni senza senso (a partire da Copernico); mentre alla religione, che non offre nient'altro al di fuori di un mito di dubbia esistenza, viene attribuito il merito di aver salvato l'uomo da un fato avverso peggiore persino della morte- ovvero, il completo oblio della mente alla fine dei tempi.

Ironico a dirsi, è vero il contrario. Il Significato ed il Fine Ultimo, ammesso che ci siano un significato ed un fine, possono solo essere indagati attraverso un approccio di tipo scientifico o filosofico. La prova di quanto appena asserito, come Paul Davies e gli studiosi di fisica quantistica affermano, risiede nel fatto che ad oggi *solo* la filosofia e la scienza sono state capaci di scoprire verità che potrebbero (o forse non potrebbero) indicare un fine o un disegno nel mondo. Stephen Hawking, un altro cosmologo, ha concluso il suo "best seller" *A Brief History of Time* nel seguente modo:

Se scopriamo una teoria completa [dell' Universo], il suo principio dovrebbe essere comprensibile nel tempo e non solo dagli scienziati. Inoltre tutti, filosofi, scienziati e gente comune, dovrebbero essere in grado di prendere parte alla discussione concernente "il perché" della nostra esistenza e di quella dell'universo di cui facciamo parte. La risposta a questo interrogativo, rappresenterebbe il trionfo della ragione umana - perché significherebbe conoscere la mente di Dio.

Sarebbe bello poter conoscere la mente di "Dio" (una parola usata anche da Einstein e da altri filosofi e scienziati per designare l'ordine trovato nell'universo, e non un Dio personale). Interessante prospettiva. Ma quanto conta nel quotidiano, nel lavoro, nei rapporti interpersonali o nel fronteggiare una crisi personale? Potrebbe aiutare a conoscere la mente di Dio quando stiamo per esalare il nostro ultimo respiro. O, su un piano meno drammatico, potrebbe essere di aiuto per conoscere la precisa formula matematica per costruire l'ala di un aereo. Ma di quale utilità possono essere la filosofia e la scienza se non siamo per morire o non abbiamo intenzione di volare? La filosofia e la scienza cambiano anche la qualità della vita, aggiungono o scoprono un significato che non è solo eterno ed incorruttibile ma anche utile per noi, i nostri amici e i nostri figli?

Si può sostenere che il loro peso nella vita di ognuno può essere di notevole importanza e che i loro contenuti potrebbero risolvere alcuni dei nostri più grandi problemi. La Scienza ha mostrato che noi siamo ancora controllati da egoiste ed aggressive, particelle di DNA - i nostri geni - che non sanno niente di noi e ai quali non importa assolutamente niente di noi. Loro ci inducono ad acquisire quelle competenze necessarie alla loro sopravvivenza e riproduzione, e una volta riprodotti ci mettono da parte come se fossimo polvere o detriti. Grazie alla loro natura egoistica, il nostro pianeta risuona di colpi di arma da fuoco. Non c'è traccia della sua incontaminata bellezza, poiché derubato di ogni risorsa è stato riempito solo di cumuli di spazzatura. Le nostre possibilità di limitare i danni nei prossimi cento anni non sono alte e lo sono ancor di meno quelle di non estinguersi come specie civilizzata. E seppure riuscissimo a preservare noi ed il nostro universo, in un impeto di egoistica avarizia, probabilmente sarebbe un meteorite a fare il lavoro per noi. (E' altamente probabile che un grande meteorite, in un futuro non molto lontano, possa determinare la nostra estinzione, a meno che non si sviluppino nel frattempo dei mezzi di difesa nello spazio. Il dato incoraggiante è che comunque molte nazioni hanno finalmente cominciato a considerare il rischio seriamente, e forse lo avrebbero fatto anche i dinosauri laddove avessero avuto degli scienziati nella loro comunità).

Fortunatamente, c'è una diffusa consapevolezza di questi pericoli e tanto la scienza quanto la filosofia possono ancora aiutarci a cambiare la strada sbagliata finora intrapresa. Oggi, più che mai, i filosofi e gli scienziati sono al centro dell'opinione pubblica e mettono la loro saggezza, fondamento della loro professione, al servizio di tutti coloro che vogliono giovarne. Persino grandi *pop stars* quali Bono, o illustri imprenditori come Bill Gates, e politici con una coscienza sociale come Al Gore, hanno unito le loro voci, e tutti, parlano la lingua della filosofia e della scienza. Ovvero la lingua della ragione.

Questa consapevolezza, che è un qualcosa a parte rispetto alla ricerca di una confortante spiegazione sul perché dell'esistenza dell'universo, rappresenta l'uso migliore che si possa fare della filosofia e della scienza. Dopotutto, un filosofo molto famoso (Karl Marx) una volta disse: "Fino a questo momento i filosofi hanno cercato di interpretare il mondo. Il punto, adesso, è di cambiarlo."

Non abbiamo la pretesa di cambiare il mondo, in modo particolare se consideriamo la tesi di Parmenide secondo il quale niente cambia. Ciò nonostante, se riusciamo a cambiare il nostro atteggiamento e in piccola parte anche quello degli altri, potremmo contribuire ad un processo che è già iniziato.

Salvezza ed Eternità

Anche se riusciamo a risolvere i nostri problemi immediati, rimane pur sempre il piccolo problema sulla, apparentemente irrevocabile, morte dell'universo (qualcosa che Parmenide ha negato ma che la scienza ha confermato). Un giorno l'universo morirà, avendo esaurito tutte le sue energie. Nessuna creatura sarà in grado di sopravvivere e con la loro morte si estingueranno anche le loro menti e le loro creazioni.

Se tale pensiero ci lascia indifferenti, bene, che la pace sia con noi. Ma se questo pensiero ci riempie di orrore, per quale ragione, allora, non dovremmo preoccuparcene cercando di fare qualcosa adesso? Per quanto afferma oggi la scienza non c'è un futuro eterno ad attenderci. Da dove, quindi, arriverà la salvezza? Potremmo tutti prendere una *Camus exit* ora.

Dio rappresenta una possibilità, ma tutto dipende dal fatto se si crede possibile che ci sia un Dio oltre l'universo, capace di garantire la nostra salvezza per l'eternità. Ma se non si crede in un "Dio Salvatore", non rimane altro che aiutarsi da sé.

Il filosofo e matematico Francese Blaise Pascal, una volta disse che l'universo non sa niente di noi, al pari dei nostri geni, e che si preoccupa per noi ancor meno. Ma la scienza moderna ha gettato un'ombra su tale affermazione, aprendo la strada ad una rivelazione che molti di noi devono

aver trascurato. Tale rivelazione è che *noi* siamo l'universo diventato cosciente- I suoi occhi, I suoi orecchi, la sua mente e, se vogliono essere poetici, persino il suo cuore, la parte buona e quella cattiva. Le filosofie orientali avevano già fatto tale asserzione migliaia di anni fa, ma è stupefacente, e allo stesso tempo rassicurante, che la scienza oggi comincia dargli il giusto peso. In un certo modo, questo è un tipo di *significato*, sebbene si renda ancora necessario trovare il *fine* dell'esistenza prima della fine dei tempi.

Se è vero che noi siamo "l'universo divenuto cosciente" e che non c'è alcuna spalla divina su cui poter piangere, né braccia onnipotenti che ci possano accogliere e confortare, la cosa probabilmente potrà deprimerci in un primo momento. Nonostante tutto, tale consapevolezza potrebbe almeno farci capire che la vita e la consapevolezza stessa hanno un valore più grande di quello che potrebbero avere se fosse stato Dio a crearle. Potremmo non essere in grado di evitare la morte della Realtà alla fine dei tempi (sebbene ci siano voci insistenti da parte di alcuni fisici sulla possibilità che ci sia un modo!). Ma potremmo almeno evitare catastrofi "perfettamente evitabili" quali la morte del nostro pianeta prima che ne arrivi il momento. E chi lo sa, se siamo in grado di fare questo magari saremo in circolazione ancora per molto e forse un giorno gli scienziati troveranno anche un modo per evitare la morte dello spazio e del tempo.

Queste speculazioni utili ed affascinanti, unite ad una costante voglia di ricerca di risposte ai quesiti fondamentali dell'uomo e dell'universo, sono la base del Parmenideum. Perché non dovrebbe essere altrimenti? Dopotutto, siamo nel posto giusto e non c'è niente di più intrigante e affascinante di una continua speculazione. A questo si aggiunga un gustoso piatto di spaghetti ai frutti di mare, del vino eccellente e forse un pisolino dopo pranzo all'ombra di un albero di ulivo.

Per tale motivo, ci auguriamo di suscitare vivo interesse tra gli abitanti della terra di Parmenide, il primo vero grande scienziato e filosofo occidentale. Non occorre sottolineare, che la presenza di visitatori interessati a qualcosa di più di una semplice vacanza al mare, potrebbe portare numerosi benefici a tutti. Attraverso la giusta combinazione, tra attività sportive, escursioni e coinvolgimento intellettuale, speriamo di richiamare molti visitatori ad Ascea e nel Cilento in generale, durante tutto l'anno e non solo nei mesi estivi.

Habeeb Marouf

SULLA NATURA

Parmenide di Elea

*Le cavalle che mi trascinano, tanto lungi,
quanto il mio animo lo poteva desiderare,
mi fecero arrivare, poscia che le dee mi portarono sulla via molto celebrata
che per ogni regione guida l'uomo che sa.
Là fui condotto: là infatti mi portarono i molto saggi corsieri
che trascinano il carro, e le fanciulle mostrarono il cammino.
L'asse nei mozzi mandava un suono sibilante,
tutto in fuoco (perché premuto da due rotanti cerchi
da una parte e dall'altra) allorché si slanciarono
le fanciulle figlie del Sole, lasciate le case della Notte,
a spingere il carro verso la luce, levatisi dal capo i veli.
Là è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno,
e un architrave e una soglia di pietra la puntellano:
essa stessa nella sua altezza è riempita da grandi battenti,
di cui la Giustizia, che molto punisce, ha le chiavi che aprono e chiudono.
Le fanciulle allora, rivolgendole discorsi insinuanti,
la convinsero accortamente a togliere per loro la sbarra
velocemente alla porta. La porta spalancandosi
aprì ampiamente il vano dell'intelaiatura, i robusti bronzei
assi facendo girare nei loro incavi uno dopo l'altro:
gli assi fissati con cavicchi e punte. Per di là attraverso la porta
subitamente diressero lungo la carreggiata carro e cavalli.
La dea mi accolse benevolmente, con la mano
la mano destra mi prese e mi rivolse le seguenti parole:
"O giovane, che insieme a immortali guidatrici
giungi alla nostra casa con le cavalle che ti portano,
salute a te! Non è un potere maligno quello che ti ha condotto
per questa via (perché in verità è fuori del cammino degli uomini),
ma un divino comando e la giustizia.
Bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa,
sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità
sia le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede legittima credibilità.
Ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze
bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi tutto indaghi.
Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole,
quali vie di ricerca sono le sole pensabili;*

*l'una <che dice> che è e che non è possibile che non sia,
 è il sentiero della Persuasione (giacchè questa tiene dietro alla Verità);
 l'altra <che dice> che non è e che non è possibile che non sia,
 questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:
 perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),
 né lo puoi esprimere,
infatti il pensare implica l'esistere [del pensato]. (3)
 Queste cose, benché lontane, vedile col pensiero saldamente presenti;
 non infatti distaccherai l'essere dalla sua connessione con l'essere
 né quando sia disgregato in ogni senso completamente con cura sistematica
 né quando sia ricomposto.
 per me è lo stesso, (4)
 da qualsiasi parte cominci: là infatti di nuovo farò ritorno.*

II

*(5) Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere,
 mentre nulla non è; che è quanto ti ho costretto ad ammettere.
 Da questa prima via di ricerca infatti ti allontano,
 eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno
 vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro
 petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati
 insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi,
 da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici
 e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino.
 Perché non mai questo può venire imposto, che le cose che non sono siano:
 (6) ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero.
 (7) nè l'abitudine nata dalle molteplici
 esperienze ti costringa lungo questa via,
 a usare l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori
 e la lingua, ma giudica col raziocinio la pugnace disamina
 che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via
 che dice che è. Lungo questa sono indizi
 in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro,
 tutt'intero, unico, immobile e senza fine.
 Non mai era e sarà, perché è ora tutt'insieme,
 uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare?
 Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né
 di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare
 ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può avere spinto
 lui che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima?*

*Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla.
Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere
alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere
né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami,
ma lo tien fermo. La cosa va giudicata in questi termini;
è o non è. Si è giudicato dunque, come di necessità,
di lasciare andare l'una delle due vie come impensabile e inesprimibile
(infatti non è la via vera) e che l'altra invece esiste ed è la via reale.
L'essere come potrebbe esistere nel futuro?
In che modo mai sarebbe venuto all'esistenza?
Se fosse venuto all'esistenza non è e neppure se è per essere nel futuro.
In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire.
Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale.
Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la
contiguità,
né un di meno, ma è tutto pieno di essere.*

III

*Per cui è tutto contiguo: difatti l'essere è a contatto con l'essere.
Ma immobile nel limite di possenti legami
sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire
sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace.
E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso
e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità
lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge;
perché bisogna che l'essere non sia incompiuto:
è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto.
E' la stessa cosa pensare e pensare che è:
perché senza l'essere, in ciò che è detto,
non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà
eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza
ad essere tutto intiero e immobile. Perciò saranno tutte soltanto parole,
quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero:
nascere e perire, essere e non essere,
cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore.
Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto
da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera
di uguale forza dal centro in tutte le direzioni;
che egli infatti non sia né un pò più grande
né un pò più debole qui o là è necessario.*

Né infatti è possibile un non essere che gli impedisca di congiungersi al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere qui più là meno, perché è del tutto inviolabile. Dal momento che è per ogni lato uguale, preme ugualmente nei limiti. Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali imparano a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole. Perché i mortali furono del parere di nominare due forme, una delle quali non dovevano - e in questo sono andati errati -; ne contrapposero gli aspetti e vi applicarono note reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso, ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro [lo poserò] per sé con caratteristiche opposte, [cioè] la notte senza luce, di aspetto denso e pesante. Quest'ordinamento cosmico, apparente come esso è, io te lo espongo compiutamente, cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà superarti.

IV

(8) Ma dal momento che tutto è denominato luce e tenebra e queste, secondo le loro attitudini sono applicate a questo e a quello, tutto è pieno insieme di luce e di tenebra invisibile, pari l'una e l'altra, perché né con l'una né con l'altra c'è il nulla.

(9) Conoscerai l'eterea natura e quanti astri sono nell'etere e della pura e tersa lampada del sole l'opera distruttrice, e di dove derivarono; e apprenderai l'errabondo agire della luna dal tondo occhio e la sua natura; conoscerai inoltre di dove la volta celeste che tutto circuisce nacque e come la Necessità guidandola la costrinse a osservare i limiti degli astri.

(10) come la terra e il sole e la luna e l'etere che tutto abbraccia e la celeste via lattea e l'olimpico estremo e la calda forza degli astri si mossero al nascere

(11) Giacché le più strette vennero riempite di non mescolato fuoco, le altre dopo di queste di tenebra e vi s'insinua una porzione di fuoco; in mezzo a queste è la dea che tutto dirige; per ogni dove infatti essa guida la dolorosa nascita e l'unione

*spingendo la femmina ad unirsi con maschio e di nuovo all'inverso
il maschio ad unirsi con la femmina.*

(12) Primo di tutti gli dei essa creò l'Amore.

*(13) luce che brilla di notte di uno splendore non
suo e si aggira intorno alla terra,*

(14) sempre riguardando verso i raggi del sole.

*(15) Quale infatti è la mescolanza che ciascuno
ha degli organi molto erranti,
tale mentalità si ritrova negli uomini; perché è sempre lo stesso
ciò che appunto pensa negli uomini, la costituzionalità degli organi:
in tutti e in ognuno; il di più infatti è pensiero.*

Il Sogno di Parmenide

Roberto Baldini (Pisa)

Se da un lato colpisce il grande coinvolgimento che il poema di Parmenide è capace di suscitare in noi, nonostante l'abisso dei secoli che ci separa dal momento in cui il filosofo operava e insegnava, tuttavia colpisce anche l'alterità del filosofo rispetto a noi, la sua appartenenza ad un contesto culturale basato su una diversa immagine del mondo e del ruolo che l'uomo ha in esso, una immagine che si ricollega all'ambito della mitologia e dell'epica. Questa cultura – in cui Parmenide era immerso – pervade il poema sin dai suoi primi versi e fornisce importanti chiavi interpretative per comprendere alcune delle posizioni del filosofo, a tutt'oggi dibattute. Ragionando infatti secondo la nostra logica e secondo il nostro concetto di pensiero scientifico – derivante ancora in larga parte dalla logica aristotelica □ ci troviamo in imbarazzo di fronte all'apparente inconciliabilità delle tre parti che compongono il poema: il proemio mitico, la parte che riguarda la Verità e la parte che riguarda le *dōjai*, ovvero le opinioni "scientifiche" del Parmenide *fysikōq*. Il cercare di trovare un punto di contatto fra questi tre livelli ha portato nel corso del tempo a diverse interpretazioni, che ponevano maggior rilievo sulla Verità o sulle opinioni, creando a volte una moltiplicazione di vie di ricerca possibili che non trova riscontro nel pensiero del filosofo di Elea, stando a quanto egli stesso scrive nel Fr. 7 (vv. 3-7):

*non ti forzi su questa strada l'abitudine, spesso (ripetutamente, molto)
sperimentata,
a utilizzare occhio che non osserva, orecchio rimbombante,
e lingua, invece giudica con il l'Ōgoq la confutazione molto combattuta
da me pronunciata, allora di strada un solo discorso
resta cioè "è"...*

Se dunque utilizzando la logica cui siamo abituati diventa arduo rendere conto di tutte le parti che compongono il poema e comprenderne l'unità dell'intreccio, dobbiamo forse tentare un'altra via, quella di seguire il filo di forme di sapienza antiche, la cui profonda influenza sul pensiero di Parmenide emerge dal poema stesso, seppure soprattutto nel proemio; ma il proemio, come è evidente, sostiene e giustifica tutto quanto da esso dipende. Questa asserzione è supportata dai ritrovamenti archeologici, che

dimostrano l'esistenza ad Elea di una scuola di *iatromanti* che faceva risalire la sua ascendenza sino a Parmenide e sopravvissuta almeno fino all'età augustea¹. Gli *iatromanti* erano – come il nome stesso lascia intuire – guaritori-indovini, legati al culto di Asclepio e di Apollo. Un altro epiteto compare sulle iscrizioni – di fianco a \square atromantiq ed è o^ali^adeq, che suggerisce la relazione di questi guaritori-indovini con Apollo O^ali^aq, Apollo “il funesto”, evocante il potere ambiguo e duplice del dio, capace di uccidere, non solo di curare. Già riflettendo sulla natura duplice e ambigua del dio-patrono della scuola eleatica abbiamo una indicazione sul fatto che la logica con cui forse dobbiamo affrontare la lettura del poema non è quella lineare del mondo della veglia, ma quella enigmatica dell'oracolo e del sogno. Si tenga conto, infatti, che un'altra divinità era accompagnata – negli *Inni Orfici* – dall'epiteto O^ali^aq, e cioè il Sogno², invocato affinché risvegliasse la mente umana tramite “l' ÔsyxÁa del dolce sonno” (v. 3). L' ÔsyxÁa – parola che di per sé significa “quiete”, oppure “silenzio” – indica uno stato non usuale per gli esseri umani, uno stato proprio dei rituali di incubazione.

L'importanza della pratica dell' ÔsyxÁa doveva essere così grande da spingere Parmenide – stando a quanto ci racconta Diogene Laerzio³ – ad edificare un tempio in onore del pitagorico Aminia, che lo aveva istruito in questo difficile esercizio: che doveva essere diffuso fra i pitagorici, se – stando a quanto ci tramanda Giamblico⁴ – Pitagora era solito indurre nei suoi discepoli, con l'ausilio di melodie particolari, *sonni quieti (ÔsËxoyq) e pieni di sogni buoni, persino profetici*.

Ci sono segni che lasciano intendere come l'incubazione fosse tra le pratiche più importanti della scuola di *iatromanti* di Elea. Innanzitutto, bisogna ricordare che il culto di Asclepio prevedeva che l'addormentarsi in un tempio consentisse al malato di ricevere la visita del dio, il quale lo avrebbe curato o gli avrebbe fornito indicazioni utili per la guarigione⁵. E' proprio di una di queste incubazioni che Aristide ci fornisce una accurata e

¹ Cfr. J. Benedum-M. Michler, *Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea*; P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, pp. 61-62, 101-102, 125-131; W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, p. 22; V. Guarracino, *La presenza di Parmenide*, pp. 106-110.

² *Inni Orfici*, Profumo del Sogno, v. 1.

³ *Vite dei filosofi*, IX, 2.

⁴ *Vita pitagorica*, 65.

⁵ E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, pp. 158 e ss.

toccante descrizione⁶: *Era come se sembrasse di toccarlo, una specie di sensazione che il dio fosse lì presente di persona; si stava fra il sonno e la veglia, si voleva aprire gli occhi, eppure si temeva che il dio troppo presto si ritirasse; si ascoltavano e si udivano molte cose, ora come in un sogno, ora come in stato di veglia; si drizzavano i capelli in capo...*

L'altro indizio che ci porta a considerare l'incubazione importante per i guaritori-indovini di Elea è il titolo di folarxo^o che li accompagna e che li identifica come custodi dell'antro sacro. L'incubazione era infatti spesso praticata in caverne che, simboleggiando l'ingresso alle profondità della Terra, favorivano il ritorno all'umido e oscuro grembo primordiale della Dea Madre⁷, unica vera dea oracolare, poiché essendo il punto di origine e di fine di ogni cosa, è l'unica che può conoscere il passato, il presente e il futuro dell'Essere. Nessun antro sacro è stato ritrovato ad Elea, ma questo non nega la validità della teoria: tale antro poteva infatti essere il *sancta sanctorum* del tempio di Asclepio o – come spesso avveniva – la tomba o il tempio di un eroe fondatore: anche le tombe erano considerate infatti luoghi privilegiati per il ritorno al ventre della Madre e potremmo persino immaginare che il tempio che Parmenide fece costruire – secondo Diogene Laerzio – in onore di Aminia avesse proprio lo scopo di fornire un luogo atto a praticare l'incubazione, ricorrendo anche alla protezione e all'aiuto della cyx, del maestro.

Ad Elea il culto dell'antica Dea Madre oracolare – le cui origini sono da ricercarsi in forme religiose arcaiche e forse addirittura preistoriche – doveva essere molto diffuso, se si pensa che proprio da Elea, ogni anno, venivano inviate giovani aristocratiche affinché diventassero sacerdotesse di Cerere.

Il culto della Dea Madre era spesso collegato a quello di Apollo, come nel caso di Delfi, in cui il santuario passa da essere dedicato a Temi – antica dea che lascia intravedere i segni di una legge e di una religione più antiche – ad Apollo, come suggerito anche nell' inno orfico a lei dedicato⁸. Si può infine tracciare un interessante legame fra il pensiero di Parmenide e le tradizioni sciamaniche uro-altaiche, improntate sul viaggio estatico, tramite cui lo sciamano raggiunge in spirito le dimore degli spiriti e degli

⁶ *orat.* 48, 31 e ss., in E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, p. 159.

⁷ Cfr. W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, pp. 18 e ss.; E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, p. 157; E. Rohde, *Psiche*, pp. 118 e ss.

⁸ *Inni Orfici*, Profumo di Temi, vv. 3-6.

dèi, onde ottenere conoscenza e benessere per il suo popolo. Le figure che più fanno da tramite fra popoli così lontani – i Greci e le tribù siberiane – sono personaggi come Abari, Aristeia o Epimenide, tutti legati al culto di Apollo e al misterioso paese degli Iperborei, cosa che ha portato alcuni studiosi a ritenere Apollo un dio proveniente dal Nord⁹. Le caratteristiche proprie di questi personaggi si collegano in modo evidente al fenomeno dello sciamanesimo ed è possibile rintracciare l'influenza che essi hanno avuto sulla filosofia presocratica, in particolare sui Pitagorici¹⁰.

Se dunque Parmenide era considerato capostipite di una scuola di *iatromanti*, forse è proprio nell'ambito delle pratiche estatiche e di incubazione derivanti dal culto di Apollo e – procedendo ancora più a ritroso nel tempo – da quello della Dea Madre che possiamo trovare indizi che ci permettano di capire come comprendere il suo poema e il suo pensiero e come parti così apparentemente discordanti fra di loro come quella che riguarda il discorso intorno alla Verità e quella che riguarda le *dōjai* si integrino a formare una unità armoniosa.

Nel *Poema sulla Natura* di Parmenide è possibile trovare numerose tracce che ci permettono di collegarlo al tema del viaggio iniziatico, dell'estasi e dell'incubazione. Il proemio soprattutto – come già è stato a più riprese messo in evidenza – è formato da un interessante insieme di simboli e immagini mitiche la cui complessità ben difficilmente – io credo – si può ridurre ad un mero utilizzo di canoni stilistici diffusi all'epoca in cui il filosofo di Elea compose la sua opera.

Il proemio è ben noto, quindi non mi dilungherò – in questo scritto – sull'analisi minuziosa di tutte le sue parti, tuttavia vale la pena spendere qualche parola su alcune delle immagini che lo compongono.

Parmenide viene trasportato nel suo viaggio da cavalle, che non solo vengono nominate diverse volte nel corso del proemio (una, al v. 24, dalla Dea stessa, lasciando intendere quasi una natura divina di questi animali), ma che sono la prima parola del proemio stesso. Le cavalle sono state spesso intese come un simbolo delle pulsioni vitali, naturali, dell'uomo

⁹ Krappe, *CPh.*, 37 (1942), pp. 353 e ss., in E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, nota 36, p. 211; P. Kingsley, *Reality*, pp. 268-269.

¹⁰ Per un adeguato approfondimento sul tema dei rapporti fra culture nordiche, sciamanesimo e mondo greco, rimando a M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, pp. 413-420, nonché ai miei due saggi *L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide* e *Le chiavi dell'estasi. La matematica pitagorica come guida nel Labirinto*, entrambi pubblicati sul sito www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm.

(i suoi sensi – in linea con l’interpretazione che ne diede Sesto Empirico¹¹) infatti esse conducono il filosofo sin dove giunge il suo *uymøq*, inteso come il desiderio, la volontà. Tuttavia *uymøq* – prima di indicare un’emozione, un sentimento o, più semplicemente, l’animo umano, indica il vapore che si solleva dal sangue versato sulla terra fredda, specialmente in occasione dei sacrifici¹². *Uymøq*, quindi, è connesso al potere magico e rituale del sangue, potere che, tramite la musica e la danza, può presso molte culture essere potenziato sino a trasformarsi in un fuoco che arde i legami fra anima e corpo, inducendo l’estasi e il viaggio sciamanico al cospetto degli dèi.

Le cavalle stesse rimandano alla simbologia del sogno e dell’Ade. Il cavallo è infatti lo psicopompo per eccellenza: essendo l’animale che consente all’uomo di percorrere rapidamente grandi distanze nel mondo diurno, è anche quello che gli consente di varcare il confine del mondo notturno e di percorrere le pericolose strade del reame degli spiriti¹³. Tuttavia gli animali che compaiono nel poema di Parmenide hanno una caratteristica peculiare: sono cavalle e non cavalli, cosa che ci permette di rintracciare un legame col culto dell’antica Dea Madre neolitica, della quale esse erano tra le più frequenti epifanie¹⁴. Dal culto della Dea Madre, la cavalla divenne poi simbolo di divinità femminili legate al mondo infero, quali Notte – definita negli *Inni Orfici* “guida dei cavalli”¹⁵ – o Ecate, la dea psicopompa rappresentata spesso in groppa ad un cavallo o essa stessa con le sembianze di una cavalla. Gli animali che guidano il carro di Parmenide potrebbero quindi essere definiti a pieno titolo “nightmares”, giocando sul doppio significato che questo termine ha in Inglese: “incubi” da un lato, “cavalle della Notte” dall’altro, e d’altronde le cavalle del poema sono proprio *incubi*, che trascinano il filosofo lungo una strada *lontana dal sentiero degli uomini*¹⁶, senza che lui possa in alcun modo agire, immobile come in un sogno, come coloro che si sottoponevano ai rituali di incubazione. E’ infatti evidente, leggendo il poema, che Parmenide non agisce, non guida neanche il carro; egli viene condotto avanti da misteriose “fanciulle Eliadi” le quali, dopo essere uscite dalle case della Notte (quindi

¹¹ *Contro i logici*, VII, 111-114.

¹² Il verbo *uŷv*, cioè “sacrificare”, deriva infatti dalla stessa radice di *uymøq*.

¹³ M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell’estasi*, pp. 495 e ss.

¹⁴ Come mostra P. Philippon nel suo studio sulla mitologia tessalica, *Origini e forme del mito greco*, pp. 88 e ss.

¹⁵ Profumo della Notte, v. 7.

¹⁶ Parmenide, *Poema sulla Natura*, Fr. 1, v. 27.

dalle profondità del mondo infero), conducono le cavalle e il carro sino alla Porta dell'Ade, luogo in cui Tenebre e Luce, Terra e Cielo e tutti gli altri opposti si incontrano annullandosi nel vuoto abisso primordiale. Immobile, come una salma nella tomba, il filosofo attende la rivelazione della Dea.

La rivelazione della Dea è costituita dalle due parti seguenti del poema, la cui integrazione – come abbiamo detto – crea non pochi problemi. Non dobbiamo tuttavia dimenticare l'elemento onirico ed oracolare che circola in tutto il poema e che suggerisce la necessità di interpretarlo secondo canoni logici diversi, che attingano alla dimensione enigmatica del mondo infero.

Innanzitutto, il discorso della Dea ha una struttura circolare, ribadita più e più volte. La Verità è definita *ben rotonda* (Fr. 1, v. 29) e così anche l'Essere, che è *simile alla mole di una ben rotonda sfera* (Fr. 7/8, v. 48). Lo stesso viaggio di Parmenide è circolare: egli parte dal mondo dei viventi e viaggia nel luogo ove Giorno e Notte si incontrano (cioè l'Ade) e, da lì, le parole della Dea lo conducono nuovamente a ritroso sino al mondo del divenire, i cui segreti gli vengono rivelati uno dopo l'altro. La circolarità del discorso è tale che, da qualunque punto si parta ad affrontarlo, l'analisi arriverà a toccare ogni altro argomento, come la Dea afferma nel Fr. 5:

*E' indifferente per me
da dove comincio: infatti là ritorno nuovamente.*

La circolarità è d'altronde la caratteristica fondamentale dell'arcaica Dea Madre, il ventre primordiale cui ogni cosa torna per poi nuovamente nascere, come il Sole, che nel suo ciclo si fa sempre più debole sino a "sparire", per poi "rinascere" nel Solstizio d'Inverno. Principio e fine si incontrano in questo ciclo, annullandosi l'uno dentro l'altra e riducendo l'Essere ad un "punto" privo di tempo e spazio, sì che la Dea dice (Fr. 7/8, vv. 8-11):

*...non generato è l'Essere e imperituro,
intero, unigenito e immobile e senza fine
mai è stato o sarà, perché è ora tutto insieme
uno, continuo...*

Come dichiarava anche Eraclito (DK 22 B 103): *comune infatti è il principio e la fine sulla circonferenza del cerchio.*

Questa insistenza alla circolarità richiama immagini del mondo infero, in cui – come diceva Esiodo¹⁷ – *si trovano, di seguito, le sorgenti e la fine di tutte le cose, della nera Terra e del Tartaro tenebroso, del mare scintillante e del cielo stellato...*, e le figure proprie del sogno. Il cerchio evoca il ciclo dell'esistenza: fine e nuovo inizio e nuova fine, in un sistema centrato, perfetto, che non ha bisogno di altro per sussistere e quindi, come evidenzia anche lo Hillman¹⁸, rappresenta la morte, intesa come momento in cui l'anima, libera dal corpo, è immessa nuovamente nella prospettiva della necessità cosmica. Le figure che solitamente simboleggiano il cerchio sono l'anello, la ruota (si pensi ai *rotanti cerchi* che incalzano il carro di Parmenide nel proemio, vv. 7-8) e i ceppi che imprigionano gli schiavi. Dai ceppi dell'esistenza non vi è scampo: l'Essere tutto vi è costretto, stando a quanto la Dea stessa dice nel poema (Fr. 7/8, vv. 35-36):

*...infatti la potente necessità
lo tiene nelle catene del ceppo, che lo chiudono da ogni parte.*

La necessità, per i Greci, era $\Omega\acute{\nu}\alpha\gamma\kappa\eta$, una forza costrittiva da cui né uomo né dio poteva liberarsi. I ceppi di Necessità imprigionano da ogni parte l'Essere, e con esso ogni persona, che dall'Essere infatti non può esulare, stretta nel $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, l'ordinamento del mondo (Fr. 7/8, v. 65), espresso dal $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\text{\textcircled{p}}^{\text{TM}}\nu\eta$ $\Omega\text{\textcircled{p}}\text{\textcircled{a}}\text{\textcircled{t}}\text{\textcircled{e}}\text{\textcircled{l}}\text{\textcircled{o}}\text{\textcircled{q}}$ – dall' "ordinamento di parole ingannatore" – pronunciato dalla Dea stessa (Fr. 7/8, v. 57). $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ indica proprio l'ordine del mondo, e anche, derivando dall'indo-europeo *kens*, "annuncio con autorità" l'ordine preciso con cui un re organizza il suo popolo.

Questo "cosmo ingannatore" ci rimanda ad una ben precisa dea del pantheon greco: Afrodite, che, negli *Inni Orfici* è definita sia "tessitrice di inganni" sia "madre di Necessità" (al v. 3 dell'inno a lei dedicato). Sempre negli *Inni Orfici*, si parla della dea come di colei che genera e governa tutto il cosmo, spingendo uomini ed animali ad unirsi e tenendoli aggregati *con ceppi* ($\Omega\acute{\nu}\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$, al v. 13).

Le caratteristiche proprie di Afrodite – così come ci vengono descritte negli *Inni Orfici* – sono espresse anche nel poema di Parmenide e, più precisamente, nel Fr. 12, vv. 3-6:

*In mezzo a queste la dea che governa tutte le cose:
infatti lei ha potere sul parto doloroso e sull'atto sessuale,*

¹⁷ *Teogonia*, vv. 736 e ss.

¹⁸ *Il sogno e il mondo infero*, pp. 198 e ss.

*spingendo la femmina a unirsi col maschio e, al contrario,
il maschio con la femmina.*

Già Simplicio – come ricorda Giovanni Cerri¹⁹ – identificava questa dea con Afrodite e molti altri interpreti²⁰ pongono l'accento sul fatto che, soprattutto in Magna Grecia, il culto di Afrodite fosse parte del più ampio culto del divino femminile e della Grande Dea mediterranea neolitica, di cui abbiamo già accennato.

Anche nella parte del poema dedicata alle *dōjai* persiste – come ora vedremo – l'ambito del sogno e del viaggio nelle profondità degli Inferi: la Dea ha descritto prima l'Essere nella sua totalità e intrinseca unità, ora sta descrivendo i ceppi di Necessità, con cui è tenuto stretto tutto l'Essere: ed è interessante osservare che i ceppi della Necessità sono fatti, sostanzialmente, di parole.

L'importanza della parola è infatti accentuata nel corso di tutto il poema: Dike viene convinta dalle Eliadi a lasciar passare Parmenide con *dolci discorsi* (Fr. 1, v. 15), la via dell'Essere è definita *sentiero di persuasione* (Fr. 2, v. 4) e alle parole, all' *ordinamento ingannevole di parole*, è vincolata la parte del poema che riguarda le *dōjai*. Le parole – strumento di Verità – sono anche i ceppi ingannatori cui sono inesorabilmente legati gli uomini. Vale la pena di ricordare che, nella prospettiva onirica e oracolare, le parole ingannevoli non sono necessariamente false: gli dèi spesso parlano secondo canoni di verità diversi, in qualche modo più ampi, che possono ingannare coloro che non sono abbastanza abili da scioglierne l'enigma. Si ricordino le parole con cui le Muse si rivolgono ad Esiodo²¹: “*Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero; noi sappiamo, quando vogliamo, proferire parole di verità*”. Anche Eraclito insisteva sulla doppiezza dei messaggi divini, quando diceva (DK 22 B 93): *Il signore, che ha l'oracolo a Delfi, non dice e non nasconde ma dà segni*.

¹⁹ Note ai Fr. 12 e 13 di Parmenide, *Poema sulla Natura*, pp. 267- 269 e 273.

²⁰ P. Kingsley, *Reality*, pp. 217-220; W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, pp. 19-21; C. Fontana, *Introduzione a Parmenide, Poema sulla Natura*, pp. 12-13; M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, in G. Cerri, nota al Fr. 12 di Parmenide, *Poema sulla Natura*, p. 268.

²¹ *Teogonia*, vv. 27-28.

Lo Hillman²² insiste molto sulla duplicità propria dei sogni e sulla molteplicità di livelli possibili di significato che essi comportano, e ricorda, come Filostrato²³ rappresenti Sogno come un uomo che – avvolto in una veste bianca che copre una veste nera – ha un atteggiamento assolutamente indifferente verso le proprie vesti e ciò che lo circonda. Il sogno ha più significati, tutti coesistenti e, apparentemente, contrastanti: la corretta comprensione dell'esperienza onirica viene dall'essere in grado di leggere questi significati come un tutto unico. Sostiene lo Hillman: *Qualunque cosa facciamo, il sogno si presenta nella sua doppia veste, e afferma semplicemente che una certa ambiguità di significato è il suo modo abituale di presentarsi. Se i sogni sono i maestri dell' Io desto, questa duplicità è l'insegnamento essenziale che essi impartiscono.*

Le dōjai – come abbiamo detto – si costituiscono sostanzialmente in parole, parole ingannevoli la cui natura possiamo intuire dal Fr. 19:

*in questo modo certo secondo opinione queste cose furono e ora sono
e come a partire da ora si svilupperanno in futuro:
a queste gli uomini imposero un nome come segno per ciascuna.*

Parmenide apprende dunque dalle parole della Dea il passato, il presente e il futuro di tutte le cose e, soprattutto, ne apprende i nomi. Da sempre, il nome racchiude un grande potere: esso è il modo in cui gli esseri umani traducono l'essenza di una cosa in parola e concetto comprensibili e, quindi, manipolabili. I nomi sono la prima espressione della conoscenza umana.

Piers Vitebsky²⁴ ricorda l'importanza creativa che i nomi hanno presso molte culture sciamaniche: pronunciare un nome non vuole dire semplicemente riferirsi a qualcosa, ma evocare o addirittura creare una realtà concreta. Tramite il nome, gli uomini, i mTMropeq – parola che deriva da me^oromai e da œc e che quindi significa innanzitutto “coloro che guardano le parti” – dividono l'Essere. Questa divisione, per quanto fondamentale e inevitabile per conoscere la realtà e appropriarsene, diventa tuttavia fallace quando gli uomini, come irretiti in questa partizione che vengono a scambiare per la realtà, perdono di vista il livello più profondo dell'Essere, quello dell'essenza e della verità.

La realtà che viene delineata nel *Poema sulla Natura* è composta quindi da due livelli, che gli uomini in generale ritengono distinti, ma che l'

²² *Il sogno e il mondo infero*, pp.158 e ss.

²³ *Imagines*, I, 24.

²⁴ *Gli sciamani*, p. 19.

e □ d √ q f © q, cioè l'uomo che sa, sa essere intrecciati in modo inestricabile, cioè un *mondo dell'Essere* – che racchiude il *cuore immobile della ben rotonda verità* (Fr. 1, v. 29) – e un *mondo delle døjai*, fatto di nomi, cioè di *opinioni dei mortali, prive di vera certezza* (Fr. 1, v.30). Gli uomini sono abituati a pensare alla realtà su un solo livello e quand'anche arrivano a concepire la possibilità dell'esistenza di un livello più profondo lo considerano alternativo a quello abituale: ma è proprio questa la via dell'errore, che porta a mischiare l'Essere e il Non-Essere, dimenticandosi del monito della Dea (Fr. 1, vv. 31-32):

*Ma tuttavia anche queste cose saprai, come le cose che si manifestano
occorre manifestamente che siano tutte in tutto e per tutto enti*²⁵.

Interpretare il *Poema sulla Natura*, come abbiamo visto, con i canoni del sogno e dell'oracolo apre interessanti prospettive, e ci offre l'immagine di un pensiero, vincolato a forme culturali arcaiche, che sollecita a guardare la realtà in modo più complesso e di imparare, da un lato, a conoscere singolarmente gli enti con i loro nomi, dall'altro, però, a considerarne sempre la stretta connessione col tutto.

Un'ultima considerazione: perché discendere nel sogno, nel profondo dell'anima, onde comprendere l'Essere? Ricordiamo che i sogni sono, secondo i Greci, progenie della Notte e abitanti dell'Ade. *Morte è quanto vediamo da svegli, quanto vediamo dormendo, sogno*, diceva Eraclito (DK 22 B 21). Il sogno è *un esercizio per imparare ad entrare nel mondo infero, una preparazione della psiche alla morte*²⁶, e quindi è una porta per l'Ade, cioè per quel luogo psichico in cui, da un lato, sorgono i nomi che determinano gli enti e, dall'altro, in cui i nomi finiscono, annullando gli opposti e fondendoli nel ventre originario dell'Essere, dove diventeranno materiale per nuovi nomi, nuove døjai.

²⁵ Accolgo qui la traduzione proposta dalla prof.ssa Stefania Nonvel Pieri.

²⁶ J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, p. 167.

Bibliografia

- Roberto Baldini, *L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide*,
www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm
- Roberto Baldini, *Le chiavi dell'estasi, la matematica pitagorica come guida nel Labirinto*, www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm
- J. Benedum, M. Michler, *Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea*, in *Clio Medica* 6, (1971).
- Walter Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, in *Phronesis* 14 (1967).
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 1983.
- Eric R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Padova, Sansoni, 2003¹.
- Mircea Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Le Mediterranee, 1999.
- Eraclito, *Dell'Origine*, a cura di Angelo Tonelli, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Esiodo, *Opere*, a cura di Aristide Colonna, Torino, UTET, 1983.
- Giamblico, *Vita pitagorica*, a cura di Maurizio Giangiulio, Milano, BUR, 2001.
- Vincenzo Guarracino, *La presenza di Parmenide*, in *Parmenide, Poema sulla Natura*, a cura di Vincenzo Guarracino, Milano, Medusa, 2006.
- James Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Adelphi, 2006.
- Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano, Mondadori/Valla, 2000.
- I Presocratici*, a cura di Alessandro Lami, Milano, BUR, 2005.
- Peter Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano, Marco Tropea, 2001.
- Peter Kingsley, *Reality*, Inverness (California), The Golden Sufi Center, 2003.
- Parmenide, *Poema sulla Natura*, a cura di Giovanni Cerri, Milano, BUR, 1999.
- Parmenide, *Poema sulla Natura*, a cura di Vincenzo Guarracino, Milano, Medusa, 2006.
- Paula Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Erwin Rohde, *Psiche*, Bari, Laterza, 1914-1916.
- Piers Vitebsky, *Gli sciamani*, Torino, EDT, 1998.

L'enigma e l'armonia di *Physis*

La ricerca di Parmenide e dei suoi predecessori

Roberto Baldini (Pisa)

La Filosofia è una disciplina dalle caratteristiche insolite. Definirne l'origine e la natura è un compito che già si presta a numerosi dibattiti, mettendo alla prova l'intelletto di chi si accosta ad essa. Quello che possiamo osservare, è che essa nasce nelle zone di confine fra culture, popoli ed esperienze diverse e che la sua natura sembra quindi essere legata al confronto con ciò che è diverso dal già conosciuto, confronto che mette in crisi le certezze maturate da intere generazioni e spinge alcuni uomini alla ricerca di qualcosa d'altro, di una armonia e di una unità che sembrano sempre sfuggire, condannando il ricercatore ad una esplorazione senza fine nelle profondità della conoscenza.

Il nome stesso, “filosofia”, suggerisce questo. Il suo significato letterale è infatti “amore per la sapienza”, amore che implica quindi un desiderio, una ricerca di qualcosa che mai si ottiene. Sono le domande e i dubbi a portare avanti la filosofia, non le risposte.

Per affrontare il percorso senza fine della conoscenza bisogna essere eroi, uomini eccezionali disposti ad affrontare la sfida decisiva contro l'enigma, l'ostacolo ultimo che incontra colui che vuole spingere la propria mente al di là delle barriere del senso comune.

L'enigma e l'oracolo (che non è altro che una diversa forma di enigma) sono le sfide più letali: chi riesce a risolvere l'enigma ottiene la ricompensa degli dèi, ma deve mettere in palio tutto ciò che ha, al punto che, se non dovesse riuscire nell'impresa, non gli resterebbe più nulla. Non riuscendo a risolvere l'enigma, il sapiente viene ingannato, e perde la sua stessa essenza di sapiente, quindi la sua stessa vita. “In fondo, il sapiente è un guerriero che sa difendersi”, come diceva Giorgio Colli.

L'enigma è una trappola, resa ancora più insidiosa dal fatto che il vero sapiente non riesce a tirarsi indietro di fronte ad essa. E così, pur rischiando di perdere tutto, accetta la sfida; non a caso il termine greco per enigma è *griphos*, che significa “rete da pesca”, e sottolinea il carattere infido e letale dell'enigma stesso.

Il mito più emblematico a riguardo è quello della Sfinge, il mostro mitologico che sbarrava ai viandanti l'accesso alla città di Tebe; la Sfinge

sfidava i viandanti proponendo loro un enigma, uccidendo poi coloro che non erano in grado di risolverlo. Soltanto Edipo riuscì, risolvendo l'enigma, a sconfiggere il mostro e a causarne la morte.

La sfida dell'enigma è presente nelle storie che circondano la vita di numerosi sapienti greci. Narra Esiodo²⁷ che i due grandi indovini – Mopso e Calcante – si affrontarono in una sfida di enigmi. Quando Mopso riuscì a risolvere l'enigma lanciatogli da Calcante, quest'ultimo morì di dolore.

Anche Omero andò incontro alla morte in modo simile: giunto sull'isola di Io, vide una barca di giovani che tornavano dalla pesca, e chiese loro se avessero preso qualcosa. I giovani gli risposero: “Quelli che abbiamo preso, li abbiamo gettati via, quelli che non abbiamo preso, li portiamo ancora con noi”: essi si riferivano ai pidocchi, e non ai pesci, ma Omero non riuscì a risolvere l'enigma e morì²⁸.

Il profondo fascino che l'enigma esercitava sui Greci pervadeva ogni aspetto della loro cultura, al punto che la stessa concezione di “verità” e di “falsità” erano differenti dalle nostre: il “falso” non era caricato di quella connotazione negativa che avrebbe poi assunto nel corso dei secoli successivi, e i Greci erano abituati al fatto che gli dèi stessi giocassero a mischiarlo con la verità, in un complesso intreccio in cui si nascondeva la sapienza. Gli oracoli avevano tutti questa caratteristica: non pronunciavano mai direttamente parole di verità, ma nascondevano le risposte ai quesiti che venivano loro posti in oscuri enigmi; gli dèi infatti, essendo capaci di guardare oltre le nebbie del tempo, parlano con un linguaggio che non può essere interamente compreso secondo gli schemi di quello umano, legato ai concetti di passato, presente e futuro. La trama che si nasconde dietro ad un oracolo è qualcosa destinato ad essere pienamente rivelato solo col tempo. “Il Signore che ha l'oracolo a Delfi non dice e non nasconde, ma accenna”, ricorda a tale proposito Eraclito²⁹.

La filosofia si presenta all'origine come una sfida, anzi come la sfida per eccellenza. Premio per chi riesce nell'impresa di sciogliere l'enigma è il disvelamento del *lògos*, termine greco apparentemente semplice, ma la cui esatta traduzione è tutt'altro che banale. Il *lògos* indica

²⁷ Esiodo, Fr. 278 in G. Colli, *La sapienza greca*, 7 [A 1].

²⁸ Aristotele, *Sui poeti*, Fr. 8 in G. Colli, *La sapienza greca*, 7[A 11]; Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 56.

²⁹ Eraclito, *Sulla Natura*, DK 22 B 93.

la ragione dietro l'esistenza delle cose, l'armonia che regola gli equilibri su cui si fonda *Physis*, la Natura, intesa come ciclo generativo del cosmo, flusso eterno dell'esistente, un eterno processo che, pur mutando, restava sempre, eternamente costante. Negli *Inni orfici* infatti *Physis* viene definita come la dea che permane attraverso infinite trasformazioni (*allotriomorfodiaita*)³⁰.

Naturalmente la comprensione di un concetto così paradossale non può che essere il culmine di una profonda trasformazione interiore, propria dell'iniziazione, al culmine della quale l'iniziato sperimentava quella che Aristotele definiva *epopteia*, cioè uno stato di illuminazione in cui la verità attraversa la mente del sapiente donandogli la conoscenza di tutte le cose, passate, presenti e future³¹.

I vari filosofi identificarono diversi elementi come fondamenti di *Physis*, ma comune era l'idea che essa fosse comunque governata da una armonia, che teneva unite le varie parti, apparentemente disomogenee, che la compongono. *Non comprendono come differenziandosi da se stesso concordi. Mutevole armonia come dell'arco e della lira* (DK 22 B 51).

Ancora dalle parole di Eraclito emerge una delle parole fondamentali per capire il pensiero dei filosofi pre-socratici: armonia. La *physis* è un tutto unico, che connette ogni ente, uomo compreso, in una trama che, sebbene appaia mutevole e caotica, è in realtà armonica e ordinata. Questa armonia è ciò che l'uomo sapiente deve comprendere e che deve utilizzare per governare la *polis*. Nella visione del mondo che gli antichi Greci avevano infatti – visione peraltro condivisa da tutti i popoli antichi – la città e lo stato sono ben governati quando le loro leggi sono in armonia con quelle di *physis*, rendendo possibile un equilibrio che consente una vita prospera all'uomo. Quando questo equilibrio viene meno, quando l'uomo dimentica di fare parte dell'Essere, la *polis* è colpita dalla carestia e dalle pestilenze, segno che gli dèi sono offesi, ovvero che la civiltà umana si sta muovendo fuori dalle leggi di Dike, la Giustizia, che governa uomini ed eventi naturali. E' in quel caso che il sapiente deve intervenire onde ristabilire l'armonia.

L'armonia di cui si sta parlando non è un concetto astratto o ideale. I Greci ne avevano una idea ben concreta. L'armonia è costituita da leggi ed equilibri talmente esatti e precisi da poter essere considerati musica. Da qui l'importanza che il canto e la musica rivestivano per i Greci e, soprattutto,

³⁰ *Inni orfici*, Profumo di *Physis*, v. 23.

³¹ Aristotele, *La filosofia*, Fr. 15 in P. Scarpi, *Le religioni dei Misteri*, vol. 1, E 26 p. 172.

per l'ultimo degli antecedenti di Parmenide che andremo ad analizzare, ovvero Pitagora.

Pitagora fu una delle figure più importanti della storia della Filosofia antica, una figura la cui importanza sarà emulata solamente da Socrate. Gli insegnamenti di Pitagora – che come, abbiamo ricordato, fu il primo a definirsi “filosofo” – erano reputati così straordinari che egli veniva considerato più un dio che un uomo. La venerazione che i discepoli di Pitagora avevano verso il loro maestro era tale che essi lo ritenevano incarnazione di Apollo Iperboreo – particolare che, unito al fatto che pare fosse in stretti rapporti con Abari l'Iperboreo, lo pone in relazione con la cultura sciamanica nordica – e giuravano su di lui. Il giuramento era fatto nel nome di *Colui che diede alla nostra anima la tetraktys, che contiene la fonte e la radice di physis*.

La *tetraktys* era una particolare figura matematica basata sul rapporto dei primi quattro numeri (1+2+3+4), la cui somma dà 10, il numero perfetto, che esprime la completezza del cosmo ma anche il ritorno all'unità: dall'Uno – espressione dell'Essere nella sua totalità originaria e onnicomprensiva – il cosmo si articola e si differenzia secondo uno schema armonico preciso, che si conclude col numero 10, nuova unità da cui il processo può ripartire, in un ciclo senza fine. Il primo insegnamento che la *tetraktys* dunque contiene è che *Physis* è un ciclo senza inizio e senza fine di generazione e ricomposizione dell'unità perduta, un processo in cui gli esseri viventi si trovano, intrappolati dalla parvenza della molteplicità, da un mondo di *nomi*, che, pur avendo una loro parte nel processo generativo, nulla tolgono alla totalità. Non vi è separazione che non venga ricomposta, anzi la separazione è parte integrante dell'Essere.

Il concetto di un Essere nel complesso unitario ma composto da enti in armonia fra di loro è ripreso anche da Parmenide, che diversi autori antichi come Diogene Laerzio e Giamlico³² mettono in relazione con la scuola pitagorica. Pare infatti che egli fosse discepolo di un pitagorico, Aminia, e che questi lo avesse istruito nella pratica dell'*hesychia*, termine che indica la quiete e il silenzio dei boschi sacri, tipica dei rituali di incubazione. Con questo termine si intendeva dunque ben di più che non la quiete della vita contemplativa, ma una tecnica spirituale non dissimile dalle attuali forme di meditazione, praticata da tempo fra i seguaci di Pitagora, che avevano l'abitudine di ricercare appunto l'*hesychia* nei boschi sacri,

³² Giamlico, *Vita pitagorica*, 267.

oppure tramite l'aiuto di melodie composte dal maestro, che inducevano un sonno tranquillo e portavano sogni profetici³³.

Pare che Parmenide giudicò l'insegnamento dell' *hesychìa* così importante da far costruire un santuario dedicato al suo maestro, un santuario che lo celebrava come un grande eroe, un essere umano di tali capacità, da far sì che la sua benefica influenza continuasse, anche dopo la sua morte fisica, a proteggere e guidare i suoi seguaci, cioè Parmenide stesso e coloro che lui istruì.

La *hesychìa* era considerata dai Greci una pratica difficile, qualcosa di enigmatico e inquietante, che apparteneva più al mondo degli Dei che non a quello umano, al punto che chi la possedeva era ritenuto dotato di una natura divina.

Queste considerazioni sul retroscena culturale in cui si muoveva Parmenide e sui suoi legami con forme rituali di origine arcaica è ovviamente molto più che non una semplice nota di colore. Ci serve per comprendere la natura stessa dell'opera del filosofo, a tratti oracolare, enigmatica e onirica.

Nel *Poema sulla Natura* di Parmenide è possibile trovare numerose tracce che ci permettono di collegarlo al tema del viaggio iniziatico, dell'estasi e dell'incubazione. Il proemio soprattutto – come già è stato a più riprese messo in evidenza – è formato da un'interessante insieme di simboli e immagini mitiche la cui complessità ben difficilmente – io credo – si può ridurre ad un mero utilizzo di canoni stilistici diffusi all'epoca in cui il filosofo di Elea compose la sua opera.

Parmenide viene trasportato nel suo viaggio da cavalle, che non solo vengono nominate diverse volte nel corso del proemio (una addirittura, al v. 24, dalla Dea stessa, lasciando intendere quasi una natura divina di questi animali) ma che sono persino la prima parola del proemio stesso. Le cavalle sono state spesso intese come un simbolo delle pulsioni vitali e animali dell'uomo, i suoi sensi, in linea con l'interpretazione che ne diede Sesto Empirico (*Contro i logici*, VII, 111-114), infatti esse conducono il filosofo sin dove giunge il suo *thymòs*, inteso come il desiderio, la volontà. Tuttavia *thymòs* – prima di indicare un'emozione, un sentimento o, più semplicemente, l'animo umano – indica il vapore che si solleva dal sangue versato sulla terra fredda, specialmente in occasione dei sacrifici, infatti il verbo *thyo*, cioè "sacrificare", deriva dalla stessa radice di *thymòs*.

Thymòs, quindi, è connesso al potere magico e rituale del sangue, potere che, tramite la musica e la danza, può – presso molte culture – essere

³³ *Ivi*, 65.

accresciuto sino a trasformarsi in un fuoco che arde i legami fra anima e corpo, inducendo l'estasi e il viaggio sciamanico al cospetto degli dèi.

Le cavalle stesse rimandano alla simbologia del sogno e dell'Ade. Il cavallo è infatti lo psicopompo per eccellenza: essendo l'animale che consente all'uomo di percorrere rapidamente grandi distanze nel mondo diurno, è anche quello che gli consente di varcare il confine del mondo notturno e di percorrere le pericolose strade del reame degli spiriti. Tuttavia gli animali che compaiono nel poema di Parmenide hanno una caratteristica peculiare: sono cavalle e non cavalli, cosa che ci permette di rintracciare un legame che le collega al culto oracolare dell'antica Dea Madre neolitica, della quale erano tra le più frequenti epifanie, Come mostra P. Philippon nel suo studio sulla mitologia tessalica, *Origini e forme del mito greco*, dal culto della Dea Madre, la cavalla divenne poi simbolo di divinità femminili legate al mondo infero, quali Notte – definita negli *Inni Orfici* “guida dei cavalli” (Profumo della Notte, v. 7)– o Ecate, la dea psicopompa, rappresentata spesso in groppa ad un cavallo o essa stessa con le sembianze di una cavalla. Gli animali che guidano il carro di Parmenide potrebbero quindi essere definiti a pieno titolo “nightmares”, giocando sul doppio significato che questo termine ha in Inglese: “incubi” da un lato, “cavalle della Notte” dall'altro, e d'altronde le cavalle del poema sono proprio incubi, che trascinano il filosofo lungo una strada *lontana dal sentiero degli uomini*, senza che lui possa in alcun modo agire, immobile come in un sogno, come coloro che si sottoponevano ai rituali di incubazione. E' infatti evidente, leggendo il poema, che Parmenide non agisce, non guida neanche il carro, che viene condotto avanti da misteriose “fanciulle Eliadi” le quali, dopo essere uscite dalle case della Notte (quindi dalle profondità del mondo infero), conducono le cavalle e il carro sino alla Porta dell'Ade, luogo in cui Tenebre e Luce, Terra e Cielo e tutti gli altri opposti si incontrano annullandosi nel vuoto abisso primordiale. Anche la presenza di spiriti femminili che fanno da guida all'eroe-sapiente nel suo viaggio ultraterreno è un tema ricorrente delle tradizioni sciamaniche³⁴. Le “spose celesti” intervengono per soccorrere e istruire il sapiente, ma solo se costui sa domarne il terribile potere, che rischia altrimenti di distruggerlo. Proprio per questo, vengono identificati quasi sempre come spiriti di luce ma che, come la luce del Sole, possono bruciare coloro che osano guardarle senza le dovute precauzioni. Si pensi ad una delle “Figlie del Sole” più note del

³⁴ Piers Vitebsky, *Gli sciamani*, pp. 66-69; M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, pp. 98-103, 255, 271.

mito: Circe, che offre il suo aiuto ad Ulisse solo dopo che costui è riuscito a resistere al potere della dea³⁵.

Le “Figlie del Sole” (e le loro controparti presenti nelle altre culture) sembrano rappresentare la capacità di vedere al di là dei veli dell'ignoranza mortale, che impediscono di cogliere il senso dell'armonia dell'Essere. Conoscere questa armonia comporta dei rischi, poiché una mente non adeguatamente preparata viene consumata da una simile consapevolezza e precipita nel baratro della follia. Lo stesso Parmenide non osa sollevare il velo dal capo delle Eliadi: attende che siano loro stesse a farlo (Fr.1, v. 10).

La rivelazione che il filosofo riceve giunto al cospetto della Dea è divisa in due parti, che compongono il resto del poema. Nella prima, la Dea illustra al filosofo la corretta via di ricerca, che impone la famosa affermazione “L'essere è e non può essere che non sia, il non essere non è e non può essere che sia”. Questa affermazione racchiude il senso profondo di tutta la filosofia di Parmenide, nonché le varie, paradossali conclusioni cui esso giunge. Se infatti l'Essere è, il principio e la fine cessano di esistere, in quanto implicherebbero che il cosmo è come una porzione spazio-temporale di Essere in mezzo al non-Essere.

Oltre alle importanti implicazioni filosofiche di un tale ragionamento, questa parte del poema di Parmenide resta fondamentale perché introduce ufficialmente nella storia del pensiero una procedura che, da qui in poi, sarà alla base della logica e della matematica: la *deduzione*, cioè il procedimento in base al quale, partendo da premesse generali, si deducono appunto tutta una serie di conseguenze particolari. La caratteristica che rende il processo deduttivo così importante è che, se la premessa generale è vera, allora tutte le sue conseguenze saranno necessariamente vere. In particolare, Parmenide usa la forma di deduzione detta *dimostrazione per assurdo*. Egli cioè, assume come premesse il contrario di ciò che vuole dimostrare, mostrando che esse generano conseguenze contraddittorie. Pertanto dimostra la verità delle premesse contrarie a quelle errate. Per questo motivo, Parmenide è tutt'oggi considerato il padre della logica.

Ma torniamo ai contenuti del poema. L'Essere è dunque unico, immutabile ed eterno ma tuttavia, paradossalmente dotato di confini, ceppi imposti da Necessità, che lo stringono da ogni lato. Se così non fosse, esso sarebbe privo di limiti, illimitato, quindi manchevole. Con questo però non dobbiamo cadere nell'errore di chiederci cosa vi sia al di là di questi limiti

³⁵ Omero, *Odissea*, X, vv. 342-344.

poiché, di fatto non può esservi nulla. L'Essere di Parmenide è quindi infinito ma limitato, come una sfera.

La circolarità è l'elemento caratteristico del poema di Parmenide e della sua filosofia (come, d'altra parte, di quella di gran parte dei filosofi greci). La Verità è definita come *ben rotonda* (Fr. 1, v. 29), così come l'Essere stesso, *simile alla mole di una ben rotonda sfera* (Fr. 7/8, v. 48). A ben guardare, lo stesso viaggio descritto da Parmenide è circolare: egli parte dal mondo dei mortali e viaggia sino al luogo ove Notte e Giorno si incontrano e da lì le parole della Dea lo conducono nuovamente al mondo mortale, descrivendone ogni caratteristica, procedendo sempre dalla più generale alla particolare. La circolarità del discorso è tale che, da qualunque punto si parta ad affrontarlo, l'analisi arriverà a toccare ogni altro argomento, come la Dea afferma nel Fr. 5:

*E' indifferente per me
da dove comincio: infatti là ritorno nuovamente.*

L'Essere ha dunque una natura circolare, che richiama ancora una volta la circolarità di *Physis*.

Ma se L'Essere è come un cerchio, allora Principio e Fine si incontrano, fondendosi l'uno nell'altra, come dice anche Eraclito in DK 22 B 103: *comune infatti è il principio e la fine sulla circonferenza del cerchio*. Quindi i due opposti per eccellenza, cioè la Nascita e la Morte si annullano reciprocamente e l'Essere si riduce ad un "punto", privo di tempo e di spazio. La Dea infatti dice (Fr. 7/8, vv. 8-11):

*...non generato è l'Essere e imperituro,
intero, unigenito e immobile e senza fine
mai è stato o sarà, perché è ora tutto insieme
uno, continuo...*

Questa è la rivelazione finale che la Dea fa a Parmenide e questo è anche l'avvio per la seconda parte del poema, in cui vengono esposte le conoscenze "scientifiche" di Parmenide e dei suoi contemporanei. Anche questa seconda parte è incentrata, per quello che possiamo sapere dai pochi frammenti che ci restano, da una impostazione di tipo deduttivo: si parte analizzando i due grandi opposti, cioè Luce e Tenebra, poi gli astri e infine la nascita degli esseri viventi. Tra le importanti nozioni che sembra Parmenide esponga ve ne sono anche alcune piuttosto rivoluzionarie per l'epoca, ad

esempio l'idea che la Luna brilli di luce riflessa dal Sole e che Vespero e Lucifero siano in realtà il pianeta Venere.

Come questa parte si possa integrare alla precedente, è tema di frequenti dibattiti. Nel proemio infatti esplicitamente detto che le opinioni dei mortali sono prive di vera certezza e nella prima parte si dice chiaramente che l'Essere è fondamentalmente unitario e che le sue varie determinazioni sono ingannevoli. Cerchiamo dunque di capire cosa siano questi inganni, quale sia la loro natura e perché la Dea insista sull'importanza di conoscerli. Preciso subito che non credo che tutta la seconda parte sia semplicemente un elenco di "errori", da cui il filosofo deve guardarsi: sarebbe in fondo ben difficile immaginare che, in questo caso, Parmenide spenderebbe così tanti versi per descriverli minuziosamente, dato che già la prima parte era di per sé chiara sulla natura dell'Essere.

Stando a quanto la Dea stessa ci enuncia nella prima parte del poema, l'Essere è stretto nei ceppi della necessità, che in Greco è *anàanke*, termine che veniva utilizzato sia per indicare la forza costrittiva che regola l'ordinamento cosmico, sia le catene che tengono legati gli schiavi.

I ceppi di Necessità imprigionano da ogni parte l'Essere, ma anche ogni persona, che dall'Essere infatti non può fuggire, stretta nel *kòsmos apatelòs* – nel "cosmo ingannatore" – creato dalle parole della Dea stessa (Fr. 7/8, v. 57). È interessante il fatto che Parmenide usi il termine *kòsmos* per indicare l'ordinamento della seconda parte del suo poema che, non a caso, parla del "cosmo", cioè del mondo ordinato. *Kòsmos* indica infatti proprio l'ordine del mondo, ma non solo: indica l'ordine preciso con cui un re organizza il suo popolo. Deriva infatti dall'indo-europeo *kens*, che significa "annuncio con autorità". Questo "cosmo ingannatore" ci rimanda ad una ben precisa dea del pantheon greco: Afrodite che, negli *Inni Orfici* è definita sia "tessitrice di inganni" sia "madre di Necessità" (al v. 3 dell'inno a lei dedicato). Sempre negli *Inni Orfici*, si parla della dea come di colei che genera e governa tutto il cosmo, spingendo uomini ed animali ad unirsi e tenendoli aggiogati *con ceppi* (*anànkais*, al v. 13).

Le caratteristiche proprie di Afrodite – così come ci vengono descritte negli *Inni Orfici* – sono espresse anche nel poema di Parmenide e, più precisamente, nel Fr. 12, vv. 3-6:

*In mezzo a queste la dea che governa tutte le cose:
infatti lei ha potere sul parto doloroso e sull'atto sessuale,
spingendo la femmina a unirsi col maschio e, al contrario,
il maschio con la femmina.*

Come nota anche Cerri, già Simplicio identificava questa dea con Afrodite e molti autori, tra cui ricordiamo Kingsley, Burkert e Untersteiner, pongono l'accento sul fatto che, soprattutto in Magna Grecia, il culto di Afrodite fosse parte del più ampio culto del divino femminile e della Grande Dea mediterranea neolitica, il cui culto era diffuso a Elea sin dagli albori, importato probabilmente dall'Asia minore, quando i Focesi la abbandonarono per sfuggire alle mire espansionistiche dei Persiani.

Le *dòxai* sono dunque inganni, ma allo stesso tempo potrebbero essere i ceppi di Necessità con cui la Dea forma il cosmo. E' interessante osservare come questi ceppi siano sostanzialmente parole. L'importanza della parola è infatti ribadita nel corso di tutto il poema, sia come strumento di Verità, sia come mezzo per ingannare. Le *dòxai* stesse sono parole, la cui natura possiamo intuire dal Fr. 19:

*In questo modo certo secondo opinione queste cose furono e ora sono
e come a partire da ora si svilupperanno in futuro:
a queste gli uomini imposero un nome come segno per ciascuna.*

Quello che Parmenide apprende nella seconda parte del poema sono dunque i nomi delle cose. Il nome è la prima, vera espressione della conoscenza umana. Tramite il nome l'uomo determina delle individualità nell'unità dell'Essere, le conosce e può quindi manipolarle. Tramite il nome, gli uomini, i *mèropes* – parola che deriva da *meiromai* e da *òps* e che quindi significa innanzitutto “coloro che guardano le parti” – dividono l'Essere. Questa divisione, per quanto sia fondamentale e inevitabile per conoscere e manipolare la realtà, diventa tuttavia fallace quando gli uomini ritengono i nomi unica realtà e perdono di vista il livello più profondo dell'Essere, quello che ne racchiude l'essenza e la verità.

Il cosmo, così come ci viene delineato nel poema di Parmenide, è dunque una unità complessivamente eterna e immobile, ma composta da un fluire di determinazioni al suo interno, la cui natura sembra essere in qualche modo collegata al processo conoscitivo umano, la cui attività primaria è proprio quella di dare nomi. La realtà che nasce da questo processo conoscitivo è ingannevole e, se presa come unica possibile, è fallace, tuttavia anch'essa è. D'altronde, come Parmenide stesso dice nel Fr. 3: *Lo stesso infatti è pensare ed essere.*

Quest'ultimo frammento getta le basi per domande la cui importanza è al centro della riflessione contemporanea: se è vero che il pensiero e l'Essere sono la stessa cosa e se esso si muove fra due livelli

interdipendenti – cioè quello dell’Essere e quello dei nomi – cos’è dunque la coscienza, qual è la sua estensione nello spazio e nel tempo e, soprattutto, qual è il suo rapporto con la Verità e con l’Essere?

Bibliografia

- Aristotele, *Metafisica*, traduzione, introduzione, note e apparati a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Roberto Baldini, *L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide*, www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm.
- Roberto Baldini, *Le chiavi dell'estasi, la matematica pitagorica come guida nel Labirinto*, www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm.
- Bruno Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Bari, Laterza, 1996.
- Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1995.
- Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 1983.
- Eric R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Padova, Sansoni, 2003.
- Mircea Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Le Mediterranee, 1999.
- Eraclito, *Dell'Origine*, a cura di Angelo Tonelli, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Esiodo, *Opere*, a cura di Aristide Colonna, Torino, UTET, 1983.
- Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciarelli, Milano, Mondadori/Valla, 2000.
- I Presocratici*, a cura di Alessandro Lami, Milano, BUR, 2005.
- Peter Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano, Marco Tropea, 2001.
- Peter Kingsley, *Reality*, The Golden Sufi Center, Inverness (California), 2003.
- Parmenide, *Poema sulla Natura*, a cura di Giovanni Cerri, Milano, BUR, 1999.
- Pitagora, *Le opere e le testimonianze*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2000.
- Platone, *Fedro*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Mario Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Piers Vitebsky, *Gli sciamani*, Torino, EDT, 1998.

La Follia di Parmenide

Jane Forsey (Università di Winnipeg)

Ho intitolato questo mio intervento “la Follia di Parmenide”, ma la sua follia è anche la sua eredità e dimostra l’importanza che ha avuto sulla storia del pensiero metafisico occidentale. La sua fede nella verità dell’Essere-che è e che non può “NON ESSERE”- ha illuso i metafisici per oltre 2000 anni, dal momento che questi hanno cercato di dimostrare che qualcosa di permanente e sostanziale soggiace all’apparente, costante cambiamento che sperimentiamo in questo mondo. Comincerò con l’esaminare l’eredità di Parmenide, anche se è mia intenzione spiegare la sua follia: la grammatica della nostra lingua ci ha tratti in inganno facendoci inseguire un fantasma che non esiste e che non assolve al fine di comprendere noi stessi o il mondo.

I have entitled this short paper “Parmenides’ Folly” but his folly is also his legacy, and demonstrates his importance to the history of Western metaphysical thought. Of course, I will argue that Parmenides has led us astray; that, tricked by the grammar of our language, we have been chasing a metaphysical ghost for over 2000 years. But let me begin with the legacy itself before encountering the folly.

The science of metaphysics is engaged in the study of the nature of being and Parmenides was one of the earliest recorded metaphysicians. Behind the technical language of the philosophers, metaphysics grapples with the same questions we asked as children: why am I here? Why is there something rather than nothing? What does it mean to be? What makes something the same over time? These rudimentary questions seek to know how, in the midst of apparent and constant change, anything can really *be* – permanent, or the same, identifiable as one thing and not another. And this is the eternal puzzle of metaphysics.

A botanist may study the development of a tree, from acorn to oak and seek to explain its requirements for flourishing and the nutritive value of its fruit. A metaphysician asks instead what the underlying nature of a tree *is*, such that this acorn and that oak is the same thing, even while having undergone such dramatic change over the course of years. Parmenides’ answer to these questions went as follows: “What is *Is*...Being has no coming-into-being and no destruction, for it is whole of limb,

without motion, and without end. And it never was nor will Be, because it is now, a whole altogether.”

For Parmenides, the seeming change we experience in the world and ourselves is an appearance only, unreal, and behind that seeming change is a changeless and eternal form of Being. He asked, “for what creation of it will you look for? How, whence could it have sprung?... What necessity impelled it, if it did spring from Nothing, to be produced later or earlier? Thus it must *Be* absolutely, or not at all”.

And with this answer began the history of the theory of substance or Being that has beguiled metaphysicians ever since. The idea of substance — a permanent, unchanging entity underlying the appearance of change, able to withstand the movement of time — is and always has been a comforting notion. That there is *something* behind the acorn and the oak that remains identifiably the same and that accounts for *this* tree being what it is — that there is something behind the girl I was and the woman I am now that makes me the same person throughout my life and perhaps beyond — *this* is the ghost that metaphysics has longed for and chased, and this is the legacy of Parmenides.

Let me trace this legacy, briefly, in the history of metaphysics. Of course, we must begin with Plato, whose doctrine of the Forms owes much to Parmenides. For everything on earth, there is for Plato an eternal Form or Idea that is more real than what we experience with our senses. The tree that we see is a tree *only insofar* as it imitates or partakes in the eternal form of a Tree, which is more real to Plato than this physical manifestation in front of us. In this way, the eternity of Being is preserved, if only as a rational idea of essence and not as a physical substance. But this Idea IS, absolutely — it did not come into being and cannot perish, and it accounts for the permanence and constancy of being in this world in the face of apparent change.

Much later, Plato’s student Aristotle described 10 states of Being in his *Categories*, and the first is what he called “primary substance” — a “this” or a “that”, that is itself whole, complete and that again withstands change to remain what it is. All of what we call its attributes or relations may change — from short to tall, from standing to sitting, and so on — but underneath these attributes is the self-same identical primary substance that is what it is and not another thing. The difference between Plato’s Forms and Aristotle’s primary substance is that Aristotle brought Being down to earth, into individual physical objects. It may be hidden by those objects’ attributes and relations, it may appear to undergo change, but Aristotle was as sure as Parmenides that primary substances had a kind of Being, that IS

and does not Become. Aristotle's departure from Parmenides lies in the multiplicity of beings in the world: each object is a "this", unique and individual. For Parmenides, Being was singular, some one thing that underlay all objects which partook of this Being equally. It is Aristotle's modification on the Parmenidean notion that has most influenced modern metaphysics but we cannot forget that it did not begin with him.

Let me consider two other more recent accounts of substance that have direct influence on contemporary thought: that of Descartes, the father of modernity, and Locke, one of the founders of empirical science. They will lead us directly to the folly that is the other face of Parmenides' legacy.

Descartes considered the problem of substance through a thought-experiment: consider, he suggested, a piece of sealing wax. It is hard, cold, of a certain colour and shape and odor. But if we put the wax close to a fire, it loses these characteristics — it becomes hot, liquid, clear and odorless. How, then, can we say it is the same wax? Descartes' conclusion is two-fold: first that there is an essence behind objects — they are extended (they take up three-dimensional space), and they are divisible — they undergo change. Secondly, and more importantly, this essential substance that makes things what they are cannot be known through the senses. For when we look at the wax, or touch it, it does not seem to be the same after it has melted. Instead, we know the metaphysical truth of Being by an intellectual act of thought only; what is truly real is not gained by experience and is not the same as what we experience.

Consider for a moment how far metaphysics has come in the almost 2000 years since Parmenides. Being is not one but many, underlying individual objects as substance. Being, further, is not eternal: objects come to be and cease to exist. But what makes them identifiably the same is some substantial element that persists in the face of apparent change.

But consider, too, what has not changed since Parmenides: metaphysics continues to seek the nature of Being, continues to have faith that some kind of underlying substance does exist. Even though metaphysicians agree that it cannot be seen directly, that the evidence of our senses cannot produce it, yet they believe that we cannot account for the nature of reality without it. There is something rather than nothing, they all claim, and this unchanging permanent reality is more real than what we experience of the world around us. The problem is how to demonstrate its truth theoretically.

John Locke shared this faith in substance, but his writing shows clearly the folly of this metaphysical position, taking it to the level of the absurd. Locke believed that in fact we can know a great deal about objects

in the world by the observation of their various properties. But when it came to the essential substance that accounts for being in the world, he was forced to resort to metaphor. If we try to have actual knowledge of substance, he wrote, we are in the same position as the Indian who, saying that the world is held up by resting on the back of an elephant, is asked, but what does the elephant rest on? “A great tortoise”, he replied. But when asked what the tortoise rested on, he was forced to say “something, we know not what”. And this is Locke’s answer to the most pressing question of metaphysics — that substance, the very thing that supports all attributes and relations of objects is “something we know not what”.

How far have we come since Parmenides? Not an inch, not a millimeter. Metaphysics has continued to be unshakably certain that something underlies the world we experience, that there is some kind of being that supports apparent change. Even if, like Locke, we are defeated in our attempts to finally know it, still it *must be there*. Mustn’t it?

This, I suggest, is the folly of metaphysics, a folly that we owe to the earliest attempts to define and understand Being. There are many things that we cannot see that we once believed in: spirits, ghosts, fairies, elves, gods, elephants supporting the globe. We have abandoned many of these beliefs without damage. Why do we cling to the idea of Being, of substance? Why must the acorn and the oak tree be one and the same thing through time? Whence do we get the idea of permanence when all we experience is change? What violence will be done to our understanding of the world if we abandon this faith? I suggested at the outset that our folly stems from our language — that we haven been tricked by our own grammar. In closing, let me explore this a little more.

Friedrich Nietzsche, the great critic of traditional metaphysics, was one of the first to articulate its errors. He wrote, “if I say ‘lightning flashes’ I have posited the flash once as an activity and a second time as a subject and thus added to the event a being that is not one with the event but is rather fixed, ‘is’, and does not ‘become’”. But when lightning flashes is there really some *thing* that does the flashing? On what grounds can we posit a being behind this event? Is there one *thing*, lightning, that flashes in different places at different times, that travels from storm to storm? This thought is absurd, as absurd as Locke’s metaphor, as absurd as suggesting that when we say “it rains”, we mean that there is some one entity that is effecting the rain we experience. And yet metaphysicians cling to this idea: perhaps lightning is not a substance and rain is not a being, but a tree is, and so is wax, and so is a person.

When I say “an oak tree grows in the garden”, I make this same mistake: I erroneously posit a substance, a being, that effects the growing, that undergoes change but that remains the same and is somehow more real than its attributes. This tree, which once appeared as an acorn, has the attributes of size and shape, bark and trunk, leaves that grow and turn gold and die, attributes that change while it remains the same. But, as Nietzsche asked, “what are attributes? — We have not regarded change in us as change but as an ‘in itself’ ... a being, as a ‘quality’ — and in addition invented an entity to which it adheres...” But on what grounds can we claim that there is a difference between an entity and its attributes? How are bark, a trunk, growth and decay different in kind from a tree? How is action, or “doing” different from a subject, a doer of that action?

For Nietzsche, “there is no such substrate; there is no being behind the doing, acting, becoming. The ‘doer’ is merely made up and added into the action — the act is everything”. In fact, he claims, “to regard an event as an ‘effecting’ and thus as being, that is the double error of which we are guilty”. And this guilt, he suggests — this folly of metaphysics — resides in our beguilement by the grammar of our language, where the grammatical subject of a sentence is mistaken for a metaphysical subject — a Being, an entity, that undergoes change or performs actions but that remains substantially the same.

What I suggest is that we leave this beguilement behind, that we abandon an unsubstantiated and indemonstrable faith in some kind of Being that underlies the apparent change we experience in the world around us. How much more difficult can this be than abandoning our faith in elves, pixies or gods? What kind of damage can it possibly cause to our understanding of ourselves or the world? Imagine for a moment that there is no Being but only change, alteration, flux. Imagine that a tree is not a *thing* that persists but is rather an activity, a motion of growth and decay. What have we lost by denying its substantial being? Do we not continue to experience and enjoy its leaves, its growth, its colour and its fruit? What have we lost if we overcome the folly of Parmenides’ original vision? I submit: *nothing*. In fact, I suggest that if we abandon this yearning for some kind of transcendental reality we may well come to better understand the nature of our actual being than we have yet.

Parmenides has left us a metaphysical legacy. But it is a legacy that is also a folly, a legacy that has bewitched us with the promise of Being, permanence, substantial existence and that has turned our heads away from what may yet be the truth: that nothing is permanent, nothing can resist

change, nothing stays the same, and in fact that change may be all there is. This is what we can best learn from the dreams of the metaphysicians.

Parmenides 8.33

a nothing comment

Like flies to dung this, not very poetical, probably corrupt, line has attracted numerous detractive comments. Yet, the translation versions I know are quite sensible and in fact true, (both Zeno and Al-Kindī knew it also), something which I'll explain today as well as how, like Nothing, its irritation infests current doxa profoundly.

Lars Aagaard-Mogensen

Come le mosche sono attratte dallo sterco, mi lascerete passare l'immagine poco poetica, questo frammento ha ricevuto diversi commenti denigratori. Pur tuttavia, le versioni tradotte che conosco sono alquanto accurate e altrettanto veritiere (e questo era risaputo anche da Zenone e da Al Kindi), qualcosa che vi spiegherò oggi, insieme a come il Niente e la sua irritazione infestano profondamente l'attuale indagine

CON PARMENIDE OGGI

*Se con una siringa,
come per magia
svegliarti potessi
dal freddo sonno
che anche in questa statua
fresca di colata
stai vivendo
da duemilacincuecento anni
e ti potessi fare scendere
da questa pietra,
con l'anima ed il corpo,
per venirtene
a passeggiare un po' con me
per la Marina...*

*passo dopo
ce ne andremmo
sopra, alla tua casa,
a Elea antica
e da lassù
sotto l'incanto della Porta Rosa
mirando lo splendore della Piana
che forse un po' ancora ricorda
i tempi tuoi felici,
io, all'improvviso ti chiedessi:
"cosa ne pensi degli uomini,
del mondo d'oggi?"
io già so
che solo con uno sguardo
profondo, pieno di sconforto e di pena
e con questo pensiero mi risponderesti:*

*"niente,
i miei pensieri
a nulla sono serviti...
e la verità,*

Parmenideum

*piena, chiara e tonda,
se nascosta stava ai tempi miei,
ancora più sprofondata, nera e lontana
stupidi e sciocchi
per vostra colpa
oggi, la vedo!"*

Maurizio Tortora 'A MÙSECA MEA, Agropoli (Sa) 2004, p. 58f.



PARMENIDEUM I

INDICE

Il Parmenideum si presenta <i>di Habeeb Marouf</i>	PAG.	3
Sulla Natura <i>di Parmenide</i>	PAG.	8
Il sogno di Parmenide <i>di Roberto Baldini</i>	PAG.	13
L'enigma e l'armonia di Physis <i>di Roberto Baldini</i>	PAG.	24
La Follia di Parmenide <i>di Jane Forsey</i>	PAG.	35
Parmenide 8.33 <i>di Lars Aagaard Mogensen</i>	PAG.	40
Con Parmenide Oggi <i>di Maurizio Tortora</i>	PAG.	41