

FRANCESCO FRONTEROTTA

Citazione o frammento?

Sulla tradizione indiretta dei filosofi preplatonici: il caso di Parmenide

1. Citazione o frammento?

L'impiego degli strumenti della filologia, la messa a punto di un'edizione, perfino il concetto stesso di *testo* pongono evidentemente problemi diversi a seconda degli autori e delle opere presi in considerazione. Peculiare, da tale punto di vista, è il caso di autori e opere antiche, e a maggior ragione di quelli che ci sono pervenuti per tradizione indiretta, ossia attraverso la citazione di altri autori e opere posteriori, e in una forma frammentaria: è noto del resto che le due cose, tradizione indiretta e forma frammentaria di un'opera, vanno spesso insieme, dal momento che un'opera trasmessa per tradizione indiretta è quasi sempre frammentaria (perché l'autore che la trasmette ha di solito interesse a citarne alcuni brani selezionati), anche se, naturalmente, non è necessariamente vero il contrario, perché anche opere trasmesse direttamente possono risultare frammentarie (per esempio a causa delle vicende storiche della loro trasmissione). Considerazioni di questo genere valgono in generale, come è noto, nel caso dei pensatori preplatonici, di cui non possediamo che un certo numero di frammenti trasmessi da autori posteriori, e dunque anche nel caso di Parmenide, che prenderò brevemente in esame in queste pagine.

Cosa significa, e quali implicazioni metodologiche ha, allora, predisporre un'edizione, cioè restituire il *testo*, di un frammento o di una raccolta di frammenti, a partire da autori che lo citano molti secoli dopo che sono stati redatti? Bisognerà ricorrere alle ovvie competenze grammaticali e codicologiche (ed eventualmente papirologiche), ma, se il compito appare già arduo quando disponiamo di opere complete e trasmesse direttamente (per esempio i dialoghi platonici), si rivelerà quasi irrealizzabile di fronte a semplici 'brandelli' di opere trasmessi indirettamente, per i quali è forte il dubbio che si possa parlare di un *testo* originale da restituire. Ciò ha indotto molti studiosi, negli ultimi decenni, a mutare l'approccio al pensiero e all'opera dei pensatori preplatonici, abbandonando il concetto stesso di *frammento* per adottare quello di *citazione*.¹ Ovviamente, una simile prudenza era già propria di Hermann Diels, che doveva tuttavia contemperarla con l'esigenza programmatica di realizzare una raccolta possibilmente completa dei frammenti di tutti i pensatori preplatonici, giacché appare abbastanza scontato che il tentativo di recuperare un testo originale del VI secolo a.C. a partire da citazioni di autori vissuti anche un millennio più tardi può rappresentare al massimo un ideale regolativo; come pure è chiaro che un 'brandello' di testo isolato difficilmente potrà essere compreso senza tener conto del contesto in cui viene citato da chi, appunto, lo riporta. Non basta allora che, per esempio, Simplicio affermi di riportare un certo verso o gruppo di versi di Parmenide, ma bisogna anche esaminare a quale fine lo cita, per dimostrare cosa e nell'ambito di quale suo argomento.

Ma tutto ciò si rivela ancora insufficiente, perché, pur con queste avvertenze, si può dimostrare (ed è quello che in piccola misura vorrei fare qui) che risulta

¹ Si vedano per esempio i casi di C. OSBORNE, *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, London, Duckworth, 1987, che sostiene il principio secondo cui «bisogna leggere dei testi calati nel loro contesto (*embedded*) piuttosto che dei testi frammentari» (p. 10), e, più recentemente, di J.-F. PRADEAU, *Héraclite, Fragments [Citations et témoignages]*, Paris, GF-Flammarion, 2002, che intitola significativamente una sezione della sua introduzione *Lire une œuvre manquante* (pp. 21-24).

costitutivamente indisponibile un originale al quale aspirare, troppe essendo le variabili incontrollabili che impediscono di giungere, appunto, a stabilire un *testo* vero e proprio. Per esempio, accanto a un Simplicio che dichiara di citare estesamente Parmenide, perché ai suoi tempi il testo del poema parmenideo non era quasi più reperibile, abbiamo un Porfirio che riconosce esplicitamente di aver ritoccato i testi che cita, per correggere errori, chiarire alcune espressioni, aggiungere parole per completare il metro di un verso o eliminare termini inutili, pur ritenendo di non aver tradito il senso di un testo con aggiunte o tagli significativi.² Tale constatazione incoraggia perciò a maggior ragione ad abbracciare il concetto di *citazione* in luogo di quello di *frammento*, rendendo così esplicita la rinuncia a un testo autorale, originale o ideale, e lasciando emergere invece l'esigenza di ricostruire in modo storicamente e filosoficamente corretto, a partire dalla citazione di un autore posteriore, il senso delle parole attribuite all'autore citato, sapendo che il citatore può essere intervenuto a più livelli sulla sua citazione, sulla lettera o sul senso, volontariamente o involontariamente, consapevolmente o inconsapevolmente. L'esigenza che traspare, facendo intervenire il concetto di *citazione*, è allora quella della ricostruzione di un contesto (con alcune, eventualmente anche molte, parole appartenute all'autore o all'opera originali), un'esigenza per la quale si rivelano insufficienti i tradizionali strumenti filologici e grammaticali, cui occorre associare una buona conoscenza storica e storico-filosofica che permetta di svelare anacronismi o manipolazioni, falsificazioni o reinterpretazioni del citatore. E ancora: tale conoscenza storica e storico-filosofica deve riguardare non solo l'autore citato, ma anche e soprattutto il citatore: se infatti il *frammento*, in quanto porzione di testo originale, può teoricamente essere spiegato di per sé e in relazione al suo autore, il concetto di *citazione* impone di passare dal puro esercizio filologico a considerazioni di carattere ideologico, nella determinazione della prospettiva, appunto, *ideologica* che appartiene al citatore ed eventualmente alla storia e alla tradizione di cui il citatore fa parte.

L'abbandono del concetto di *frammento* in favore di quello di *citazione* implica insomma l'integrazione dell'attività filologica di restituzione di un testo con un lavoro immediatamente interpretativo di un contesto, tra la storia (di un testo e della sua trasmissione) e la comprensione filosofica (delle idee in esso contenute). Alla filologia va perciò accostata l'interpretazione storica o storico-filosofica per cogliere, dal punto di vista testuale e dal punto di vista della comprensione, tutto quanto il citatore aggiunge, dal punto di vista testuale e dal punto di vista della comprensione, all'autore citato, cioè, come detto, l'*ideologia* con cui il citatore si accosta all'autore citato. Ed è quanto vorrei mostrare subito esaminando alcuni esempi concreti, tratti dalla storia della trasmissione del poema di Parmenide.

2. Trasmissione del testo e varianti ideologiche: il caso dei fr. 1 e 8 DK di Parmenide

Passo dunque a considerare il caso di alcuni versi dei frammenti 1 e 8 del poema di Parmenide, nella forma e nell'ordine in cui sono raccolti nella classica edizione di Hermann Diels e Walther Kranz.³

² Cfr. SIMPLICIO, *Phys.* 144, 25; Porfirio fa questa dichiarazione all'inizio del *De philosophia ex oraculis haurienda* (oggi perduto, ma di cui si conoscono alcuni frammenti attraverso le citazioni di Eusebio di Cesarea e di Agostino, editi da Gustav Wolff nel 1856), riferendosi specificamente a certi oracoli di cui appunto corregge il testo per ragioni di chiarezza.

³ H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III B.de, Berlin 1934⁵, Band I, pp. 227-45. Il punto di riferimento per l'*excursus* esemplificativo contenuto in questo paragrafo rimane D. O'BRIEN, *Études sur Parménide*, I-II Tomes, Tome I, *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique; e soprattutto Tome II, *Problèmes d'interprétation*, sous la direction de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1987, pp. 314-50, da cui traggio ampiamente spunto.

Fr. 1.29:

χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἤμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ
ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθής.

[Bisogna che tu sia istruito su ogni cosa,
sul cuore senza tremito della persuasiva verità
come pure sulle opinioni dei mortali, in cui non si dà vera convinzione].

Si trovano qui due varianti per il termine εὐπειθέος. εὐπειθέος, appunto, è lezione di Plutarco, Sesto Empirico, Clemente Alessandrino, Diogene Laerzio; εὐφεγγέος («... della verità *ben illuminata*») è lezione di Proclo; εὐκυκλῆος («... della verità *ben rotonda*») di Simplicio.⁴ Lasciando da parte la lezione procliana, che tradisce una chiara (e inappropriata) interpretazione neoplatonica della concezione parmenidea della verità (associata esplicitamente alla 'luminosità' dallo stesso Proclo, *In Timaeum* I 346.1-2, secondo la ben nota dottrina neoplatonica della *lux intelligibilis*), è probabile che anche la lezione εὐκυκλῆος sia il risultato di un'impegnativa operazione esegetica da parte dell'altro commentatore neoplatonico, per il quale, seguendo l'insegnamento del *Timeo* (29c3), risulta arduo ammettere che la verità sia εὐπειθέος, visto che, nel quadro epistemologico platonico, verità e persuasione sono opzioni teoriche fra loro opposte, dipendenti da facoltà diverse (l'intelletto e i sensi) e produttrici di forme di conoscenza distinte (la scienza e l'opinione). Simplicio riprende perciò l'aggettivo εὐκυκλῆος, che trova nel frammento 8.43 (nella versione εὐκύκλος), e lo adatta abilmente a questo verso, per neutralizzare una possibile incoerenza (dal punto di vista platonico) della concezione parmenidea della verità. Ma una volta riconosciute ed eliminate indebite interferenze ideologiche, la lezione più plausibile rimane εὐπειθέος, tramandata dagli autori più antichi, che attesta semplicemente il fatto che, secondo Parmenide, la verità è «persuasiva» nella misura in cui è capace di imporsi per la sua stessa forza e autoevidenza.

Fr. 8.4:

μοῦνόν τ' οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ' ἀτέλεστον·

[unico e intero nella sua struttura e senza tremito né fine].

Consideriamo innanzitutto la prima parte del verso. Plutarco riporta la lezione ἔστι γὰρ οὐλομελές, «... infatti, è intero nella sua struttura...», mentre Simplicio, che cita l'intero frammento 8, riporta οὐλον μουνογενές, «... intero, unico nel suo genere...»; Proclo riporta οὐλομελές, come Plutarco, laddove Clemente Alessandrino, Eusebio, Teodoreto e Filopono riportano μουνογενές, come Simplicio.⁵ Come spiegare la differenza? L'inizio della citazione plutarchea, ἔστι γὰρ, serve verosimilmente per introdurre la citazione (equivale a un «dice infatti...») e non va intesa come parte di

4 Cfr. PLUTARCO, *Adv. Col.* 13, 1114D-E; SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.* VII, 111; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromateis* V, IX 59.6 (II 366.16-17 Stählin); DIOGENE LAERZIO, *Vitae philos.* IX, 22 (mss. FP, mentre B porta la lezione εὐπίθεος); PROCLO, *In Timaeum* I, 345.15-16 Diehl; SIMPLICIO, *De caelo* 557.25-558.2 Heiberg (mss. DE, mentre A porta la lezione εὐκύκλος).

5 Cfr. PLUTARCO, *Adv. Col.* 13, 1114C; SIMPLICIO, *Phys.* 145.1-146.25 Diels; PROCLO, *In Parmenidem* 1077.25; 1084.29; 1152.25 Cousin; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromateis* V, XIV 112.2 (II 402.8-9 Stählin); EUSEBIO, *Preap. Ev.* XIII, 13.39 (II 214.12-13 Mras); TEODORETO, *Graec. aff. cur.* II, 108 (65.7 Raeder); FILOPONO, *Phys.* 65.7 Vitelli.

essa. Ma come motivare l'impiego, da parte di Plutarco, di un termine rarissimo, οὐλομελής, utilizzato dal solo Aristotele (in forma sostantivata, in *Met.* XIII, 6, 1093b4) e poi da Simplicio (*In Phys.* 137.14-15), proprio in riferimento all'essere parmenideo che sarebbe appunto «intero nella sua struttura»? È infatti quanto meno inusuale che una variante errata introduca un termine così raro. Ciò induce perciò a sospettare del μουνογενές di Simplicio, che tradisce dal canto suo una reminiscenza platonica (giacché «unico nel suo genere» è, in *Tim.* 92c9, l'universo sensibile): di fronte al rischio di ammettere una partizione nell'ambito dell'essere, così contraddicendo la dimostrazione da Parmenide svolta poco oltre (in 8.43-45), Simplicio avrebbe soppresso l'aggettivo οὐλομελής, appunto perché il riferimento a una 'struttura' dell'essere gli sarebbe apparso pericoloso, e lo avrebbe sostituito con un termine ontologicamente più sicuro e meglio attestato nella tradizione platonica cui i neoplatonici riconducevano, come precursore, anche Parmenide. Per ragioni metriche, il verso sarebbe stato corretto sostituendo a οὐλομελής, la sequenza οὔλον μουνογενής la cui combinazione rafforza la concezione stessa dell'unità e della totalità dell'essere. Accogliendo però la lezione plutarchea οὐλομελής, rimane ancora da chiedersi quale sia l'inizio del verso, visto che lo ἔστι γάρ è probabilmente parte del testo di Plutarco e non della sua citazione. Ora, fra i citatori del verso sopra ricordati, Clemente Alessandrino, Filopono e Simplicio fanno cominciare il verso, come detto, con οὔλον, che tuttavia, una volta accolta la lezione οὐλομελής, si rivela ridondante; mentre i manoscritti IN di Eusebio e SV di Teodoro lo fanno cominciare con μῶνον, che darebbe questa sequenza del verbo: μῶνον οὐλομελής («unico e intero nella sua struttura»). Tuttavia, perché Plutarco, che abbiamo stabilito di seguire rispetto all'adozione dell'aggettivo οὐλομελής, avrebbe ommesso μῶνον? Probabilmente perché questo aggettivo qualificerebbe Parmenide come un monista, mentre Plutarco nei *Moralia* (*Adv. Col.* 13, 1113E-1114F) gli attribuisce una distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile che anticipa quella platonica. In questo caso, quindi, sarebbe Plutarco a manipolare per ragioni ideologiche l'inizio del verso.

Passiamo alla conclusione del verso. La lezione ἀτέλεστον è riportata da Simplicio, mentre Plutarco riporta la lezione ἀγένητον, «ingenerato».6 La spiegazione di questa divergenza appare adesso più semplice: introducendo una certa ridondanza, con la ripetizione del termine ἀγένητον già presente al verso 3, Plutarco intende in effetti difendere la sua interpretazione di Parmenide come un platonico *ante-litteram* e non come un autentico monista: dell'essere è dunque ragionevole sostenere che è una totalità uniforme (οὐλομελής), che è stabile (ἀτρεμές) e ingenerato (appunto ἀγένητον), mentre, se fosse ἀτέλεστον, si rivelerebbe, in quanto privo di confini, un'unità assoluta e onnicomprensiva. Ma, una volta messo in luce il fine ideologico di Plutarco, è la lezione simpliciana ἀτέλεστον che pare preferibile adottare.

Fr. 8.5-6:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἓν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;

[Non è stato in un certo momento né lo sarà, perché è adesso, tutto intero, uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?]

Prendiamo le mosse dalla seconda parte del verso 5. Simplicio riporta ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, mentre Ammonio e Asclepio hanno ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μῶνον («[non è stato

6 Cfr. SIMPLICIO, *Phys.* 30.2, 78.13, 145.4; PLUTARCO, *Adv. Col.* 13, 1114C.

in un certo momento né sarà] tutto intero, ma soltanto “è”»⁷. È stato ipotizzato che il testo tramandato da Simplicio manifesti un’influenza neoplatonica e in particolare plotiniana (cfr. *Enn.* III 7 [45] 11.1 sgg.), ma sembra più fondata la tesi contraria, cioè che a tradire una manipolazione ideologica di stampo platonico sia invece il testo di Ammonio e Asclepio, che pare ricondurre l’affermazione parmenidea relativa alla collocazione dell’essere al presente, escludendo così ogni possibile genesi nel passato e corruzione nel futuro, alla celebre dichiarazione platonica dell’estraneità al tempo dell’essere intelligibile in *Tim.* 37e-38a, secondo la quale all’essere intelligibile si addice appunto soltanto l’è (atemporale), ma non l’era, l’è e il ‘sarà’.

Un nuovo contrasto oppone ancora, nel verso seguente, Simplicio, che riporta l’aggettivo *συνεχές*, ad Asclepio, che riporta *οὐλοφύες* («di natura intera»⁸). Ancora una volta il testo di Simplicio è stato sospettato di una qualche forma di prossimità a Plotino, *Enn.* III, 7 [45] 11.4 e 52-56, ma ancora una volta è vero il contrario, perché l’aggettivo *συνεχές* si applica, proprio nei passi citati delle *Enneadi*, alla continuità propria della realtà sensibile, mentre l’aggettivo *οὐλοφύες* pare compatibile con una descrizione della realtà intelligibile: si tratta in effetti di un termine raro, che si trova in Empedocle (frammento 62.4 DK) riferito alla ricostruzione di una zoogonia. Ora, poiché secondo i neoplatonici Parmenide è di fatto un precursore di Platone, che avrebbe distinto l’essere intelligibile dal mondo sensibile, è poco verosimile che un commentatore neoplatonico suggerisse di sostituire, in un verso in cui si parla dell’essere parmenideo, *οὐλοφύες* (che può essere riferito all’intelligibile) con *συνεχές* (che si applica alla realtà sensibile), mentre appare più plausibile il contrario: è dunque probabile che *οὐλοφύες* sia stato utilizzato, in un quadro neoplatonico, per indicare nuovamente, come nel verso 4, l’omogeneità e l’unità dell’essere. In tal caso, bisogna concluderne che il termine ideologico è appunto *οὐλοφύες*, il che fa propendere per la scelta di *συνεχές*.

Fr. 8.12:

οὐδέ ποτ’ ἐκ τοῦ [μὴ] ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό

[la forza della persuasione non permetterà che, dall’essere, venga all’essere qualcosa accanto a esso].

Il problema riguarda qui l’espressione ἐκ μὴ ἐόντος, riportata da Simplicio, per la quale non vi sono varianti⁹ e che sembra dunque supporre un testo sicuro. Ma perché ripetere che dal non essere nulla può sorgere accanto all’essere, se questo punto era già stato illustrato nei versi 7-8 dello stesso frammento? È plausibile pensare qui a una correzione piuttosto significativa, a partire da un testo contrario: ἐκ τοῦ ἐόντος. In tal caso, il senso sarebbe che nulla può nascere dall’essere e accanto all’essere, e ciò serve a ribadire l’esclusione di ogni forma di generazione, perché solo l’essere sussiste, omogeneo, unico e così via. Ancora una volta in un contesto neoplatonico, potrebbe essere apparso assurdo negare *tout court* la potenza generativa dell’essere e si sarebbe perciò corretta questa affermazione parmenidea facendola convergere con un’altra affermazione anch’essa parmenidea, ossia quella che pure nega la possibilità che qualcosa si generi a partire dal non essere (vv. 7-8).

7 SIMPLICIO, *Phys.* 30.3; 78.14; 145.5; AMMONIO, *De int.* 136.24-25; ASCLEPIO, *Metaph.* 38.17-18.

8 SIMPLICIO, *Phys.* 78.15; 145.6; ASCLEPIO, *Metaph.* 42.30-31.

9 SIMPLICIO, *Phys.* 78.21-22; 145.12-13.

Credo che da questa rapida e schematica carrellata si possano trarre alcune indicazioni. Sono stati di volta in volta privilegiati, nella scelta fra le diverse lezioni, citatori diversi (senza dunque che ve ne sia uno che abbia sempre il pregio della lezione corretta e che si riveli pertanto più vicino al testo originale oppure meno 'interventista' rispetto al testo tradito), anche combinati diversamente fra loro, sicché non è sempre il citatore più antico ad avere ragione e il più recente ad avere torto, come se il primo fosse più vicino al testo originale e l'altro più lontano da esso: è anzi probabile che nessun citatore abbia sotto gli occhi un testo originale completo e seriamente stabilito e che la differenza fra le varianti proposte dai citatori dipenda in gran parte dalle diverse opzioni ideologiche di 'gestione' del testo tradito. È emerso come la tradizione del poema parmenideo abbia subito nella sua storia numerose manipolazioni, specie di matrice platonica e neoplatonica; se inoltre si tiene conto del fatto che errori e manipolazioni non seguono necessariamente un'unica linea di discendenza in un'unica tradizione del testo, ma più linee parallele in numero potenzialmente pari a quello dei manoscritti via via trasmessi in luoghi ed epoche diverse, si capisce come essi possano moltiplicarsi quasi senza fine. Un simile esito conferma a mio avviso l'infondatezza della pretesa di aspirare, attraverso gli strumenti della filologia, al recupero di un quasi mitico testo originale; ma, svelando le manipolazioni ideologiche dei citatori, possiamo certamente aspirare a ricostruire una serie di tesi filosofiche e di contesti argomentativi genuinamente parmenidei, che difficilmente, però, potrebbero essere considerati dei *frammenti* di un originale realmente redatti dalla mano di Parmenide, trattandosi piuttosto di *citazioni*, più o meno vicine all'originale, dal cui esame risulta lecito ricavare un certo numero di contesti teorici e argomentativi nei quali infine identificare, con buona approssimazione, alcuni termini o espressioni originali.

3. Citazione e interpretazione filosofica: il caso del frammento 3 DK di Parmenide

Ma il pregiudizio ideologico dei citatori nella costruzione delle citazioni dei predecessori può naturalmente giocare un ruolo determinante, oltre che rispetto alla questione appena esaminata della costruzione materiale di tali citazioni e della scelta della loro terminologia, anche per quel che riguarda il problema più generale, non più immediatamente testuale o storico-testuale, ma propriamente filosofico, della loro interpretazione. Cercherò di darne una dimostrazione prendendo spunto dal celeberrimo frammento 3 DK di Parmenide. Eccone il testo:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Plotino, che ne è indubbiamente il principale citatore, cita o fa riferimento a questo verso di Parmenide in molti passi dei suoi trattati,¹⁰ ma è sufficiente ricordare qui i due contesti principali, ossia *Enn.* V 1 [10] 8.17 e V 9 [5] 5.29-30. Nel primo egli afferma che «anche Parmenide, prima di Platone, aveva sostenuto un'opinione simile, nella misura in cui identificava l'essere e l'intelletto (εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν) e poneva che l'essere non si trova fra le cose sensibili (τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο), affermando che τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»; nel secondo egli precisa che «l'intelletto è dunque le cose che sono realmente (ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως) e non le pensa come fossero altrove: esse non sono né prima né dopo di lui. Perciò l'intelletto è, per così dire, il primo legislatore o, piuttosto, è la legge stessa del loro essere. È dunque a giusto titolo che si può affermare quanto segue: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ...». In base a questa interpretazione del frammento 3 DK, Parmenide avrebbe stabilito la coincidenza o l'identità di pensare ed essere sul piano

¹⁰ Cfr. per esempio *Enn.* I 4 [46] 10.6; III 8 [30] 8.8; VI 7 [38] 41.18.

intelligibile, compiendo due mosse fondamentali: innanzitutto, collocando il vero essere al di fuori della realtà sensibile; quindi, riconoscendone la natura intelligibile, attribuendogli un carattere intellettuale o intellettuale (νοητός ο νοερός). Non è difficile vedere che si tratta di un'interpretazione di stampo platonico (e infatti, per Plotino, Parmenide va soprattutto apprezzato come un precursore di Platone, cfr. V 1 [10] 8.14-15), che presuppone cioè la classica distinzione fra sensibile e intelligibile come ambiti di realtà separati e delle corrispondenti forme di conoscenza, pensiero e opinione, con il νοεῖν che introduce così un'attività intellettuale, estranea alla sensazione, che consiste nell'apprensione immediata dei propri oggetti intelligibili e non sensibili, un'apprensione che si fa coincidenza con l'oggetto stesso nell'intelligibile o appunto, nella versione plotiniana, identità di pensiero ed essere, di intelletto pensante e forma pensata.¹¹ Dalle citazioni di Plotino e dal loro contesto si deduce pertanto, in sintonia con l'interpretazione appena ricostruita, una traduzione in qualche modo obbligata del frammento parmenideo, cioè collocando, in base a una sintassi piuttosto naturale, i due infiniti νοεῖν e εἶναι in posizione di soggetto di una proposizione in cui ἐστίν funge da copula e τὸ αὐτὸ da parte nominale: «pensare ed essere sono infatti la stessa cosa» oppure «è la stessa cosa, infatti, pensare ed essere» (assai meno naturale, ma talvolta adottata, è pure la traduzione: «pensare è infatti la stessa cosa che essere»¹²).

Per quanto grammaticalmente e sintatticamente ineccepibile, questa traduzione non è priva di ambiguità, innanzitutto perché non chiarisce se la coincidenza di pensare ed essere sia da intendere, nella lettura plotiniana di Parmenide, nel senso che l'essere è la stessa cosa del pensare (per cui l'essere si riduce al pensare, sicché il pensiero

¹¹ Cfr. per esempio *Enn.* V 9 [5] 8.1-5: «Se dunque l'intellezione è intellesione di una cosa che si trova all'interno dell'intelletto, tale cosa è una forma, è l'idea stessa. – Di cosa si tratta allora? – Dell'intelletto, della realtà intellettuale. Ogni idea non è diversa dall'intelletto, ma ciascuna è essa stessa intelletto. E l'intelletto nella sua totalità è tutte le forme e ogni forma è un intelletto ...». La collocazione di Parmenide in una simile prospettiva esegetica risulta canonica nella tradizione neoplatonica posteriore, come appare per esempio dai riferimenti di Proclo al frammento 3 DK: «*lassù* (ἐκεῖ, scil. nell'intelligibile) è la stessa cosa pensare ed essere» (*Commentarium in Parmenidem* 1152.33 Cousin); «è la stessa cosa (ταὐτόν ἐστι) il pensare e l'essere» (*Theologia platonica* I 14 [I 66.4 Saffrey-Westerink]). Sarebbe naturalmente di grande interesse indagare se anche Platone propendesse per una lettura di questo genere del frammento parmenideo, ma tale valutazione pare estremamente incerta, poiché nessuna citazione, parafrasi o allusione a Parmenide nei dialoghi platonici tocca esplicitamente questo aspetto, anche se l'affermazione dello straniero del *Sofista* (238c), secondo cui il non essere risulta assolutamente «impensabile» (ἀδιανόητον), dovrebbe rendere vera la sua contraria, per cui l'essere costituisce necessariamente l'oggetto del νοεῖν; ma nulla più di questa generica e tutto sommato ovvia deduzione sembra lecito suggerire.

¹² Questa traduzione, oltre a rendere esplicita un'interpretazione del frammento 3 DK canonica in ambito neoplatonico (cfr. la nota precedente), ha continuato ad avere illustri sostenitori fra i commentatori contemporanei (soprattutto, almeno originariamente, fra quelli appartenenti al mondo germanico, cfr. A.A. LONG, *Parmenides on thinking being*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 12, 1996, pp. 125-51, e C. ROBBIANO, *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, p. 57): si vedano per esempio, per non citare che i più celebri, H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, Reimer, 1897, p. 33 (ristampato con aggiornamenti bibliografici a cura di D. DE CECCO, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003) e K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen, 1916, p. 77; ma anche G. VLASTOS, *Parmenides' theory of knowledge*, «Transaction of the American Philological Association», 77, 1946, pp. 66-77, e *Review of J. Zafiropoulo*, 'L'école éléate', Paris 1950, «Gnomon», 25, 1953, pp. 166-69. Altri sostenitori di questa traduzione sono CH. KAHN, *The thesis of Parmenides*, «Review of Metaphysics», 22, 1968/69, pp. 700-24 («For knowing and being are the same») e W. LESZL, *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, «La Parola del Passato», 43, 1988, pp. 281-311 (ma per le rispettive interpretazioni di Kahn e di Leszl, si veda *infra*, nota 23); G. CASERTANO, *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Loffredo, 1989, p. 17; G. REALE (a cura di), *PARMENIDE, Poema Sulla natura*, presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema e note di G.R., Rusconi, Milano 1991, p. 93 (non includo in questa rassegna, che non è del resto in nessun modo esaustiva, quei commentatori la cui traduzione non appare ai miei occhi del tutto chiara e lineare).

produce, soggettivamente, l'essere) oppure che il pensare è la stessa cosa dell'essere (per cui il pensare si riduce all'essere in modo che l'essere ne è, oggettivamente, condizione e garanzia): per Plotino questa distinzione è forse priva di senso, perché le due opzioni sono indifferenti o piuttosto simultaneamente vere,¹³ ma si tratta invece di un'alternativa filosoficamente rilevante, perché, nel primo caso, si attribuisce a Parmenide, commettendo a mio avviso un grave anacronismo, una forma di idealismo o quantomeno di intellettualismo radicale,¹⁴ mentre nel secondo se ne fa un pensatore realista che individua nell'essere il fondamento concreto del pensare.¹⁵ Non ci sono dubbi che quest'ultima interpretazione sia preferibile, perché si basa sull'idea intuitivamente plausibile che, per pensare, occorre pensare qualcosa che è, donde l'esigenza di una qualche forma di coincidenza (τὸ αὐτό) fra pensare (νοεῖν) ed essere (εἶναι), perché, se così non fosse, il pensiero sarebbe diverso da ciò di cui è pensiero e si perderebbe pertanto la possibilità di individuare un criterio oggettivo per il pensare e per l'attività intellettuale in generale. Questa tesi, che è del resto ampiamente diffusa nel pensiero antico, appare particolarmente ben argomentata in Platone e Aristotele.¹⁶

¹³ Cfr. per esempio *Enn.* V 1 [10] 4.26-28: «Ciascuna delle cose che sono è un intelletto e un essere e la loro totalità è la totalità dell'intelletto e dell'essere, l'intelletto facendo essere ciò che è attraverso il pensiero e ciò che è, in quanto è pensato, fornendo il pensiero e l'essere all'intelletto»; e ciò nella misura in cui, come ricordato *supra*, n. 11, per Plotino ogni intelletto è un essere e ogni essere è un intelletto, l'intelletto comprendendo le forme intelleggibili e con esse coincidendo e queste rivelandosi come altrettanti intelletti dotati di facoltà intellettuale o di pensiero.

¹⁴ Clemente Alessandrino, il più antico citatore del frammento 3 DK, lo cita verosimilmente in questo senso (*Stromateis* VI, II 23.3 [II 440.12 Stählin]): «Aristofane disse che “il pensare, infatti, ha un potere uguale al fare” e, prima di lui, Parmenide eleate aveva detto che “pensare ed essere sono infatti la stessa cosa”». Se le due citazioni hanno un significato parallelo, l'analogia fra pensare (νοεῖν) e fare (δρᾶν) implica l'attribuzione di un'attitudine produttiva al pensare, per cui Parmenide deve aver inteso, secondo Clemente, che l'essere si riduce al pensare che, in qualche modo, lo produce. In età moderna è naturalmente Hegel a riconoscere qui un passaggio essenziale verso la formulazione di una prospettiva idealista: «Il pensiero produce se stesso; e ciò che vien prodotto, è un pensiero. Pertanto il pensiero è identico col suo essere; giacché esso è niente altro all'infuori dell'essere [...]. Plotino, riferendo quest'ultimo frammento (*Enneadi* I 8) dice che “Parmenide accolse questa veduta in quanto non riponeva l'ente nelle cose sensibili; infatti identificando l'essere col pensiero, lo dichiarava immutabile” [...]. Parmenide s'innalza al regno dell'idea; e con lui incomincia il vero e proprio filosofare» (*Lezioni di Storia della Filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964², p. 279). Su questa linea si esprime la gran parte dei commentatori che optano per la traduzione tradizionale del frammento, cfr. *supra*, nota 12.

¹⁵ Per una breve rassegna dei commentatori che optano per questa lettura, cfr. *infra*, note 22-23.

¹⁶ In *Resp.* V 476d-477b, nel corso di un'articolata dimostrazione per distinguere la vera conoscenza dei filosofi dal semplice opinare degli uomini comuni, il Socrate platonico argomenta come segue: chi conosce, conosce necessariamente qualcosa che è (ὁ γινώσκων γινώσκει τὶ ... ὄν), perché è impossibile conoscere ciò che non è (πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη;); per estensione, ciò che è assolutamente è assolutamente conoscibile (τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν), mentre ciò che non è assolutamente è assolutamente inconoscibile (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον). Analogamente, in *Parm.* 132b-132d, Socrate ipotizza a un tratto che le idee intelligibili non sussistano se non come pensieri (νοήματα) nell'anima, suscitando la reazione di Parmenide, che immediatamente replica che è impossibile sostenere una simile tesi, perché qualsiasi pensiero è sempre pensiero di «qualcosa che è» (τινὸς ὄντος) e rimanda costitutivamente al suo contenuto oggettivo, al *ciò di cui* è pensiero. Risulta in entrambi i casi che non può darsi pensiero se non nell'immediata corrispondenza con un oggetto reale 'su cui' esso si struttura in quanto pensiero, in modo che i diversi gradi di essere di ciò che è determinano i diversi livelli di conoscenza che se ne può realizzare. Un passo analogo è compiuto da Aristotele che, quando afferma che «la scienza è la cosa stessa» (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, *Metaph.* XII 9, 1074b-1075a), intende proprio sostenere che la conoscenza intellettuale, il pensiero, è vera quando coincide propriamente con il suo oggetto, riproducendolo esattamente nell'intelletto, e ciò in quanto il pensiero non determina il proprio oggetto, ma, rispetto a esso, si costituisce come un calco, come una copia di fronte al suo modello. Ecco perché Aristotele, distinguendo fra sostanze che permangono sempre uguali a se stesse e sostanze sensibili che si trasformano, si generano e si corrompono (*Metaph.* VII 15, 1039b-1040a), afferma che, di queste ultime, che «sono ora in un modo ora in un altro», è possibile solo avere

Tuttavia, anche ritenendo di aver colto così il corretto significato d'insieme del verso parmenideo, rimane ancora imprecisato un aspetto decisivo: è davvero accettabile la traduzione tradizionale (o 'plotiniana') del frammento, pur con la precisazione che va intesa in senso realista e non idealista, che ascrive a Parmenide la tesi di un'effettiva *identità* di pensare ed essere? Giacché, in realtà, egli potrebbe essersi limitato a difendere una tesi appena meno forte, ossia quella di una *corrispondenza* fra i due termini, per cui non si tratta propriamente di identificare pensare ed essere, ma di riconoscere per entrambi un unico oggetto, sicché soltanto ciò che è risulta pensabile e ciò che è pensabile, pertanto, è. Per tentare di sciogliere questo dubbio è opportuno prestare attenzione ad altri due gruppi di versi tratti dai frammenti pervenuti, che chiamano in causa la relazione fra pensare ed essere: si tratta naturalmente dei frammenti 6.1-2 e 8.34-36 DK, che non esaminerò però nel dettaglio, cioè passando in rassegna le traduzioni e le interpretazioni prospettate dai commentatori, ma esclusivamente nell'ottica dell'alternativa esegetica appena presentata, ossia quella fra la tesi dell'*identità* e la tesi della *corrispondenza* fra pensare ed essere. Quanto al frammento 6 DK:

χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

Fra le diverse traduzioni proposte per il verso 1, che lascio nel loro insieme da parte, ve ne sono almeno due che appaiono riconducibili all'una o all'altra delle ipotesi interpretative concorrenti, quella (1) *identitaria* e quella (2) *corrispondentista*. «Bisogna che il dire e il pensare siano l'essere», con i due infiniti λέγειν e νοεῖν, preceduti dall'articolo τό e perciò sostantivati, in posizione di soggetto della proposizione retta dal verbo principale χρή, il verbo essere all'infinito, ἔμμεναι, con valore copulativo e il participio ἐὼν, senza articolo, come parte nominale: avremmo, così traducendo, una conferma della tesi (1), con l'affermazione dell'identità di pensare ed essere e, anzi, con un'ulteriore significativa estensione anche al dire, reso anch'esso identico al pensare e all'essere.¹⁷ «Bisogna dire e pensare questo, che l'essere è», con i due infiniti λέγειν e νοεῖν, retti dal verbo principale χρή, che introducono un complemento oggetto, τό, da intendere non come un articolo, ma nella sua funzione di pronome dimostrativo assolutamente corrente nella lingua omerica, che a sua volta anticipa la proposizione infinitiva che vede il participio ἐὼν, senza articolo, in posizione di soggetto e l'infinito ἔμμεναι, con significato esistenziale, come predicato: avremmo, così traducendo, una conferma della tesi (2), con la dichiarazione che l'oggetto del pensiero e del discorso non può che essere o, più esattamente, che la possibilità del dire e del pensare è vincolata (χρή) alla sussistenza dell'essere (di qualcosa che è) come loro contenuto.¹⁸ Due considerazioni mi inducono a propendere per la (2): essa mi pare più consona al valore esortativo del χρή principale e maggiormente in sintonia con il

opinione – posto che l'opinione è «un momento scienza e un momento ignoranza» –, mentre le prime, che, non sottoposte a trasformazione e a divenire, rimangono eternamente auto-identiche, possono costituire oggetto di pensiero e di scienza (ἐπιστήμη): ancora una volta, più che di un'identità in senso proprio fra pensiero ed essere, conviene parlare di una necessaria corrispondenza che vincola il pensiero al proprio oggetto e che permette di valutare il grado di verità del pensiero in base a tale corrispondenza. Per un esame dei passi aristotelici citati, si veda W. LESZL, *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, cit., pp. 307-09.

¹⁷ Cfr. per esempio CH. KAHN, *The thesis of Parmenides*, cit., pp. 721-22: «Cognition and statement must be what-is»; ma già H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht*, cit., p. 35, traduceva: «Das Sagen und Denken muß ein Seiendes sein» (anche se nei *Vorsokratiker*, a partire dalla quarta edizione, egli traduce invece: «Dies ist nötig zu sagen und denken, daß nur das Seiende existiert»).

¹⁸ Per una discussione e una giustificazione di questa scelta, cfr. D. O'BRIEN in *Études sur Parménide*, cit., Tome I, pp. 24-27 e 209-212.

seguito ἔστι γὰρ εἶναι / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, giacché il γὰρ introduce una conseguenza, o una spiegazione, che, mentre risulta coerente nel caso della (2) («bisogna dire e pensare questo, che l'essere è: *infatti*, è possibile essere, mentre il nulla non è possibile»: occorre dire e pensare ciò che è, *dal momento che* soltanto l'essere è possibile e sarebbe dunque impossibile dire o pensare ciò che non è – e tale sequenza risulta perfettamente coerente), sembra assai meno a tono nel caso della (1) («bisogna che il dire e il pensare siano l'essere: *infatti*, è possibile essere, mentre il nulla non è possibile»: occorre che discorso e pensiero siano l'essere, *dal momento che*, soltanto l'essere essendo possibile, sarebbe altrimenti impossibile dire e pensare – e tale sequenza risulta a un tempo del tutto ovvia, in quanto esclude che dire e pensare possano consistere in nulla, e piuttosto oscura, perché non si vede in che senso dire e pensare *siano* o *coincidano* con l'essere).

ταῦτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος ἐν ᾧ πεφασμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν·

Anche nel caso dei versi 34-36 del frammento 8 DK si pone un'analoga alternativa. «È la stessa cosa il pensare e ciò per cui è il pensiero: infatti, senza l'essere, in cui è espresso, non troverai il pensiero», attribuendo a οὐνεκεν un significato finale (= τὸ οὐ ἔνεκα) o un valore causale (= οὐ ἔνεκα): avremmo di nuovo, così traducendo, una ripetizione della (1), con la coincidenza fra il pensare e ciò *per cui* (*in vista di cui* oppure *a causa di cui*) è il pensiero, ossia, una volta ancora, l'essere.¹⁹ «È la stessa cosa il pensare e il pensiero che è: infatti, senza l'essere, in cui è espresso, non troverai il pensiero», conferendo invece a οὐνεκεν valore dichiarativo (= ὅτι): avremmo, così traducendo, una conferma della (2), non identificando il pensare con l'essere, ma facendolo consistere in un pensiero (νόημα) che pensa *che è*, vale a dire un pensiero *di* qualcosa che è.²⁰ Con entrambe le traduzioni, la conclusione è poi che, senza l'essere, il pensiero sarebbe impossibile, e ciò nella misura in cui, se il pensare è in ogni caso rivolto a qualcosa che è, sarà appunto l'essere a garantire e a permettere di esprimere²¹ il pensiero.

Ora, in sintonia con le considerazioni addotte poco sopra in relazione alla traduzione del frammento 6.1 DK – e in aggiunta a esse –, ritengo che, se la tesi (1) dell'*identità* di pensare ed essere sembra pienamente formulata soltanto da Plotino e nel corso del neoplatonismo posteriore (cfr. *supra*, note 11 e 13), mentre gli stessi Platone e Aristotele si attengono ancora a una versione, quanto si voglia radicale, della tesi (2) *corrispondentista* (cfr. *supra*, nota 16), mi pare francamente implausibile, perché

19 Cfr. per esempio ancora CH. KAHN, *The thesis of Parmenides*, cit., pp. 721-22: «Knowing and the goal of knowledge are the same etc.»; A.P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven & London, Yale Univ. Press, 1970, *ad loc.*; W. LESZL, *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, cit., p. 309 e nota 39. Ma già J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1930⁴, traduceva: «The thing that can be thought and that for the sake of which the thought exists is the same». L. TARÁN, *Parmenides. A text with transl., comm., and critical essays*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1965, pp. 120-23, contesta che si possa attribuire a οὐνεκεν un significato finale o un valore causale e argomenta in favore della sua equivalenza, attestata specialmente nel linguaggio omerico, con il dichiarativo ὅτι (cfr. la nota seguente).

20 Rinvio di nuovo a D. O'BRIEN in *Études sur Parménide*, cit., Tome I, pp. 40, 57-58 e 227-29, per un esame critico delle traduzioni alternative. Questa traduzione era difesa già da G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. 11.

21 La traduzione della proposizione relativa ἐν ᾧ πεφασμένον ha suscitato notevoli difficoltà, che mi è impossibile considerare qui: cfr. G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, cit. pp. 6-7; L. TARÁN, *Parmenides*, cit., pp. 123-28; D. O'BRIEN in *Études sur Parménide*, cit., Tome I, pp. 54-55. Suggestisco un'interpretazione fortemente realista della concezione parmenidea del pensiero, per cui il pensiero sussiste in quanto ricalca un contenuto esistente e in questa misura in esso si trova espresso.

gravemente anacronistico, ascrivere a Parmenide una tesi certamente plotiniana o perfino più radicale di quella plotiniana (se è vero che, in virtù del frammento 6.1 DK, bisognerebbe estendere anche al dire l'identità di pensare ed essere, giungendo così a un intreccio filosoficamente davvero impegnativo e ai miei occhi francamente paradossale). Mi limito quindi a riconoscere in Parmenide una versione di una tesi *corrispondentista* della relazione fra pensare ed essere, il che mi induce a respingere, tornando al frammento 3 DK, la sua traduzione tradizionale (o 'plotiniana') discussa fin qui; facendo invece dei due infiniti νοεῖν ed εἶναι non i soggetti, ma i completivi del sintagma τὸ αὐτὸ ... ἐστίν, cui va dunque attribuita una sfumatura di significato consecutiva, traduco perciò come segue:

... è la stessa cosa, infatti, che si pensa ed è.²²

Se un unico e identico oggetto è quello che costituisce il contenuto del pensiero e che è, l'oggetto del pensiero è un oggetto che è, sicché, da un lato, il pensiero esige un oggetto che è come proprio contenuto, perché soltanto un oggetto che è risulta pensabile, mentre, simmetricamente, non è possibile pensare ciò che non è.²³ Il pensare, dunque, non è l'essere, quale che sia il significato da attribuire eventualmente a una simile relazione di identità: questa è la posizione *filosofica* di Plotino, che Plotino presta *ideologicamente* a Parmenide, citandolo come predecessore di Platone e proprio, appunto per costruire una storia del pensiero *ideologicamente* orientata fin dalle sue origini, con Parmenide, verso il suo compimento platonico e neoplatonico; il pensare, per Parmenide, risulta invece un'attitudine, di tipo logico o conoscitivo in senso ampio, che è messa in atto da un soggetto e che non può che riguardare qualcosa che è.

22 Questa traduzione non è troppo dissimile da quella ampiamente argomentata e difesa da D. O'BRIEN in *Études sur Parménide*, cit., Tome I, pp. 19-20, 153-54 e 209-212, cui rimando per più ampie delucidazioni: «For there is the same thing for being thought and for being». Analoga nelle sue linee generali, anche se con diverse motivazioni esegetiche, la scelta di traduzione compiuta da J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, cit., p. 173; da F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' 'Way of truth' and Plato's 'Parmenides'*, translated with an introduction and a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1939, p. 34; da G. S. KIRK & J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1957, p. 269; da L. TARÁN, *Parmenides*, cit., pp. 41-44; e da A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, cit., p. 75, nota 4 (al punto che si parla di un'interpretazione 'anglo-americana' del frammento 3 DK, cfr. A. A. LONG, *Parmenides on thinking being*, cit., pp. 133-34, e C. ROBBIANO, *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, cit., p. 58). Un'opzione alternativa, a mio avviso poco verosimile, consiste nel sottintendere qualche altra parola, per esempio, con G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, cit., p. 19, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ ὅσσα νοεῖς φάσθαι εἶναι («la stessa cosa è infatti pensare e dire che ciò che si pensa è»).

23 Pur concordando nella sostanza con questa interpretazione, W. LESZL, *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, cit., p. 307, nota 36, ha contestato la traduzione appena proposta per motivi grammaticali (perché a suo avviso una simile traduzione richiederebbe l'infinito aoristo νοῆσαι, come avviene in effetti nel frammento 2.2 DK), ma anche in quanto egli ritiene che il frammento implichi davvero, come vuole Plotino, un'identità di pensiero ed essere, pur se nel senso oggettivo o realista per cui è il pensiero che si riduce all'essere (anche l'interpretazione di CH. KAHN, *The thesis of Parmenides*, cit., cui corrisponde la traduzione citata *supra*, nota 12, tende a considerare il νοεῖν, reso con «knowing», come necessariamente coincidente con l'essere, perché «either knowledge and true speech are Being or they are nothing at all», p. 722). In primo luogo, tuttavia, come D. O'BRIEN in *Études sur Parménide*, cit., Tome I, pp. 19-20, ha mostrato, questo uso completivo dell'infinito presente è possibile nella lingua greca. Inoltre, a mantenere con Leszl (e con Kahn) la traduzione tradizionale, si ammette inevitabilmente quella tesi dell'*identità* di pensare (o conoscere) ed essere, che è quanto Plotino, ma a mio avviso non Parmenide (né Platone, né Aristotele), ha inteso. Mi pare invece necessario distinguere fra *identità* di pensare ed essere e *corrispondenza* fra pensare ed essere, quest'ultima essendo la tesi di Parmenide (e di Platone e Aristotele), la prima del solo Plotino.

Naturalmente, così stando le cose, si pone il problema ulteriore di capire che genere di attitudine sia il pensare e quali la natura e lo statuto dell'essere dell'oggetto che esso assume come suo contenuto – cioè che tipo di epistemologia e che tipo di ontologia attribuire a Parmenide. Ma questo tema, che ho tentato di affrontare in altra sede,²⁴ fuoriesce dai miei scopi attuali, giacché quanto ho cercato di far rilevare qui è come soltanto la comprensione della dottrina di Plotino e il contesto storico e argomentativo della sua citazione di Parmenide permettano di far emergere l'intenzione *ideologica* della sua citazione e, di conseguenza e per opposizione, il significato che verosimilmente occorre attribuire alla tesi parmenidea nel quadro della sua dottrina dell'essere e del pensiero.

Ancora una volta, dunque, transitando dal concetto di frammento, di per sé muto o quantomeno non decisivo rispetto al conflitto interpretativo che può sollevare, a quello di citazione, con l'esame del suo contesto storico e filosofico, diviene metodologicamente plausibile giungere a una ricostruzione che nell'insieme appare a mio avviso più attendibile.

²⁴ Si vedano i miei articoli *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'“origine dell'ontologia”*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa - Classe di Lettere e Filosofia», XXIV, 1994/4, pp. 835-71; e *Some remarks on NOEIN in Parmenides*, in *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, edited by S. Stern-Gillet & K. Corrigan, Brill, Leiden 2007, pp. 3-19.