

L'identità 'noetico-ontica' nel poema parmenideo (B3 e B8,34)

Vittorio Ricci

B3 represents one of Parmenides' most complex and enigmatic texts. Its doxographic tradition is both very scarce and very late, but above all involved in theological (Christian) schemes (Clement of Alexandria) or in metaphysical (pagan) research (Plotin and Proclus). Both Clement and Plotin, the only witnesses quoting B3, are not unreliable. The goodness of their quotation is not in doubt and the contexts in which the fragment is quoted provide some clues suitable for promoting acknowledging its original sense, even if understanding Parmenides' notion of identity between $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ and $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ in theological or Neoplatonic perspective has been judged little acceptable. Through syntactic, morphological, semantic, and intertextual observations Parmenides' concept of $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ has emerged as an essential point in order to grasp the being. At the end of the analysis B8,34 unanimously deemed as the unique parallel with B3 has been examined and interpreted as an emphatical reaffirmation of the aforesaid noetic-ontic identity, which because of its own immanent, permanent peculiarity is the only reason for the exclusive possibility of $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$.

Preliminari filologico-dossografici

Il parmenideo B3, che si è voluto addirittura valutare come il “principio dell'intera filosofia”¹, è uno dei versi o dei testi filosofici più difficili da decifrare sotto ogni aspetto. Pertanto non si può non convenire con la seguente valutazione quasi rassegnata: “Trotz seiner breiten Rezeption bei neuzeitlichen Kommentatoren wurde es nie ausreichend und überzeugend interpretiert”.² Nonostante le contestualizzazioni e le visioni differenti non pare che si sia discusso a fondo su tale verso rimanendo in genere sostanzialmente in

¹ “Dagegen ist ein anderes klar: der Spruch $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ wird das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens” in Heidegger, Martin. “Was heisst Denken?”, *Gesamtausgabe* (Vittorio Frankfurt am Main: Klostermann 2020) I, 8, p. 148; “Auf diesem einen Satz [sc. fr. 3 parmenideo] beruht seine ganze Philosophie”, in Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Frankfurt am Main 1985 [1916]), p. 77, ma forse è da riformulare più obiettivamente che sulla sua interpretazione neoplatonica si è fondata l'intera filosofia, molto pertinente a un suo sviluppo 'idealistico' (non-cristiano) o più esclusivamente teologico (cristiano). Indubbiamente l'esplicitazione neoplatonica della proposizione è da considerarsi come eredità concettuale della stessa filosofia platonica, che in tal modo ha un'ispirazione più solida nella costruzione della dicotomia (pitagorica) tra un piano dell'essere intelligibile, oggetto della conoscenza noetica, e uno del divenire sensibile, oggetto della percezione sensibile.

² Marcinkowska-Rosól, M. *Die Konzeption des ‚noein‘ bei Parmenides von Elea* (Berlin/New York: De Gruyter 2010), p. 61ss.

sintonia con l'interpretazione neoplatonica data quasi per insuperabile, e cioè che si tratti di identificare il pensare e l'essere, pur ammettendo in ogni caso una qualche reciproca inevitabile distinzione, creando sovente una polarizzazione asimmetrica dell'uno a svantaggio dell'altro, sopravvalutando o l'uno o l'altro e riducendo l'altro a seconda di quale dei due si è sovrastimato. Tuttavia non sembra giustificabile l'assunzione di un'attitudine critica tesa a limitarsi orientativamente alla riaffermazione del nucleo centrale tradizionale inerente alla suddetta identificazione dei due termini del binomio, che comunque risulterebbe grossomodo non scartabile o veramente sostituibile, senza un controllato tentativo di discriminare quanto appartenga a anacronistiche sovrapposizioni o 'semplificazioni' nella sentenza originale e, in linea di massima, in che misura questa visione che di per sé viene ripresa e riedita in versione 'idealistica' abbia ulteriormente determinato e rimodellato una simile ermeneusi antica in tempi più recenti, nonostante che si cerchi di distanziarla da tale etichetta idealistica.³ Al contempo è altrettanto unanime il riconoscimento indiscutibile e incisivo dell'influenza plotiniana sulla comprensione del *voε̐iv*, variamente interpretata con precise prese di posizioni.⁴

È un dato di fatto che la tradizione dossografica non solo ha estrapolato B3 decontestualizzandolo ma lo ha troncato anche dell'*incipit* (corrispondente metricamente all'intero primo piede e allo spondeo del secondo piede), anche se il verso potrebbe essere metricamente non del tutto monco dell'*incipit*, magari lo potrebbe di un piede finale. Tale troncatura però con ogni probabilità non dovrebbe interessare la citazione stessa, poiché la proposizione risulta essere non solo di senso compiuto ma anche autonoma nella costruzione sintattica.

La tradizione ha veicolato B3 prima con un orientamento cristiano-teologico per opera di Clemente Alessandrino⁵ e poi essenzialmente con una visione neoplatonica ad

³ Fronterotta, Francesco. "Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide" (*Methodos* [on line] 2016), p. 1-13 <https://methodos.revues.org> (sostanzialmente il testo originale della relazione tenuta al Seminario annuale di terminologia filosofica "Letture di testi", Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - CNR, Roma, 24 gennaio 2007, intitolata: La concezione del *voε̐iv* in Parmenide: i rapporti fra pensare ed essere, tradotta in inglese a opera di Hugh Brendin in F. Fronterotta, "Some Remarks on *noein* in Parmenides", *Reading Ancient Texts*, a cura di Hugh Brendin, S. Stern-Gillet and K. Corrigan (eds.), vol. I (Leiden-Boston 2007), p. 3-20.

⁴ Abbate, Michele. "Il *noein* parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del *Noús*" (*Methodos* [on line] 16, 2016), p. 1-41 <https://methodos.revues.org>.

⁵ *Strom.* VI 23 ed. Dindorf., in cui il parmenideo B3 è associato un po' ibridamente al racconto erodoteo del vaticinio che la Pizia rivolge a Glauco, e a un verso aristofaneo. Con la prima citazione si richiama l'identità tra "l'essere detto" (*ρησθῆναι*, una lezione filologicamente problematica) e il "fare" (*ποιῆσαι*) divino. Il racconto erodoteo è di tenore alquanto diverso rispetto alla citazione non proprio letterale di Clemente. Da un confronto sinottico del primo ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ περιηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι (*Erodot.* VI 86) con il secondo τὸ τε ῥησθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον γενέσθαι (si notino le particelle *τε* e *καὶ* non consecutive nell'originale, invece il solo *καὶ* nella citazione), si comprende evidentemente che l'azione fraudolenta e religiosamente irrispettosa di Glauco provoca l'apoftegma della Pizia in cui si stabilisce l'identità tra la tentazione impetrata verso la divinità e l'agire in sé, nel senso che un simile atto offensivo ha lo stesso effetto dell'operare vero

opera di Plotino⁶, il che non va reputato a priori o a fortiori, appunto con prevenzione, in contraddizione con il pensiero ‘arcaico’ dell’eleate. Essa suggerisce in ogni caso che quanto omesso poteva essere trascurato o addirittura poco pertinente al contesto della propria argomentazione in cui si è inteso inserire il ritaglio frammentario. Tanto meno una simile operazione può essere giudicata come un intento conscio di stravolgere il contenuto della citazione in modo da risultare del tutto una sua arbitraria attualizzazione, anzi è molto più plausibile ritenerla in qualche modo un tentativo di enfatizzare una continuità se non addirittura una piena corrispondenza concettuale. Dall’altro canto, non si può non puntualizzare che le due fonti chiaramente rispondono a esigenze metafisiche non rintracciabili nell’eleate.⁷ Non si può parlare di *conoscenza sensibile* in Parmenide,

e proprio. Il testimone invece tende a enfatizzare la concezione biblica della potenza realizzativa immediata di ciò che è detto da Dio. Forse la sentenza del commediografo (non pervenuta da altra fonte) poteva suonare più come una *variatio* magari satirica e quindi caricaturale rispetto all’assioma parmenideo contro il cui concetto filosofico insieme alle riserve e critiche sofisticate probabilmente Aristofane ha iniziato a insinuare un’interpretazione incongrua dei termini ‘pensare-essere’ basata proprio sulla loro identificazione indiscriminata.

⁶ *Enn.* V 1,8. La rievocazione del verso parmenideo (probabilmente liberandolo da altri paralleli poco metafisici, quindi meno filosoficamente probativi e soprattutto segnati da un orizzonte di possibilità e non pienamente assiomatico) è funzionale a confermare la dottrina dell’idea del bene e delle altre idee di Platone, espressamente citato nel contesto, ovvero che la realtà noetica non può non inerire perfettamente all’essere privo appunto del mutevole divenire delle entità sensibili. Fronterotta 2016, 2 nota in calce 1, in cui si accenna alla numerosa frequenza con cui Plotino cita il frammento parmenideo, dando i seguenti esempi: *Enn.* I 4 [46] 10, 6; III 8 [30] 8, 8; VI 7 [38] 41, 18. La distinzione tra una accezione soggettivo-idealistica per cui il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ fonderebbe l’ $\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\alpha\iota$, e una oggettivo-realistica per cui varrebbe l’esatto opposto, ha un po’ la valenza di un *cliché* ermeneutico per tentare una rilettura più storicistica dell’identità supposta con cui si vuole leggere il concetto parmenideo (*Ib.* 2-3). Ma se si tratta di perfetta identità in cosa dovrebbe *distinguersi*? La distinzione appare piuttosto come il risultato di un’incomprensione postuma del verso parmenideo, incomprendimento che Platone non pare contemplare. La citazione nel *Soph.* 237a dei primi due versi di B7 rimane su un piano esclusivamente ontico e il punto noetico non riguarda affatto il $\nu\omicron\upsilon\zeta$ universale ipostatizzato da Plotino ma solo quello degli uomini e in particolare quello del giovane discente della dea. Platone molto probabilmente non leggeva il parmenideo B3 con la sovrapposizione almeno parzialmente anacronistica plotiniana, per quanto ne sia stato l’indiretto ispiratore. Del resto quale migliore testo eleatico di B3 Platone avrebbe potuto esibire per avvalorare la sua concezione dell’intelligibilità dell’essere? Va anche osservato che nessun’altra tradizione dossografica di altra corrente filosofica o di altro tipo come quella scettica di Sesto Empirico e soprattutto precedente all’era imperiale ha veicolato l’interpretazione di ‘identitarismo’ onto-noetico del suddetto frammento. Da quanto pervenuto i contesti successivi eleatici e antieleatici presocratici non registrano mai una qualche ripresa del concetto di una identità onto-noetica, anzi forse per pura pignoleria *noetico-ontica* di ascendenza parmenidea. Tuttavia tale rilievo non può portare a concludere che i pensatori post-parmenidei di qualsiasi estrazione e cronologia non abbiano interpretato in tali termini B3, magari non avvertendo la necessità di esplicitarlo.

⁷ Mentre Clemente è sollecitato a provare *razionalmente* una visione teologica con la citazione parmenidea, come appena descritto, Plotino la impiega come un argomento che conferma lo schema dicotomico della separazione tra universo noetico e universo sensibile. Tale opposizione platonica nella sua connotazione di gerarchia ontologica non pare appartenere all’orizzonte concettuale di Parmenide, il quale, a maggior ragione, nel suo poema non contempla la relativa concezione astrattiva del processo gnoseologico. Di ciò comunque non si trova la benché minima traccia nei frammenti eleatici. C’è solo da *giudicare* la verità e da *imparare* la(e) opposta(e) *doxa(i)*. Anche se certamente Parmenide ignora la divisione ontologica (neo)platonica, non è condivisibile la seguente tesi: “such dichotomies as sensible/intelligible, being/appearance, do not exist in Greek thought before the Sophistic period.” in Cordero, Néstor-Luis. *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides* (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2004), p. 236-237 e di recente si è specificato insistendo sul fatto che “[it] is evident that among the so-called pre-Socratic philosophers one can find “polar” schemes of thought”,

nel modo in cui almeno è stato codificato da Platone e ereditato, nonostante le differenze metodologiche e gnoseologiche, da Aristotele, poiché essa dipende dal procedimento (pseudo)gnoseologico dei mortali e pertanto è semplicemente *errore*, una *reale* inconsistenza epistemica, un incoerente distrarre la mente a causa dei sensi e spingerla sulla via fallace che conduce a *non sapere nulla*. Il doxastico parmenideo non si configura

adducendo a esempi la tavola pitagorica delle opposizioni e il fr. 45 di Eraclito; addirittura si continua: “in all of these cases, *both* parts of the dichotomy have a real existence. It is not that one is “being” and the other is “appearance”. The whole thing is different from Plato, to whom, in order to reject sophistry, everything that belongs to the realm of sensation (i.e., all “physical” realities) belong to the realm of “appearances,” which can only be grasped through sensations and therefore are the object of “opinions.”” - cf. Cordero, Néstor-Luis. “Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα”, in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, N.-L. Cordero (Las Vegas NV: *Parmenides Publishing* 2011), p. 103. Ma un conto è l’ingannevolezza dei sensi su qualcosa che è considerato comunque realmente esistente, come il mondo del divenire, quindi relativa a un’opposizione effettiva (pitagorici, Senofane, Empedocle, Platone), un altro conto è l’ingannevolezza dei sensi per chi non sa scoprire l’unità della realtà (Eraclito), un altro conto ancora è per chi (Parmenide) l’ingannevolezza non si colloca nel dominio dei sensi appartenenti alla sfera delle “membra plurierranti” (μελέων πομπλάγκτων) (B16,1), ma nella dimensione della pura erranza del νόος. Questa illusorietà nella visione parmenidea dipende dal *congiungere* anzi *identificare* noeticamente la realtà con l’ontologicamente impossibile e minare così proprio l’identificazione noetica con l’unico ontologicamente possibile anzi cogente. L’insinuazione della *vulgata* che Parmenide avrebbe evitato la credibilità della sensazione, è dovuta già a Sesto Empirico (da quanto è attestato) confermandola con l’interpretazione allegorica delle “cavalle” del proemio, quale allusione alle forze irrazionali dell’anima e quindi alle sollecitazioni della sensibilità (*Adv. math.* 7, 111ss), come addirittura esplicitano i versi del sillografo pirroniano Timone di Fliunte (A1) riportati da Diogene (9,23), nei quali si asserisce che l’autore si sarebbe sollevato in alto da “inganno d’immaginazione” (ἀπό φαντασίας ἀπάτης). Si osservino le valutazioni di Fronterotta non completamente condivisibili: “Mi pare si tratti della condizione minimale di un’epistemologia realista, secondo la quale, per pensare o concepire qualcosa, occorre che *ci sia* qualcosa che si dà al pensiero per essere pensato o concepito, senza che sia però compiuto il passo che porta a separare il pensiero dai sensi, né tantomeno il passo che, nell’ambito dell’esame dei σήματα dell’essere nel fr. 8 DK, porta a separare gli oggetti dei sensi dagli oggetti del pensiero.” (2016, 13). Si tenta di applicare un principio epistemologico di un realismo piuttosto moderno, ma i sensi non possono avere nessun vero oggetto né l’unico oggetto possibile, l’essere stesso, che può essere erroneamente modificato e quindi alterato nella sua *pensabilità*, sospendendone decettivamente e ‘acriticamente’ questa stessa pensabilità. Nei frammenti parmenidei non si rintraccia mai nessun riferimento (almeno esplicito) circa una presunta operazione cognitiva di tipo immaginativo che presiede o è richiesta per la ricezione o intuizione di un contenuto empirico basato sulle sensazioni. Per quanto riguarda i sensi della vista e dell’udito (oltre alla lingua? Cf. al riguardo Mansfeld, Jaap. “Parmenide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?”, *Phronesis* 44, 1999, p. 331) evocati in B7,4-5, non risulta che essi siano intesi come organi capaci di produrre una conoscenza semplicemente instabile, ma come strumenti da mettere in atto anzi che sono messi in atto secondo il deprecabile e fallace ἔθος πολύπειρον, come si afferma nel verso precedente. L’oggetto empirico non esiste affatto come non esiste una conoscenza di questo tipo (se non come allucinazione patologica o come βροτῶν γνώμη ‘mistificatoria’, prospettiva cui si allude in B8,61), e parimenti del resto non esiste una conoscenza noetica se essa si basasse su un presunto oggetto contraddittorio ‘meontologico’ assoluto, cioè conferire una qualche realtà *identica e/o diversa* al non essere (poco importa se per una operazione derivante o meno dalla sensibilità), come si esplicita nei primi due versi del frammento 7 e si è già avvertito in B6,2-7. Ogni forma di sapere che predicasse o portasse a predicare la struttura del non essere e la sua poliedricità doxastica, è insostenibile perché un simile sapere è assolutamente nullo a qualsiasi livello essendo una struttura stessa nulla a ogni grado e rango, il che non significa che non vada *trattato sistematicamente*, ovvero svelarne epistemicamente la sua inconsistenza non solo ontica ma anche noetica (cf. B1,30; B8,53). Tuttavia sulla quasi unanime inammissibilità del riferimento all’opposizione νοεῖν e αἰσθάνεσθαι in B7,4-5 cf. Marcinkowska-Rosoł 2010, p. 88 e nota in calce 164, non tanto però perché non compare il verbo νοεῖν (in verità νόημα si cita nel precedente v. 2 e per la precisione non compare nemmeno il verbo αἰσθάνεσθαι), ma perché l’opposizione è essa stessa una modalità di configurazione dell’impensabile e quindi con essa si sarebbe già nel cuore del totalmente sbagliato.

sulla base di ciò che è suscettibile di conoscenza sensibile, come in Platone con una dignità ontologica inferiore rispetto al noetico e di forma umbratile, tuttavia effettivamente costituita e da costituire empiricamente. L'apparenza descritta dalla dea risulta derivante dal *vóoc* errante, che comunque va dimostrato tale (non dall'attività dei sensi, tematica che è parte della materia doxastica e più propriamente antropologica). Oltre all'insinuazione della dicotomia ontologica già accennata, il neoplatonico pone la sua attenzione su un argomento ben più complesso e assolutamente decisivo per il parmenidismo, ovvero quello dell'identificazione tra l'essere e il pensare, ormai affermatasi nel dominio accademico e con toni 'dogmatizzanti'. Sostanzialmente una simile schematizzazione prima cristiana e poi neoplatonica non può essere rigettata *tout court* nonostante le criticità dossografiche accennate, e soprattutto va riconosciuto il debito testimoniale straordinario che si deve a una simile duplice schematizzazione che ha permesso di veicolare gli unici documenti che conservano τὸ αὐτό di B3 nella sua posizione precisa in modo da dimostrare la 'bontà' innanzitutto filologica - altrimenti non si spiega la logicità della stessa mera citazione *letterale* del frammento se non circoscritto nel punto saliente percepito irrinunciabile non solo per la filosofia strettamente parmenidea (confermata anche da B8,34 di ascendenza simpliciana nella sua portata essenziale).

Anche se la questione della collocazione di B3 nell'economia compositiva del poema non è particolarmente importante per la sua interpretazione, esso potrebbe anche contenere la vera e propria conclusione finale complessiva che sigilla e suggella sinteticamente tutto il contenuto dell'esposizione della dea, come una sorta di firma e magari ripetendo *παύω* dell'espressione con cui termina la prima parte in B8,50 - ma è altamente improbabile perché qualche accenno dossografico si sarebbe dovuto produrre e poi si doveva terminare solo la seconda sezione perché la prima sezione era già stata terminata. Tuttavia le obiezioni alla tesi di inserire il frammento all'interno delle prime battute della sezione della *δόξα*, non sono affatto convincenti.⁸ In genere nel dominio della trasmissione si imprimono nella memoria sentenze riassuntive e concise che immediatamente si mostrano molto incisive anche nel mero apprendimento oltre che nella trasmissione. Il parmenideo B3 sembra essere una di queste sentenze e magari si è lasciato

⁸ Non si può convenire, invece, con Altmann, William Henry Furness. "Parmenides' Fragment B3 Revisited", *Hypnos* 35, 2015, pp. 193-230 *passim*, che affronta di nuovo la *vexata quaestio* circa la collocazione del frammento parmenideo nella sezione della *δόξα*, basandosi anche sulla testimonianza di Proclo giustamente scartata da Diels-Kranz e sulla complicata testimonianza teofrastea in 28A46 (*De sensu* 1ss), anche perché la sezione dell'*ἀλήθεια* non è priva di riferimenti elenchici contro quanto 'sistematicamente' si esporrà nella seconda sezione, per la quale bastava invece la sola esposizione perché già confutata nell'altra, come si accenna esplicitamente in B8,1-2 con l'esclusione definitiva dell'altra via dimostrata erronea.

‘viaggiare’ (molto tardivamente) come una sorta di ‘logo’ distintivo del concetto fondamentale del suo autore, obliandone o tralasciandone le coordinate compositive. Potrebbe anche essere stato posizionato dopo B6 per concludere il ragionamento in contrasto di quanto è falsamente *ritenuto* (νενομίσται) circa l’identico dagli uomini (B6,6-7). Ciò davvero è imprescindibile per un eventuale tentativo di ricostruzione della sequenza dei frammenti, ma non tanto per l’analisi ermeneutica del frammento in esame. La collocazione del frammento operata dal Diels è molto plausibile, se non addirittura l’unica accettabile⁹, anche perché il frammento dovrebbe precedere proprio B8 e con ogni probabilità anche B6, visto che in questo si considera la tematica del λέγειν che in qualche modo appare subordinata al νοεῖν o circostanziata a partire da questo. Ancora più incisivamente tale tematica non compare nelle fonti concernenti B3, nel quale si accenna esplicitamente all’identità (τὸ αὐτό), che dovrebbe essere richiamata negativamente e in senso opposto invece in B6,6 secondo la distorsione insipiente e allucinata dei mortali. A questo punto sembrerebbe ancora più economicamente pertinente B4 che contestualmente al terzo si occupa solo di configurare il νοεῖν o chiarirlo adeguatamente all’interno dell’essere e della sua ἀλήθεια.

Come si anticipa in B2, si evince che la conoscenza della verità si svolgerà nel percorrere la via “che è”¹⁰, occorre garantire prima il suo (unico *logico*) νοεῖν (inclusivo

⁹ Per quanto riguarda l’opera di Diels-Kranz circa la sistemazione del poema parmenideo, benché forse migliorabile, è molto plausibile e decisiva, se non del tutto sufficiente, il criterio del ‘contenuto’ concettuale con la preferenza accordata a Simplicio, che comunque si mostra relativamente obiettivo nonché filologicamente attento e attendibile nonostante la sua formazione neoplatonica (subordinando Sesto Empirico di ascendenza prevalentemente stoica in proposito). Per tanto la suddetta sistemazione può considerarsi ormai ‘canonica’ in modo che non si può non concordare in linea di principio espresso nei seguenti termini (depurato però dell’eccessivo scetticismo): “It is impossible to know (except in one case) what place in the Poem each of these quotations should occupy. Since the first attempts at reconstruction, they have been arranged in accordance with the conceptual content of each “fragment”, cf. Cordero, 2004, p. 16. Si rammenti che l’autore citato per primo ha composto una ricognizione sulla storia della ricostruzione testuale di quanto pervenuto di Parmenide - cf. Cordero, Néstor-Luis. “L’histoire du texte de Parménide”, *Études sur Parménide*, P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), p. 3-24.

¹⁰ Non si può accettare la tesi di una continuità immediata tra la fine di B2 e B3, che si fonda su una sinonimia tra νοεῖν e γινώσκειν (B2,7) individuata da Fritz (cf. in particolare Von Fritz, Kurt. “Nóος and νοεῖν in the Homeric Poems”, *Classical Philology* 38, 1974, 45, 50 nota 93, 52) e sviluppata con variazioni più o meno rilevanti da diversi autori: cf. ad es. Schwabl, H. “Die Forschungsbericht. Parmenides. 1. Bericht: 1939-1955”, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 9, 1956, pp. 137s; Kahn, Charles H. *Gnomon* 40, 1968, p. 126 rec. a L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* (Princeton: Princeton University Press 1965); Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the in the Fragments* (New Haven: London 1970), pp. 68-70; Heitsch, Ernst. *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Äquivokation*, Wiesbaden 1970, pp. 17s e *Parmenides. Die Fragmente. Griechisch – deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von (...)* (Artemis Verlag: München – Zürich 1991), pp. 99ss; Bormann, Karl. *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (Hamburg: Meiner Verlag 1971), pp. 70s; Wiesner, Jürgen. *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6* (Berlin – New York: Walter De Gruyter 1996), pp. 25-33; Gadamer, Hans-Georg. “Parmenides oder das Diesseits des Seins”, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Griechische Philosophie III. Platon im Dialog (Tübingen: J.C.B. Mohr - Paul Siebeck) 1991 [1988], p. 17) – a tal riguardo ci si limita a citare: Calogero, Guido. *Studi*

del conoscere, poiché l'inconoscibile non è nemmeno pensabile) e quindi proseguire con l'accertarsi circa il "dire" (λέγειν)¹¹ l'unico νοεῖν concernente questa sola via, di cui lo stesso μῦθος (B2,1) dell'esposizione della dea rappresenta il paradigma assoluto e memorabile. Questa sequenza argomentativa sembra rispondere anche a quella confutativa gorgiana: essere, pensare/conoscere, dire/comunicare (MXG 279a10-980b21). Ma anche il λέγειν non può non essere profondamente inserito in questa connessione di pensare-essere, che, oltre a complicare la situazione, non può non essere

sull'*eleatismo* (Firenze: La nuova Italia 1977) [1932], pp. 22-24, il quale addirittura annette testualmente l'ultimo verso tronco di B2 a B3 ritenendolo un unico verso e attribuisce a Parmenide di essersi focalizzato ad assolutizzare l'affermativo logico "è" a mo' di "ipostatizzazione" - e poco importa la specificazione non proprio lucida che tale ipostatizzazione "non è tanto un punto di partenza per salire all'affermazione dell'essere ontologico quanto il campo della stessa realizzazione di quest'ultimo [...]" (magari è plausibile scorgere in senso diametralmente opposto la parabola del percorso che avrebbe compiuto l'eleate e cioè di una 'de-ipostatizzazione' dell'essere teologico, anche perché l'essere ontologico è già per antonomasia colto realizzato anzi come l'unico vero realizzato o ancor meglio meramente *reale*); vedi anche Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*, Vol. I (London: Routledge and Paul 1979), pp. 165s; Coxon, Allan H. *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (Assen – Maastricht, The Netherlands; Wolfboro, NH: Van Gorcum 1986), p. 177. Sembra inobiettabile comunque che B3 concluda una ripresa della via aletica dopo la trattazione della (non-)via concernente il non essere iniziata in B2,5, come la particella γάρ indurrebbe a ritenere, esattamente in direzione opposta a quella che si scorge in B8,24 con la particella dalla *nuance* avversativa δ'(ε) che segue immediatamente una precedente discussione di ciò che *non* può essere l'essere. Al di là di alcuni interessanti spunti e di diverse notizie istruttive che si trovano in Marcinkowska-Rosół, 2010, 61-74, riconfermando sulla base di una plausibile similitudine semantico-teoretica con il contenuto espresso in B2,7-8 una versione piuttosto unanime, ma non veramente esplicativa, si conclude a p. 74 nel seguente modo: "Daraus folgt, dass Parmenides seine in B2,7-8 enthaltene These weiterentwickelt hat, indem er sie auf das Denken und Sprechen zu beziehen versuchte, was sicherlich ohne detaillierte Argumentation nicht überzeugend durchgeführt werden konnte." (forse questo è l'intento del lavoro deducibile dal titolo). A parte la difficoltà di concepire il senso di "detaillierte Argumentation" per il contesto parmenideo, il rapporto di pensare e dire non emerge come il vero punto che ha animato la ricerca dell'eleate. Inoltre B3 è concepito non tanto per *fondare* B2, ma per 'circoscrivere' più precisamente, verrebbe da dire, il νοεῖν nel suo fondamentale rapporto con l'εἶναι, altrimenti il νοεῖν medesimo non sarebbe assolutamente possibile. In B3 il νοεῖν non si connette propriamente con l'aspetto epistemologico che è una conseguenza del rapporto stesso, come anche implicitamente attestano i documenti dossografici specialmente quelli plotiniani, nei quali si assume il detto verso parmenideo dell'identità in un piano non di problematica conoscitiva o concettuale (antropica), peculiarità che non si riscontra invece nell'unico parallelo ravvisato in B8,34.

¹¹ È vero che in B2 si trova il polisemico φράζειν, ma contestualmente è difficile assimilarlo semanticamente alla gamma dei *verbi dicendi* impiegati da Parmenide alla stregua di λέγειν, φάσθαι ecc. (cf. in proposito Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou. "φράζω and Its Derivatives in Parmenides.", *Classical Philology* 60 (1965), pp. 261-262, rifacendosi all'annotazione lessicale in Anse de Villosion, Jean-Baptiste-Gaspard d'. *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima* (Venetiis: typis et sumptibus fratrum Coleti 1788), per cui nella poesia arcaica assume il senso di "to point out," "to show," "to indicate with a gesture," "to appoint," "to instruct."). Tuttavia è addirittura ipotizzabile che l'*incipit* mancante di B3 potrebbe essere rimpiazzato almeno metricamente da quello di B6,1 (χρή τὸ λέγειν), ma allora sarebbe più plausibile, anche in continuità con il succitato verbo di B2, che si fosse trattato proprio del verbo φράζειν, come ad es. χρή φράζειν o semplicemente la ripetizione del sintagma τοῖ φράζω. Questa ipotesi contrasterebbe con la sintassi che assegna alla proposizione la valenza di principale, ma che invece forse sarebbe stata introdotta in forma subordinata con una particella quale l'usatissimo ὅς. La tesi più plausibile consiste nell'intuire particelle di collegamento retorico per una qualche sequenzialità contestuale simile a αὐτὰρ ἐπεὶ, come si può ricavare da B8,10. Ciò che va assolutamente respinto è ritenere che questo elemento mancante abbia potuto alterare in qualche modo la bontà filologica del testo, poiché le forme dossografiche non permettono di sospettarlo. Del resto la citazione risulta perfettamente funzionante anche nei nuovi contesti delle fonti senza dover essere modificata.

omologabile al binomio per la stessa ragione di identità in modo da renderne il paradigma non più appunto in forma di binomio ma di trinomio, tema che comunque può essere affrontato eventualmente una volta risolta la questione dell'identità del binomio, premettendo del resto che una formula contenente il sintagma τὸ αὐτό o consimili non si trova mai esplicitamente per il trinomio, ovvero con l'aggiunta di λέγειν. Nemmeno risulta molto praticabile o proficuo basare la comprensione più testuale del concetto di Parmenide su un tentativo di individuazione contestualizzata della tesi da lui contestata, poiché il discorso dialettico o polemico è universale e universalizzabile ovviamente su un crinale epistemico specifico o tecnico corrispondente alla dottrina inattendibile delle "opinioni mortali" (B8,51) per il motivo di una ontologia enantiologica formulata decettivamente sullo schema di δύο γνῶμαι 'nominalisticamente' e indicate come μορφαί, con un' 'onomastica' speciosa che mostra l'inconsistenza epistemica e quindi noetico-ontologica per l'insinuazione di una non necessaria (ovvero realmente impossibile).¹² Indubbiamente la struttura anche letteraria (poetica) dei frammenti è articolata secondo una propensione zetetica, di inchiesta sulla verità, anzi è la premessa iniziale del proemio circa la *via* indicata dalla dea e l'avvio della sua presentazione in B2. Questa metodologia ricorre anche a istanze e dimostrazione contraddittorie e paradossali, ma la tesi è sostanzialmente assertiva e definitoria da cui scaturisce un insieme di proposizioni appunto non aletiche, che vanno evitate soprattutto perché in completo contrasto con il discorso sulla verità (8B,50) e manifestano solo la βροτῶν γνώμη (8B,61), ovvero quella impostazione (pseudo)cognitiva non rispondente non solo all'identità (più che identificazione) dell'essere con l'essere semplicemente ma anche e *identicamente* con il pensare.¹³ Inoltre, è da mettere in risalto una carenza ermeneutica dovuta al fatto che non

¹² L'inizio del discorso doxastico (B8,53ss) non può che riferirsi a una condizione universale del *presunto* sapere umano (almeno che non si congetturi un qualche significato metaforico o 'retorico' nascosto nel termine βροτοί con cui si allude a un preciso gruppo filosofico o a qualche sostenitore della dottrina doxastica ritenuto assurdo a emblema generale – prospettiva non molto significativa oltre che poco attendibile). Tuttavia, Parmenide non è interessato tanto a discutere una proposta particolare o a una teoria specifica, ma piuttosto le generiche conseguenze estreme 'sistematiche', il κόσμος ἀπεταλός (B8,52) derivanti da una arbitraria rappresentazione degli *opposti* (τὰντία – B8,55), come una bipolarizzazione dicotomica che rimane stabile e non si muove nei reciproci estremi. Questo schema dicotomizzante rigido rievoca piuttosto la costruzione pitagorica, da cui Parmenide certamente prende le sue prime mosse filosofiche (non in modo esclusivo) ma poi le rigetta, non le 'divinizza' o peggio le dogmatizza come invece si afferma in Lebedev, Andrei V. "Parmenides, ANHP ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ. Monistic Idealism (Mentalism) in Archaic Greek Metaphysics." *Indo-European Linguistics and Classical Philology* (Proceedings of the 21st Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky), 21 (2017), pp. 495-536, e specialmente che la sfera dell'essere sia da identificare con la divina *Sphairos* in senso teologico, al pari della concezione di Senofane ed Empedocle, e sarebbe concepita da Parmenide come il puro *Nous* (Mind), identificazione esplicita proprio in B3 che si sta esaminando, dimenticando magari proprio B8,34.

¹³ Non si tratta di indagini di alcune condizioni o una teorizzazione a partire da un fenomeno empirico simile a quello della scienza fisica moderna, ma esattamente l'opposto, per cui sembra alquanto inconcludente o insufficiente la seguente: "Rather than provide unconditional assertions about τὸ ἐόν, I will argue, the fragments explore the conditions of the possibility of inquiry itself, conditions whose

si è nemmeno sospettato che Parmenide possa impiegare il verbo $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ con una qualche polisemia, almeno una bivalenza o una qualche distinzione tra il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ come risultato euristico-zetetico e quello associato all' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, anzi identificato con esso, benché entrambi le prospettive siano concernenti lo stesso contenuto ontico e relativo all'unica medesima verità. Senza una qualche impostazione che si raffronti con un simile sospetto, pare estremamente difficile comprendere la semantica parmenidea circa il lemma $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, imprescindibile per dipanare il senso dell'identità noetico-ontica, dato che la complessità lessicografica di $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ non è chiarita compiutamente o con un intervento peculiare nel poema stesso (molto improbabilmente offuscata o trascurata dossograficamente).¹⁴

Un dato mai rilevato potrebbe sembrare puramente formale o insignificante o addirittura dettato per ragioni metriche: la sequenza dei termini del binomio (confermata anche dalle parafrasi o allusioni procliane). Il sintagma nelle uniche due occorrenze pervenute è stato sempre costruito in modo che $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ preceda $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$. D'altra parte, pare

acceptance poses paradoxes.” (Cherubin, Rose Mathilde. “Λέγειν, Νοεῖν and Τὸ Ἐόν in Parmenides.”, *Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 277-303, p. 277). Del resto una distinzione tra il percorso di ricerca e le sue condizioni non sembra interessare a Parmenide, come se si dovessero assumere innanzitutto una serie di principi costitutivi di una sorta di apparato logico funzionale alla ricerca, poiché tale condizioni ‘logiche’ sono espletate nella ricerca a cui esse sono completamente immanenti, a differenza di come si continua nel saggio: “I do propose that to acknowledge the conditions of inquiry includes recognizing that such an acknowledgment, like the conditions themselves, is made within the framework given us by our θέμις (literally, that which is laid down). Acknowledging the conditions of inquiry also includes recognizing ($\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$) that the possibility of identification and the possibility of meaning appear to depend on contradictions or paradoxes.” (*Ib.*, 303). E ancora la θέμις è davvero “our” e se lo fosse in che senso? Forse nel senso che si è appresa? Infine $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ significa solo o anche davvero “recognizing”?

¹⁴ Sulla semantica e sulla traducibilità di $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ si è discusso molto (cf. una dettagliata presentazione anche per quanto concerne i connessi lemmi $\nu\omicron\omicron\varsigma$ e $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ in Marcinkowska-Rosół 2010, 17-45), soprattutto dopo i rilievi analitici di Kurt von Fritz nella letteratura epica e preplatonica e la catalogazione della gamma semantica di “constatare”, “accorgersi”, “realizzare”, “riconoscere”, rimane comunque insuperato l'avvalersi dell'italiano *pensare* e dei corrispettivi fr. *penser*, sp. *pensar*, ing. *to think*, ted. *denken*, che lo stesso Fritz, oltre a non chiarire contestualmente i rispettivi sostantivi $\nu\omicron\omicron\varsigma$ e $\nu\omicron\eta\mu\alpha$, finisce di adottare nelle sue traduzioni dei frammenti al pari di Bornmann, come è stato notato (Marcinkowska-Rosół 2010, 22 nota 19; 23 nota 23). In effetti, non pare emerso il punto essenziale comportante una distinzione tra il *concepire* dell'intelletto, come ad es. è reperibile anche in B4,1 in cui appunto la dea ingiunge al giovane discendente una simile azione intellettiva: $\lambda\epsilon\tilde{\upsilon}\sigma\sigma\epsilon$ [...] $\nu\omicron\omicron\iota$. Una simile semantica non pare attribuibile all'essere *tout court*, poiché per *essere sé stesso* non necessita di *concepirsi* o di *identificarsi* intellettivamente con il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, in cui inesorabilmente consiste *de facto* come propria prerogativa ineluttabile. L'essere (nella sua identità con il pensare, come sarà logicamente dimostrato) è quanto il $\nu\omicron\omicron\varsigma$ fisiologicamente è chiamato a *guardare*, se questo non si lascia allucinare e così non subisce la sorte di diventare $\pi\lambda\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$ (B6,6). Si tratta quindi di non permettere che il $\nu\omicron\omicron\varsigma$ erri, cioè non funzioni teoreticamente come deve funzionare, con esso non si abdichi alla sua intrinseca operatività intellettiva. Sarebbe una distrazione, un fallimento nella funzione che esso è deputato a svolgere, come il deprecato “attivare un occhio distratto” ($\nu\omicron\mu\tilde{\alpha}\nu$ ἄσκοπον ὄμμα) – B7,4. Sull'interpretazione non concorde degli studiosi relativa a B4,1 a causa del senso da attribuire al dativo nell'accezione di *intellectu* (strumentale) o di *intellectui* (relazionale) ci si limita a citare Calogero 1977, 27 nota in calce 26. Cf. a riguardo Fronterotta 2016, 5, in cui si assume la versione di *intellectui*. La discettazione però è un po' speciosa poiché la differenza è minima se non inesistente: come si può comprendere (guardare) il vero senza l'intelletto e come si può comprendere il vero senza quanto un intelletto comprende di suo se intrinsecamente e ‘fisiologicamente’ funzionante, cioè non distorto o distratto nel suo genuino esercizio? Pertanto i due concetti sono piuttosto complementari, se non addirittura sovrapponibili.

del tutto ovvio che l'inversione dei termini nella sequenza non può assolutamente comportare una variazione semantica o teoretica dell'espressione stessa. Nonostante ciò, la sequenza dovrebbe nascondere magari una sorta di orientamento direzionale 'vettoriale', per così dire, per cui non l'essere è percepito prioritariamente 'adatto' al pensare, ma dovrebbe valere l'esatto opposto¹⁵, nel senso che ad es. non si può ricercare o ricavare il pensare direttamente, senza rintracciarlo nell'essere o ancorarlo anzi osservarlo ancorato e intimamente inerente all'essere, e tanto meno è da considerare che, se non ci fosse per assurdo l'essere, il pensare sarebbe ciò la cui mancanza determinerebbe il μὴ εἶναι, poiché il non essere è tale proprio per il fatto che non 'si adatta' al pensare, in esso nulla del pensare è presente. In tal modo si può prospettare una certa differenza tra il pensare e l'essere, ma che dovrebbe venire limitata solo 'logicamente', poiché la reciproca identità e quindi identificazione non possono registrare un qualche reciproco scarto o *gap* reale. L'esplicitazione di una simile identità sta piuttosto ad assicurare che non si possa ipotizzare nessuna alterità effettiva tra i due poli, poiché la realtà dell'essere, l'unica di per sé possibile, non può assolutamente sussistere, in nessun caso e in nessun modo, senza il pensare, e una simile situazione non dipende dal fatto che qualcuno e/o qualcosa pensi – magari è vero l'opposto, nel senso che qualcuno o qualcosa può pensare proprio perché sussiste quell'identità di pensare-essere, non solo l'identità dell'essere se ciò non implicasse immanentemente e intrinsecamente *ipso facto* l'essenza ('co-identità') noetica.

¹⁵ Si noti che questo movimento percettivo, quasi riflesso inconscio, si trova anche nella formula aristofanea citata da Clemente (*Strom.* VI, 23), sebbene contenente la formula con ἴσον, come se l'uguaglianza vada contratta dal *pensare* rispetto al δρᾶν (analogicamente corrispondente all'εἶναι parmenideo), e non tanto l'opposto. Tuttavia, nell'orizzonte parmenideo si tratta di una determinazione strutturale, perché l'essere non può non essere compiutamente e realmente identico al pensare, e quindi essere pensare in sé stesso. Questa sequenza parmenidea di pensare-essere, per cui il pensare sussiste *irreversibilmente* nella misura in cui sussiste l'essere, sembra che abbia influenzato (anche forse inconsciamente) alcune riflessioni platoniche che però sostituiscono l'univocità inflessibile ontologica parmenidea, equivocando o pregiudicando (non può non stimarsi intenzionalmente) l'essere eleatico con un più indefinito e incompleto *qualcosa* che pare recepire piuttosto l'influsso critico della meontologia gorgiana; al riguardo in modo particolare si ponga attenzione a *Parm.* 132b4-5, testo della quarta aporia sulle idee, in cui si stabilisce che può esistere esclusivamente il νόημα τινός e più precisamente τινός ὄντος lasciando intendere palesemente l'equipollenza semantica di νόημα οὐδενός con νόημα τινός οὐκ ὄντος (cf. argomenti paralleli in *Soph.* 244c-d concernente il nome e non il pensiero; *Theaet.* 188ess. concernente la δόξα; *Resp.* 476e4-477b11 concernente il conoscere nel V libro definito ricco di spunti eleatici). Senza alcuna pretesa di esaustività espositiva, va da sé che quanto inteso con l'infinito νοεῖν da Parmenide che indubbiamente ad esso assegna una connotazione (forse esclusiva) di un che di necessariamente indipendente dall'attività concettuale o razionale umana (o anche implicitamente di entità teologiche di vario tipo) che altrettanto necessariamente invece ne dipende costitutivamente o fisiologicamente, non si ritrova mai in Platone, per cui anche quella sequenza è riformulata e in qualche modo stravolta. Lo confermerebbero poche occorrenze di νοεῖν sostantivato in Platone e tutte concentrate nel *Filebo* che lo presentano accompagnato da altri verbi anch'essi sostantivati della stessa gamma semantica di attitudini psichiche: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνήσθαι καὶ τὰ τούτων αὐτῶν συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς (*Phil.* 11b7-8); τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ δέοντα καὶ ὅσα τούτων ἀδελοφά (*Phil.* 21a14-b1); τῷ τὸν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον ἐλομένῳ (*Phil.* 33b4).

1. Rilievi morfologico-sintattici

Come già accennato, non è proprio plausibile che il ritaglio dossografico di B3, già ermeneuticamente compromesso per le ricontestualizzazioni, abbia potuto alterare la sintassi originaria del frammento in modo che la proposizione potesse perdere una valenza di proposizione autonoma. L'unica ipotesi di obiezione a tale visione è negare la funzione copulativa dell'ἔστιν in favore di una sua ipotetica valenza sostantivata (davvero singolare), come se con esso si fosse voluto significare il primo termine della congiunzione, a motivo dell'originalità inedita della tesi filosofica, quindi da tradurre "[l'] è e [l'] essere". Ne conseguirebbe che l'interpretazione dei due verbi infiniti (voεῖν e εἶναι) come soggetto e il pronome (τὸ αὐτό) come predicato¹⁶ sulla scorta anche di

¹⁶ È quanto suggella Proclo: τὰὐτὸν δ' ἔστιν ἐκεῖ voεῖν τε καὶ εἶναι (*In Parm. VII 1152, 27* ed. Steel), che comunque dovrebbe parafrasare B8,34 e non riferirsi affatto a B3 (cf. a favore di una simile ipotesi Mansfeld, Jaap. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Assen: Van Gorcum 1964), pp. 69, 73, e sp. 79s.), dato che riporta nel contesto B8,35-36a (per questa tesi più probabile cf. Tarán, Leonardo. "Proclus *In Parm. 1152.33* (Cousin) and *Parmenides 28 B 3* (Diels-Kranz).", *Classical Philology* 62, 1967, pp. 194-195, ristampato in Tarán, Leonardo. *Collected Papers (1962-1999)* (Leiden: Brill 2001), pp. 623-624. Si offre così l'interpretazione neoplatonica (probabilmente antica nel suo complesso) di οὐνεκεν ἔστιν νόημα come mera circonlocuzione del lemma εἶναι al fine di introdurre la nozione del movimento di ζωή attribuita alla *realtà intelligibile* henologicamente riletta, come si conclude (*Ib.* 1153, 3-6), e ancora più nitida la seguente rievocazione: τὰὐτὸν ἔστιν τὸ voεῖν καὶ τὸ εἶναι (*Theol. Plat.* 1.66.4), metricamente quasi impraticabile (quindi non riferibile a una trascrizione testuale). Ma non pare completamente peregrino ipotizzare che la prima citazione procliana possa rappresentare un altro verso frammentario del poema parmenideo a sé stante, che ripettesse per la tecnica rapsodico-mnemonica una formula riadattata metricamente (mancherebbe del primo piede) e sintatticamente in un suo contesto originario con l'allusione mediante l'avverbio ἐκεῖ all'ᾠδός autentica (B1,27) o al νόος volto nella direzione corretta (B4,1). Questa interpretazione tradizionale, per quanto unanimemente avvertita insoddisfacente e insufficiente o almeno sospetta, è ancora assunta e sostenuta, come dal già richiamato Fronterotta o ad es. Gadamer, Hans-Georg. "Retractionen zum Lehrgedicht des Parmenides", in: *Varia Variorum*. Festgabe für K. Reinhardt (Munster – Köln: Böhlau Verlag 1952), p. 64; Jaeger, Werner Wilhelm. *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1953), p. 116s; Vlastos, Gregory. *Gnomon* 25, 1953, p. 168 rec. a J. Zafiropoulo, *L'Ecole Eleate. Parmenide – Zenon – Melissos* (Paris: Les Belles Lettres 1950; Montero, Moliner F. "El pensar en la doctrina de Parmenides", *Revista de Filosofia* 17, 1958, pp. 349-362, p. 350; Untersteiner, Mario. *Parmenide. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La nuova Italia 1958), p. 131; Loenen, Johannes, Hubertus Mathias Marie. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* (Assen: Van Gorcum 1959), pp. 33ss; Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (New York: Lancaster Press 1962) [1951], p. 408; Mansfeld 1964, 67; Verdenius, Willem Jacob. *Parmenides. Some Comments on his Poem* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1964) [1942], p. 35; Gigon, Olof. *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* (Basel: Schwabe 1968), p. 252; Kahn, Charles H. "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics* 22, 1969, p. 721; Riezler, Kurt. *Parmenides*, von H.-G. Gadamer (hrsg.) (Frankfurt am Main: Klostermann 1970) [1934], p. 64; Cordero, Néstor-Luis. *Les deux chemins de Parmenide* (Paris: J. Vrin 1984), p. 37 e *Id.* 2004, p. 86; Reinhardt 1985, p. 77; Couloubaritsis, Lambros. *Mythe et philosophie chez Parmenide* (Bruxelles: Ed. Ousia 1986), p. 370; Heitsch, 1991, 17; Reale, Giovanni. Ruggiu, Luigi. *Parmenide. Poema 'Sulla natura'. I frammenti e le testimonianze indirette* (Milano: Bompiani 1991), p. 93; Conche, Marcel. *Parmenide. Le Poeme: Fragments. Texte grec, traduction, presentation et commentaire* (Paris: Presses Universitaires de France 1996), p. 87; Meijer, Piet, A. *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa* (Amsterdam: Classical Monographs 1997), p. 51; Günther, Hans-Christian. "Der Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein", *Studi Italiani di Filologia Classica* 15, 1997, pp. 135-175, p. 168; Thanassas, Panagiotis. *Die erste „zweite*

quanto viene insinuato in B8,34, sarebbe del tutto sviante (sintatticamente se si invertono i termini, ovvero il soggetto viene identificato con il pronome e i predicati gli infiniti, non cambia praticamente nulla). In fin dei conti, non si è mai chiaramente determinato che l'attributo di identità o di autocoincidenza possa essere assegnato originariamente al solo piano ontico – si eviterà di usare gli 'inflazionati' lemmi *(me)ontologico/(me)ontologia* per indicare semplicemente il concetto di εἶναι/ἔόν parmenideo e in tale senso si impiegherà solo *(me)ontico/(me)onticità*, mentre l'altra terminologia si impiegherà quanto il piano di (μὴ)εἶναι/ἔόν è esplicitamente correlato con il λόγος/λέγειν.

Si vorrebbe evidenziare che il piano noetico non sussiste perché *realmente* è stato solo identificato con quello dell'essere, cioè se il pensare si volge (naturalmente, secondo la sua dinamica propria) alla *via che è*, e in tal modo può funzionare e cioè non si disperde o non si realizza affatto nel volgersi all'eterogeneo (insussistente) non essere. Il pensare/pensiero è sì vero o si muove nell'orizzonte della verità solo nella misura in cui coglie l'identità e l'unità assolute della realtà ontica (intera), ma un simile schema è succedaneo e secondario alla verità stessa. D'altra parte, il pensare identico all'essere non dovrebbe essere logicamente compatibile con il concetto di *identità* dei due aspetti o caratteri dell'essere, altrimenti l'essere stesso dovrebbe autoperscriversi come tale e questa categoria dell'autoperscriversi dovrebbe poi far conseguire che il pensare si dovesse identificare con l'essere che è proprio e insieme unico, per quanto sia stato sostenuto (e addirittura poi autodirsi con l'annessa conseguenza duplicata), come se l'essere fosse tale non perché coincide con il pensare, ma perché si debba *ontologicamente* differenziare da questo secondo, visione che pare appartenere all'ipostatizzazione henologica neoplatonica.

L'analisi parmenidea, esclusivamente ontica, almeno nel suo punto di partenza, ma che non poteva non contemplare anche le connesse conseguenze noetiche e quindi logico-semiotiche, pare più sottile e originale, benché inevitabilmente connessa all'allusione o alla messa a punto di comuni presupposizioni morfologico-sintattiche con i riverberi semantico-lessicali che doxasticamente inficiano o rischiano di inficiare l'autentico intendimento della verità dell'essere, *intendimento* che non può prescindere

Fahrt: *Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München: Wilhelm Fink Verlag 1997), p. 83; Sedley, David. "Parmenides and Melissus", in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1999), p. 120 e nota 9; Scuto, Giuseppe. *Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken* (Sankt Augustin: Academia Verlag 2005), p. 30. Certamente una simile parafrasi "Denken ist, und Sein ist, und dasselbe ist beides" (cf. Friedländer, Paul. *Plato*, Bd. I (Berlin: Walter de Gruyter 1954), p. 386s e nota 7) non aggiunge nulla, anzi peggiora a livello sintattico-grammaticale. Inoltre rimane poco chiaro parlare di questa costruzione della proposizione come di una "prima facie, or natural meaning" (cf. Giancola, D. M. "Toward a Radical Reinterpretation of Parmenides' B3", *Journal of Philosophical Research* 26, 2001, pp. 635-653, p. 636 e *passim*) e non si capisce dove si debba ricercare una *seconda facie* che si dovrebbe supporre poi la decisiva, o in cosa consista un implicito *in-natural meaning*.

dalla stima che l'essere sia *la stessa realtà* del pensare o relegare tale stima in un piano di ulteriore determinazione o peggio accessoria. Tuttavia, il punto di partenza dell'eleate non può ritenersi basato su una delucidazione lessicale né su una formalistico-concettuale, come la polisemia del verbo 'essere' nel modo in cui ad es. è offerta da Aristotele nel IV libro della *Metafisica* o la trattazione dialettica di un'idea come si può attingere sull'uno nel *Parmenide* platonico¹⁷, o addirittura dalla riflessione su una sua sinonimia lessicale con il verbo *πέλειν* presente nella lingua greca¹⁸, ma da una operazione logico-elenchica

¹⁷ Non si può essere pienamente d'accordo con la seguente conclusione: "[...] while Greek uses of *einai* may be partitioned into syntactically complete and incomplete (noted by Aristotle and perhaps at *Sophist* 255cd) the distinction [*sc.* into predicative, existential or identity uses] was neither clear-cut nor perceived as philosophically important." (Brown, Lesley. "The Verb 'To Be' in Greek Philosophy: Some Remarks." In *Language. Companions to Ancient Thought. Vol. 3*, edited by Everson, Stephen (Cambridge: Cambridge University Press 1994), pp. 212-236). Poco importa anche il cosiddetto "definitional use" del parmenideo *ἔστιν* perché tale uso "implies both the absolute and the veridical sense of "is." This account will permit us to overcome some central difficulties inherent in other predicative interpretations of Parmenides' "is," such as those proposed by Alexander Mourelatos, Richard Ketchum, and Patricia Curd." (Bredlow, L. Andrés. "Parmenides and the Grammar of Being." *Classical Philology* 106, 2012, pp. 283-298, p. 283). Non si può asserire che tali distinzioni non sussistano e non abbiano influenzato la riflessione filosofica, addirittura a livello fonetico, come ogni grammatica della lingua greca antica attesta, e che di conseguenza si siano prodotte simili distinzioni (predicativa ed esistenziale o almeno della possibilità e quant'altro del genere), per quanto il greco risulti l'unica lingua di ogni tempo che riservi una differenza fonetica del suddetto lemma con un preciso riflesso anche nella sua semantica. Su questo tema in modo del tutto generale dal punto di vista linguistico il saggio più completo e forse l'unico veramente pertinente è: Hjelmslev, Louis. "Le verbe et la phrase nominale", *Essais Linguistiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1959, pp. 175-200, in cui si assegna una prerogativa esclusiva all'essere di rappresentare "l'idée verbale all'état pure" rievocando la definizione altrettanto esclusiva "*verbe substantif*" (p. 175). Ma non è questa la valutazione sottesa nei frammenti parmenidei.

¹⁸ Non risulta alcuna attenzione a questo fenomeno linguistico nel poema, e questo è il segno che Parmenide, pur conoscendo la morfologia, la sintassi e la grammatica della sua lingua, non compie un'operazione metalinguistica di questo genere, ma una puramente teoretica che ovviamente provoca conseguenze sul piano semiotico. Cf. comunque: Mason, Richard. "Parmenides and Language.", *Ancient Philosophy* 8, 1988, pp. 149-166 e soprattutto Bernabé, Alberto. "Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua", *Revista Española de Lingüística* 28, 1998, pp. 307-331, in modo particolare il cap. IX dedicato a Parmenide pp. 320-325. Non si può essere sostanzialmente concorde con una simile premessa: "si leemos los fragmentos del eleata observamos que su teoría filosófica está basada primordialmente en principios lingüísticos o, al menos, lingüísticamente formalizables. Su punto de partida es una reflexión lingüística, aunque llegue más allá. [...] Desglosemos, pues, los principios lingüísticos sobre los que [el sistema filosófico de Parménides] se basa" (*Ib.*, 320). Il movimento teoretico dell'eleate è diametralmente opposto e se proprio si deve intendere una "linguistica" parmenidea questa non può che essere una *δόξα* a sé stante o parte delle *δόξαι* dei mortali, anche perché l' "archillessema" come Bernabé chiama il termine "essere" di Parmenide è assiomatico noeticamente secondo il modello delle due "vie da pensare", ovvero l'unica epistemicamente percorribile (B2) e non assolutamente arbitraria. Tale principio non è derivato dal senso semantico del lessema 'archico' in sede linguistica o 'etimologica' ma dalla sola realtà secondo i vincoli imposti dalla *Μοῖρα* a cui nessun *ὄνομα* dei mortali è conforme, nemmeno il mero *εἶναι* semanticamente o grammaticalmente inteso (B8,38-40), tanto è vero che in tal senso si presta acriticamente e aproblematicamente a essere negato. Non si tratta di operare su un'ambiguità o qualche deficienza linguistica ma sull'assoluta irriducibilità della verità al dire antropicamente arbitrario, nemmeno per il fatto che la proposizione *ἔστι γὰρ εἶναι* di B6,1 "no sería más que una tautología" (*Ibidem*) - una semplice tautologia come questa sarebbe un non-senso o fuori discussione *a partire dalla riflessione linguistica* grammaticale o semantica o quant'altro, ma questa stessa tautologia è l'unica pronunciabile (e pensabile o concettualmente percorribile) in un contesto teoretico-filosofico o zetetico intorno alla verità, quindi non in forza della disposizione linguistica, della glossa, ma in forza del pronunciamento del vero. Ciò non vuol dire scartare assurdamente il mezzo linguistico *tout court* ma prendere le distanze critiche rispetto all'*ὄνομάζειν* convenzionale (semanticamente fittizio) o puramente 'nominalistico' (B8,53), da o con cui non si può ascoltare

rigorosa, l'unica metodologia, ontologicamente valida, che permetta di sottrarsi a congiungere surrettiziamente con una proposizione fallace l'è e il *non è*, che per definizione non può ospitare alcuna forma di *voẽtv* vero e proprio o onticamente orientato in sé. Sembra comunque strano e poco intelligente analizzare la presunta polisemia di *ẽivai* e non presumere nemmeno una qualche polisemia per il verbo *voẽtv*, limitandosi per il secondo a tentativi puramente ermeneutici su come poterlo intenderlo più oggettivamente o semplicemente renderlo nelle lingue moderne con i vari parallelismi reperibili nella varia letteratura arcaica.

Sembra ancora più strano che analizzare i due verbi come se non fossero intrinsecamente e reciprocamente interrelati in un *unicum*, non può portare a nessuna comprensione autentica e oggettiva per Parmenide che sottende la loro identità reciprocamente coincidente, altrimenti non solo l'essere ma nemmeno il pensare resterebbero ineluttabilmente *non identificabili* e *non identificati* ma semplicemente confusi con il loro vuoto opposto e irrimediabilmente preclusi alla loro vera episteme o gnosi. La critica generale di Parmenide, che lo porta alla tesi della verità (universale e fondata) emerge per il fatto che dell'essere non si possa non predicare in modo esclusivo la sua identità perfettamente omogenea e quindi l'unità assoluta, in tutto eguale a sé stessa, alla cui difesa si possono addurre i *σήματα* fondamentalmente imperniati su quello principale e immanentemente necessario consistente nella predicazione dell'essere identico a sé stesso, come si esplicita in B8,29-30a. Questo verso è l'unico pervenuto che declina in tutte le forme espressive, per così dire, la nozione dell'identità ontica con ripetizioni lessicali insistenti, quasi a rendere anche terminologicamente rappresentata l'*insistenza* di permanenza dell'essere identico a sé stesso, ovvero immutabilmente e inamovibilmente del tutto omogeneo a sé stesso.¹⁹ Questa condizione ontica in tale contesto non è riferita minimamente a qualche dimensione noetica nell'essere stesso, se non a monte nel senso che è un elemento dello svolgimento del percorso della via attendibile indicata dalla dea (B2,3), come enfatizzato dai verbi di tipo *statico* e *stativo* in esso impiegati e rafforzato concettualmente dall'aggettivo *ẽμπεδον*. La saldezza ferma e immota di una permanenza ipsistica immutabile sembra non potere sintonizzarsi con nessuna cinetica nemmeno di tipo concettuale. In altri termini è lecito, anzi necessario conferire (noeticamente) l'έστí al solo *ẽivai*, conferirlo (onticamente, non propriamente

πιστὸν λόγον νέ νόημα ἀμφίς ἀληθείης (B8,50), che va recuperare non perché da formalizzare ma perché radicalmente oscurati dagli *ἄκριτα φῶλα* (B6,5), istitutori di inaffidabili *δόξας βροτείας* (B8,51) e seguaci del *πολύπειρον ἔθος* con le sue vuote conseguenze sensoriali e concernenti non il *λόγος* ma, in ultima analisi, solo la *γλῶσσα* (B7,3-7).

¹⁹ Si noti in B8,29-30a la ripetizione di *ταῦτόν* con *ἐν ταῦτῳ* e *καθ'ἑαυτό* (con la variante sintattica di pronomi personale riflessivo) e l'avverbio *αὔθι* che rinvia semanticamente a *ἐν ταῦτῳ*.

nella sua funzione sintattica di copula) ad altro, ad es. il divenire, significa operare una scissione indebita all'interno dell'essenza stessa dell'ἐόν in relazione alla sua indistinta e indistinguibile identità (come si ingiunge a evitare in B4,2) o violarla illecitamente e in senso più intellettuale abbandonare o disattivare il νοεῖν che risulta semplicemente ineffettuabile o fallacemente alienato se non concepisce, rispecchia concettualmente quel conferimento di assoluta identità. Tuttavia, tale conferimento noetico non pare esaustivo o completamente rispondente alla dottrina parmenidea, poiché esso è giustificabile se il νοεῖν inerisce *effettivamente* a una simile forma di identità assolutamente 'tautologica', quasi una nominale ripetizione dello stesso lemma (essere), con le dovute differenze logico-semantiche, divenendone l'orditura intrinseca stessa, una tautologia che riserva in sé un'articolazione strutturale, in cui i termini tautologici contenuti nella suddetta identità presentano una qualche asimmetria ma non tale da permettere una reale distinzione e tanto meno separatezza. Altrimenti il piano esclusivamente ontico dovrebbe equivalere all'identità che anche si otterrebbe parimenti e in *identica modalità* meonticamente, nel senso che 'il non essere è identico al non essere', come Gorgia pone in discussione²⁰, un'identità impropria e soprattutto non rispondente all'identità noetica indispensabile per l'autenticità tautologica e quindi totalmente scorretta e surrettizia rispetto alla veridica manifestazione 'logica' con il mezzo linguistico, anche perché l'identità ontica è unica e inequivoca a differenza della presunta meontica che non può non essere palintropica e quindi *avulsa dal pensare* in sé stesso. Infatti, non è ammissibile che l'ipotetica identità meontica sia oggetto del pensare o comunque vi sia confacente, nonostante che in questo caso l'identico dovrebbe valere palintropicamente anche come il non identico (il non identico è uguale al non identico), e così l'identità non è categorizzabile in modo assoluto e aletico (B6,6-7), anzi rimarrebbe un errore confuso che *non dice* nulla di plausibile e

²⁰ Il testo gorgiano in MXG non contiene mai il lemma νοεῖν in nessuna sua flessione morfologica e tanto meno i connessi νόος (νοῦς) e νόημα (si riscontrano solo tre volte ἐννοεῖν in MXG 980b3.5.9, altre tre volte διανοεῖν in MXG 980a15.17.b7, altre tre volte infine προνοεῖν in MXG 980a9.10.14). Si glissa proprio sull'assioma del parmenideo B3, poiché l'identità ontica se non è 'fissata' come uguaglianza assoluta di νοεῖν e quindi nel segno di esclusiva conseguente noeticità in modo che l'essere può vantare la prerogativa noetica unica che lo delimita realmente e così lo sottrae da ogni effettiva confusione 'identitaria' con l'irreale meontico, non può corrispondere a un discorso di verità. Infatti, la mera nozione di identità sottesa a "l'essere è" o "l'essere è (può) essere" se non coincidesse *tout court* con il νοεῖν, e venisse di conseguenze universalizzata a un mero qualcosa, non potrebbe che ingenerare le aporie gorgiane (cf. l'equazione 'formalistica' che recita: "se infatti il non essere è il non essere, il non essere non sarebbe meno dell'essente" [εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἄν ἦτρον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος] MXG 979a4-5), l'*impasse* sarebbe praticamente inevitabile. Ma il νοεῖν ugualmente inscritto nell'εἶναι impedisce logicamente (e quindi realmente) una simile equazione poiché l'essere non può essere annoverato in un τὶ qualsiasi, non può essere contato nel novero di una infinita e indefinita simbolizzazione dell'identità, come se si trattasse un di un generico A=A, in cui eleaticamente non si può rintracciare il νοεῖν ma solo erranze kenotiche da esso. Ciò che è *di meno* nella asserzione o dimostrazione gorgiana è l'estrapolazione e lo svuotamento del νοεῖν, anzi non contiene affatto il νοεῖν, almeno nell'identità in cui lo ha prospettato Parmenide.

che quindi *dice* assurdamente il nulla stesso a ogni livello ad eccezione del loro costituire le presunzioni umane o aporie arbitrarie volutamente sganciate dall'unica vera identità.

L'identico è garantito come vero solo con l'autoidentità ('architautologia') dell'essere, una sorta di 'tautonticità', che pertanto deve essere *ipso facto* inclusivo del $\text{vo\v{e}\i v}$ nell'unico modo possibile assegnabile al $\text{vo\v{e}\i v}$ stesso, appunto almeno in forma fondamentale, per cui tale tautologia ontica contragga in sé l'unico pensare e l'unico pensabile, nel senso di una sorta di 'tautonoeticonticità' (*sit venia verbo*). Senza l'assoluto equivalere del $\text{vo\v{e}\i v}$ all' $\text{\v{e}\i v\alpha\iota}$, non può sussistere assurdamente alcun autentico $\text{vo\v{e}\i v}$, ma paradossalmente una tale condizione di impossibilità si riproduce tale e quale se si invertono i termini della correlazione, se cioè l' $\text{\v{e}\i v\alpha\iota}$ *indistintamente* non si reputi equivalente al correlato $\text{vo\v{e}\i v}$, ineluttabilmente da sempre correlati anzi l'uno nell'altro fino a essere compiutamente e assolutamente coincidenti. Non si tratta però di far convergere due elementi o due strutture a sé stanti per una sorta di completamento reciprocamente integrativo, ma di una convergenza di una stessa realtà, l'unica stessa realtà, che nell'essere è pensare in sé stesso e per sé stesso, altrimenti non nessun pensare può sussistere ma nemmeno nessun essere può sussistere, il che è anche una contraddizione in termini che va a confortare l'identità noetico-ontica di cui si sta logicamente argomentando, nel senso che nell'incontrare l'essere nella sua verità si incontra necessariamente il pensare.

Se ne dovrebbe dedurre l'unica distinzione realmente ammissibile in sede parmenidea, non all'interno dell'identità di pensare-essere, che non può rimanere salda nel più totale monismo, nonostante tutto, ma all'interno del regime noetico: il $\text{vo\v{e}\i v}$ identicamente inerente all' $\text{\v{e}\i v\alpha\iota}$ non pare del tutto assimilabile al $\text{vo\v{e}\i v}$ conseguibile, forse più precisamente solo $\text{\nu\omicron\eta\mu\alpha}$, con il $\text{\nu\omicron\omicron\varsigma}$ presente in ogni $\text{\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma}$ (B16,1-2) nella sua versione o traduzione epistemico-metodologica, anche se una simile distinzione non è stata mai per nulla avvertita a nessun livello né di dossografia né di analisi critica. Infatti, va ribadita la posizione fondamentale e inconfondibile parmenidea che una qualche non identità dell'essere o una qualche identità del non essere (B6,6-7) rappresentano i punti critici che impongono a Parmenide di focalizzare in che senso l'identico *non solo* deve essere pensato *in verità* (ovviamente con un pensiero coerente e conseguente), *ma anche* come l'identico *deve essere 'pensato integralmente'*, altrimenti resterebbe meontologicamente inaccessibile o infondato, imponendo che questo dovere essere dell'identico ontico non è ascrivibile soltanto all'identità che l' $\text{\v{e}\i v\alpha\iota}$ contrae con sé stesso, senza che tale identico ontico debba intendersi simultaneamente e inalterabilmente come pensare. L'autenticità assoluta dell'essere non può non comportare il pensare che è suo in quanto il pensare è tale solo se assolutamente, *indifferentemente* 'coestensivo' con

l'essere, proprio perché implicato totalmente e henologicamente in questa unica e inalterabile identità; tant'è che nulla di impensabile può contaminare o compromettere l'essere nella sua verità, a prescindere dal guardare noologico di Parmenide o di chiunque altro dotato di facoltà noematica (se non alienata o vulnerata con l'ὄνομαζεν doxastico-meontologico). Se ne arguisce che il pensiero assume sì sicuramente una specularità di trasparenza assoluta dell'identità dell'essere e non altro in base al contatto noetico-gnoseologico con l'unico autentico identico, l'essere, che in tal modo è pensabile e quindi in tal modo è da pensare (in conformità all'inconfutabile dottrina della dea), ma una simile schematizzazione non sembra sufficiente a ricoprire l'intero arco semantico del τὸ αὐτὸ parmenideo o della sua intera estensione tematica. Anche se il punto di partenza parmenideo è inequivocabilmente ontico, proprio per questo esso è immanentemente e imprescindibilmente noetico oltreché logico-semantico. Infatti, il νοεῖν in sé stesso non può essere fallibile e non può non essere euristicamente e gnoseologicamente coglibile e ancor prima realizzato, se si mantiene il νόος nella direzione giusta e non si smarrisce come è avvenuto per i mortali che hanno alienato o reso disfunzionale il proprio νόος per seguire il vietato ἔθος πολύπειρον (B7,3ss) basato sulle percezioni sensoriali ma anche sulla *glossa* alogica e anoetica; ma una simile potenziale fallacia (ormai universalmente determinata) non si può attribuire al 'pensare l'essere' nella sua essenza effettiva se non antropologicamente connotata e compromessa secondo il menzionato quadro di fallacia universale.

2. *Approfondimenti ermeneutici su B3*

L'ipotesi finora mai avanzata che l'espunzione dell'*incipit* del verso di B3 avrebbe provocato (anche in modo meccanico), occasionato o agevolato da un'iniziale incompienza o riadattata trasmissione una operazione tesa ad assegnare alla proposizione una valenza sintatticamente finita di una porzione del testo originariamente mancante proprio del verbo principale, che appunto sarebbe stato trascurato, pare molto suggestiva ma non convincente. La dinamica di tale processo dossografico avrebbe la sua causa principale nel fatto di avere inavvertitamente misconosciuto o pregiudizievolemente oscurato l'inedita o del tutto eccezionale sostantivizzazione di ἐστί. In tale accezione ἐστί(v) indicherebbe uno dei due termini costitutivi dell'identico, ovviamente non per veicolare l'accentuazione di una questione morfologico-grammaticale, ma per circoscrivere il contenuto 'reale' quale oggetto della modulazione noetica. In altri termini, il νοεῖν si modulerebbe rigorosamente solo se si comprende che l'ἐστίν deve attenersi in forma assoluta all'essere, deve registrare l'identico che è contenuto senza alcuna

diversificazione (noematica) tanto nell'ἔστιν quanto nell'εἶναι in modo da sovrapporsi perfettamente e con perfetta corrispondenza. La formula coordinativa sarebbe una qualche *variatio* sintattico-morfologica della formula proposizionale τ' ἐόν ἔμμεναι di B6,1 - probabilmente sarebbe stata usata più volte - per enfatizzare l'associazione non di due entità reciprocamente indistinte e totalmente coincidenti l'una con l'altra, ma la sola stessa entità omogenea e olistica su cui si fonda e che costituisce la verità²¹. Su tale identità ontica si può incontrare e quindi non smarrire anche il *pensare*. In qualche modo si vorrebbe asserire o anticipare il concetto conclusivo contenuto in B8,25 che “essente si accosta a essente” (ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει - forse πελάζει si vuole anche suggestivo di qualche implicita eco etimologica e allitterante con πέλειν).²² Questa valutazione piuttosto ‘grammaticale’ non è negata o negabile ed è solo presupposta e non già riflessa in B3 che ne illustra la conseguenza ulteriore o la condizione imprescindibile precisata a motivo anche del noetico, nel senso che la sentenza di B3 sarebbe superflua se si volesse intendere solo una tale identità ontica.

La suddetta interpretazione di B3 da ritenersi implicita nel verso darebbe in effetti una costruzione particolarmente sopraffine, troppo sofisticata (sarebbe stato quasi cogente un τό davanti a ἔστιν) benché in qualche modo strategica, oltre al fatto che necessiterebbe di sottintendere un secondo ἔστιν ellittico o un verbo principale per il senso sintattico compiuto. Inoltre, non pare che la questione sia direttamente di congiungere apofanticamente un'identità ontica per fondarla, ma di persuadere a evitare la sua illogica e *impensabile* scissione (B4,2). Sembra poi eccessivo imputare a Clemente²³ e ancor più a Plotino una simile operazione che intaccasse incisivamente la

²¹ Si consideri la sensata sinossi di B3 con B6,1 e anche più pregnantemente con B8,34(-36), come si accenna in Cordero 2004, 8.

²² La traduzione potrebbe formularsi nel seguente modo: “<devi (*oppure* è da)> pensare l'identico infatti: [l'] è e [l'] essere”, nel senso che occorre congiungere teoreticamente l' “è” al solo “essere”, per non distogliere il pensare dal vero identico ontico e quindi dal medesimo vero pensare, che di quella identità è il riflesso nella propria identità cogitativa. Poco o nulla cambierebbe con l'aggravante della non attestazione e contestuale implausibilità di τὸ αὐτό come aggettivo se si traducesse: “[è necessario che sia:] è ed essere infatti lo stesso pensare”. Certo, anche metricamente εὐρήσει in B8,25 sembrerebbe pertinente (troverai di pensare lo stesso /o lo stesso (da) pensare]: è e essere).

²³ L'espunzione del sintagma iniziale di B3 ad opera di Clemente probabilmente riduceva, se non annullava completamente, la distonia semantica e conseguentemente filosofica con l'orizzonte aristofaneo del (satirico) δύναται (forse echeggiante il narrativo δύνασθαι erodoteo) e magari con una delle solite apostrofi dirette all'interlocutore – del resto la particella γὰρ dai frequenti paralleli implica una (quasi sillogistica) asserzione conclusiva indubitabile di quanto precedentemente descritto. Se infatti il voεῖν è concepito identico all'εἶναι, ne consegue che il potere del primo comporta immediatamente la propria costituzione ontica, e poiché la funzione attiva si addice al solo voεῖν, come pare unanimemente ammesso, invertendo quasi i termini del come in qualche modo già evidenziato. A questo voεῖν si conferisce facilmente l'onnipotenza (divina o ipostatizzata) del far esistere e quindi *in primis* di far esistere ciò che ha questa qualità in sommo grado, cioè l'essere stesso (divino), anzi il pensare è tale proprio perché può darsi il suo proprio essere o l'essere semplicemente, *può* identificarsi olisticamente con l'essere. Questo potere e quindi la conseguente mera identificabilità tra il pensare e l'essere rappresentano quanto insinuato in B3 e che ha legittimato in qualche modo l'espunzione

bontà filologica della sintassi della sentenza come riportata (forse non avendo compreso la finezza della sentenza, l'avrebbero 'normalizzata'?). Del resto proprio quella congiunzione sintattica con l'ἔστιν, vuoi in forma sostantivata vuoi in funzione copulativa, è il contenuto o la determinazione del νοεῖν, ovvero ciò che è (anche?) *costitutivamente* νοεῖν, ciò in cui è situato *olisticamente* ed *henologicamente* il νοεῖν con intera e indefettibile aderenza. Va pure considerato che il sintagma τε καὶ indurrebbe a prospettare la considerazione di due termini non completamente coincidenti o perfettamente sinonimi, connotati dal senso di un'unica realtà. Del resto una qualche differenziazione morfologica e quindi semantica di ἔστιν copulativo-assertivo e εἶναι nominale-'esistenziale', che è da ritenersi irrilevante ai fini della dottrina parmenidea, non sarebbe sufficiente a inglobare anche il concetto dell'identico automaticamente. Se davvero la dea avesse voluto sentenziare che quando si pensa è si deve sempre e solo pensare lo stesso di quando si pensa *essere*, il lemma ἔστι(v), oltre all'evidenza che εὐν al suo posto sarebbe stato non solo auspicabile ma molto più funzionale e la sua resa morfologica sarebbe stata, a dir poco, comunque ambiguamente ridondante o viceversa, non avrebbe potuto superare soprattutto l'equivocità quasi insormontabile della normale funzione sintattica di copula che conserva inequivocabilmente nell'unico parallelo in B8,24.²⁴ Insomma, sarebbe servito in tale senso una vera e propria delucidazione semantica, che difficilmente sarebbe potuta sfuggire a livello dossografico, poiché l'aporia di fondo non si determina a livello linguistico-morfologico e quant'altro di simile, ovvero cosa intendere per ἔστι quando si pronuncia e spiegarlo come unico luogo in cui doversi concentrare tutta la verità ontica – magari un simile illustrare ne sarebbe una conseguenza.

Da quanto analizzato si può asserire che la prima sezione concernente la verità, a cui molto verosimilmente il frammento in esame pare appartenere (ma non se ne dovrebbero dubitare), dà luogo allo svolgimento di un'operazione esplicativa mirante a contribuire al chiarimento dell'oggetto del νοεῖν e quindi alla definizione della sua

dell'esordio del verso. Ma una simile ipostatizzazione è una versione quasi fisiologicamente consequenziale e funzionale dell'identità proposta nell'originale eleatico, che comunque non pare prevista o impegnata in un simile risvolto ipostatizzante.

²⁴ Sicuramente sarebbe un indizio forte se il sintagma ἔστιν τε καὶ εἶναι avesse una sequenza invertita, ovvero εἶναι τε καὶ ἔστιν, metricamente ineccepibile. La forma εὐν non potrebbe metricamente sostituire ἔστιν. Ipotizzare comunque che B8,34 sia in effetti una proposizione infinitiva per cui l' ἔστι sarebbe da intendere come una forma nominale, sembra pura fantasia e dovrebbe dare una simile traduzione: "nel (per) pensare l'identico: [l'] è e ciò per cui il pensiero è [= l'essere] - infatti non senza l'essere, in cui è espresso - troverai il pensare ...". Tuttavia ciò che è espresso nell'essere potrebbe riferirsi all'identico stesso, l'essere, e non alla sua identificazione con il pensiero. Se anche in B8,24 si fosse inteso ribadire la presunta tesi di B3, avrebbe dovuto significare una sostantivizzazione di ἔστι(v) e per farlo sarebbe dovuto bastare che ad esso fosse stata assegnata la stessa posizione nella sequenza proposizionale, cioè seguire e non antecedere νοεῖν.

validità metodologica e teoretico-epistemica, come B2 in qualche modo allude a mo' di preambolo nell'indicare le due vie di ricerca. In linea con quanto si era già mostrato nell'esposizione preliminare di B2, si intende concludere la trattazione sull'impossibilità ontica della *via che non è*, scartandola per il percorso gnoseologico e quindi noetico (forse in questo senso si sarebbe ulteriormente sviluppato il resto del frammento non pervenuto), in modo da indicare come in quella *che non è*, non si trova affatto il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, non coincide per nulla con questo, e illusoriamente percorrendola non si perviene ad esso ma, al contrario, si rimane del tutto senza di esso. Questo frammento che si interrompe nella presentazione della via meontica, quella che non è nemmeno ipotizzabile nella ricerca della verità, ma che comunque va affrontata, appresa e provata nella sua configurazione doxastica e falsa (B1,31-32), anticipa appunto quale sia la via in cui in effetti non può reperirsi il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ e alla quale, nonostante ciò, è stato appena 'iniziato' il giovane discente della dea (B2,5ss). La sua impossibilità gnoseologica (e questo rilievo non può essere ignorato e cioè il fatto che la suddetta via va 'conosciuta' nella sua effettiva inconoscibilità, cioè va saputo che essa non è conoscibile per il fatto che con essa nulla si dà a conoscere) deve implicare la sua impensabilità oltre alla sua impossibilità ontica o alla sua meonticità assoluta. Pertanto B3 è destinato a delucidare (innanzitutto) la via dell'essere o a concludere una qualche consequenziale illustrazione in proposito, per il cui percorso è necessario il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$. Questo solo percorso si è già mostrato l'unico possibile e quindi l'unico effettivo, perché connesso con la sola via vera, anche se si può rischiare erroneamente di non volgere a tale via il $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ (B7,2), anzi questo è l'universale $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ antropico, addirittura falsamente antropizzato.

Il parallelismo di B3 e di B8,24 ribadirebbe la corrispondenza di $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ con $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ tramite $\tau\epsilon$ $\kappa\omicron\acute{\iota}$, che non può non indicare la mera reciproca coincidenza (più o meno distinta), poiché senza l'essere non si dovrebbe dare affatto il pensare, ma nemmeno dovrebbe valere il contrario: l'essere è tale perché coincide (intrinsecamente) con il pensare, nel senso che in esso è iscritto perfettamente il pensare. In altri termini l'essere non pare potersi 'logicamente fondare' se non come pensare stesso, ovvero nulla di impensabile può mai realmente inerire all'essere e, al contrario, nulla di pensabile può mancare all'essere – in ciò anche lo scarto incolmabile tra la concezione parmenidea e quella genericamente idealistica soprattutto hegeliana, che prevede proprio il pensiero come fondante il suo essere e quindi l'essere, un altro possibile modo di sovrapporre il senso della stessa identità noetico-ontica di ascendenza eleatica in genere. Questo 'logico fondarsi', per sua struttura non determinativo di altro da sé, non può non significare l'inclusione intrinsecamente perfetta del pensare, e non può essere inteso come un atto o implicazione ulteriore di tipo autofondazionale, nel senso che l'essere non sarebbe essere

senza un simile intervento in proprio o coinvolgendo altro che poi in qualche modo lo legittimi. Il pensare che coincide con l'essere non può valere come una qualche operazione ulteriore da parte dell'essere stesso rispetto a sé stesso (persino a livello logico, come se l'essere dovesse dar vita a una logicità 'positiva' al suo essere uguale al pensare) in modo da compiere un che di tetrico che non sia porre solo sé stesso e quindi che tale sé stesso non sia necessariamente anche totalmente pensare. Il motivo di ciò sta nel fatto che l'essere stesso non può prescindere mai e in alcun caso realmente dal pensare, anzi ne condivide pienamente le istanze noetiche, altrimenti l'essere sarebbe ossimoricamente e anoeticamente indistinguibile dal proprio opposto meontico. Il meontico, infatti, è tale proprio perché non ha alcuna pertinenza e quindi coincidenza noetica così come non ne ha alcuna ontica. Non è esaustivo ritenere che la perfetta autocoincidenza dell'essere con sé stesso, nel caso in cui varrebbe solo 'che è' senza che ciò non valga realmente come pensare, renda non solo *intelligibile* ma deve rendere completamente *intelligere* anche l'essere stesso, cioè l'imprescindibile determinazione ontica di questo esclusivo autocoincidere, motiva l'incontro anche con il pensare. L'inferenza dell'intelligibilità dell'essere, quindi della sua piena identificazione con il pensare, dà così *reversibilmente* anche ragione dell'essere stesso dimostrandolo logicamente e al contempo di permanere nella propria correttezza intellettiva.

La reversibilità è però necessariamente asimmetrica tra il risolto noetico dell'essere e l'essere stesso nella sua esclusiva identità con il pensare, l'unica autentica e decisiva identità (forse con qualche analogia con quella noologica descritta in B16,2-3). Ciò che è argomento logico inconcusso e indiscusso e quindi contenuto razionale della pensabilità dell'essere, è ciò che in effetti è preconditionato e predeterminato dal pensare che in sé stesso è assoluta medesimezza con l'essere stesso. Non si può non stimare che questo determinare l'essere come essere o equivalente all'essere secondo le intrinseche declinazioni è già in sé stesso lo stesso pensare nell'unico modo in cui è possibile che il pensiero stesso si articoli fondatamente e quindi si coniughi o declini noematicamente mediante il *vóος*. Il pensiero si istituisce ineluttabilmente, per così dire, proprio perché l'essere non ammette in sé diversità alcuna nemmeno nel riferimento con il pensare. L'essere insomma non può essere eterogeneo con sé stesso non solo in sé stesso o rispetto a un ipotetico proprio esterno, ma anche necessariamente e in ugual misura perché non può non ammettere in sé e totalmente al proprio interno il pensare in quanto tale, però questo non ammettere non può non essere considerato e quindi strutturarsi già ineluttabilmente altrettanto come pensare. L'essere rende possibile il pensiero che lo interpreta secondo la verità dell'essere stesso per il fatto che l'essere si configura o si costituisce come identico a sé, ma questo autocostituirsi ontico dell'essere per l'essere

stesso significa già coincidere con il pensare, ‘contenersi’ o meglio ‘essere necessariamente contenuto’ olisticamente nel pensare, o ancora essere sé stesso per intero perché esso stesso, l’essere, è il pensare stesso per intero. L’essere contrae in sé stesso il pensare stesso e in tal modo fonda necessariamente l’unica pensabilità possibile e di necessaria conseguenza anche l’unica correlativa formulazione noematica mediante la funzione intellettuale-cognitiva del *pensare* insito nel νόος (umano) (B4,1; B8,34; B16,2.4). Ma antropicamente si può sviare da questa necessità, anzi si è convenzionalmente sviato da essa, se il νόος insegue altre identità e/o non identità che includono doxasticamente ciò che non è mai solo identico a sé stesso, ovvero il non essere, svuotandosi proprio del νοεῖν/νόημα, istituendo identità illegittime e polintropicamente dicotomiche dando piena soddisfazione all’assenza di espediente [ἀμηνανίη] insito nei petti [στήθεσιν] dei βροτοί (B6,4-5). Non pare che sia l’intelligibilità dell’essere a rendere l’essere stesso identico a sé stesso, ma proprio perché l’essere si struttura indistinto o indifferenziato in sé stesso contrae in sé il pensare e in tal modo si pone conforme e uniforme al pensiero per potere essere così cognitivamente e concettualmente intercettabile dal νόος umano (ormai non immediatamente come dovrebbe accadere, ma con una metodologia o ricerca che neutralizzi quella priva di tale competenza e pertinenza intrapresa dei mortali). Pertanto non si può non registrare ermeneuticamente l’assoluta omogeneità e auto-continuità reale dell’essere con la propria intrinseca identità noetica.

Dai frammenti pervenuti anche se si trovano asserzioni di questo genere: l’essere è ‘pensato’ dal νόος (del discente o in genere) o il (qualche) νόος pensa l’essere (e quindi ‘pensa’ il pensare stesso) e questo pensare zetetico-noologico potrebbe anche non essere corretto o apparentemente determinato (B2,2.5-6; B7,2, nei cui contesti si ritrova il lemma δίζησις e la forma verbale in B8,7-8), che non potrebbe assolutamente funzionare per l’essere, non si notano, d’altra parte, analoghe asserzioni che recitino: l’essere pensa sé (stesso e quindi tutto il pensabile) o il pensare pensa l’essere (e il pensare quindi pensa sé stesso). Lo schema delle categorie opposte di passività/staticità (= essere), da una parte, e di attività/dinamicità (= pensare), dall’altra parte, non sembra veramente appartenere alla teoresi parmenidea per quanto concerne l’identità noetico-ontica e quindi in vista di una sua ermeneusi davvero esplicativa – insomma il rapporto tra un’oggettività che atterrebbe all’εἶναι, e una soggettività che invece atterrebbe al νοεῖν, sembra estraneo all’impostazione ‘arcaica’ di Parmenide o almeno non contemplato in essa, anche perché si tratterebbe di una intrusione ‘invasiva’ e quindi decettiva di una semantica dal carattere doxastico. Un’opposizione categoriale di tale sorta non si riscontra almeno esplicitamente

nel lessico parmenideo (sicuramente non per ‘arcaicità’ della sua filosofia).²⁵ Se occorre proprio ipotizzare una qualche forma di distinzione parmenidea tra i due termini del binomio, occorre congetturare una forma di articolazione, per cui il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ è la cifra o il parametro in cui l’essere è iscritto e al contempo si iscrive, articolazione che vale anche per l’ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ con perfetta reciproca reversibilità. Il rapporto va concepito all’incirca come quello che intercorre tra la categoria dell’ingenerabilità e quella dell’essere. Non si può stabilire che l’ingenerabilità non coincida con l’essere stesso per intero e costitutivamente, benché non indichi propriamente anche l’indistruttibilità. Analogamente non è possibile che la categoria noetica fondante la pensabilità non sia un tutt’uno inscindibile con l’essere stesso. Come il $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ dell’ingenerabilità non può significare un che di diverso rispetto all’essere così vale analogamente per il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, anzi quel $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ è sicuro perché l’essere è anche $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ che contiene e mantiene l’essere inalterabile e indiversificabile da sé e quindi contiene e mantiene sé stesso uguale all’essere, pertanto inalterabilmente identificabile con l’essere.

Una distinzione però pare profilarsi necessariamente e abbastanza marcatamente, quella tra la determinazione logico-zetetica del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ come declinato dal $\nu\omicron\omicron\varsigma$ (antropico) e ciò che permette la comprensione del $\nu\omicron\eta\mu\alpha$, da una parte, e, dall’altra parte, la determinazione del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ vero e proprio coincidente con l’ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, distinzione che comunque a sua volta deve portare a una qualche loro effettiva coincidenza reciproca, poiché almeno significano lo stesso unico pensare. L’attitudine cogitativa è abbondantemente significata con formule di direttive metodologico-zetiche, dal tono sovente di imperativo categorico (teoretico ma che riflette indirettamente un che di ‘etico’, una sorta di *modus operandi*) anche di segno negativo (ciò che non va fatto) - si

²⁵ Si rammenti che il lemma $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ al plurale si impiega nella dottrina della doxa (B9,2). *En passant*, prima degli scritti di Platone non risulta attestato l’uso (forse il conio) del lemma $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ che rinvia semanticamente alla facoltà intellettuale in opposizione alla facoltà empirica: cf. ad es. $\theta\epsilon\omicron\delta\prime \nu\omicron\eta\mu\iota\varsigma$ in *Crat.* 407b4.9 (nota teologico-etimologica). Oltre ad alcune altre occorrenze per la medesima ricerca etimologica nel *Cratilo* (411d4.8.e2), si riscontra l’impiego del lemma nella sezione della gerarchia delle facoltà intellettive e sensibili della *Repubblica*, in cui la $\nu\omicron\eta\mu\iota\varsigma$ si definisce superiore alla $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ (511d8) verso la fine del l. VI, per poi concentrarsi quasi tutte nel seguente libro VII a partire dal contesto del mito della caverna e concernente in linea di massima la facoltà intellettivo-gnoseologica e l’educazione filosofica (523a1.b1.d4.8; 524b4.c1.7.d5; 525c3; 526b2; 529b2; 532b1; 534a2.4). Rimangono solo due occorrenze nel *Timeo* che rievocano la $\nu\omicron\eta\mu\iota\varsigma$ per la conoscenza del dominio dell’immutabile e ingenerabile essere, quasi riprendendo letteralmente la visione parmenidea noologica (28a1; 52a4) ma con il correttivo, per così dire, del parziale, nel senso che la $\nu\omicron\eta\mu\iota\varsigma$ non è stimata capace di comprendere tutto il reale, per cui l’alternativa a essa sarebbe mera illusione e non invece come si sottende, un reale ontologicamente inferiore. Aristotele ha rivisitato la dottrina platonica secondo il suo principio metafisico duale $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma/\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (cf. in particolare in proposito *Metaph.* 1051a30) per quanto concerne non tanto una facoltà psichica quanto un processo intellettuale in sé stesso, che è un’attività continua completamente avulso dall’ancoraggio ontico parmenideo, con analogie anche psichiche – ad es. *Protrept.* fr. 24,1-2 e fr. 91,5; *Metaph.* 1072b18.20.22.28; 1074b34 (ἢ $\nu\omicron\eta\mu\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) 1075a3.5; *De an.* 407a22-24; 429b24-26 (sul tema del cosiddetto *intellectus passivus*). Non si può asserire che Parmenide contempli il modello di una dinamica funzionale simile, anche se perenne e immutabile, dell’intellettualità e dell’intellezione.

notino ad es. B4,1 (positivo); B4,2 (negativo); B7,1 (negativo); B7,5 (positivo). Risulta del tutto ovvio che questo pensare noologico o noematico non si addice direttamente o ‘in proprio’ all’εἶναι che appunto non ha da *ricercare* concettualmente o *giudicare* con ‘critica logicamente inconfutabile’ (κρῖναι λόγῳι πολύδηριν ἔλεγχον in B7,5) intorno alla propria verità. Va da sé che l’εἶναι in sé stesso non altera la sua propria struttura noetica intrinseca, ad es. scindendosi (B4,3) o travalicando i limiti imposti ad esso dalla “possente necessità” (κρατερὴ Ἀνάγκη) (B8,30-31), ossia non riflette la anoeticità di alcun genere e nemmeno ne può essere minimamente condizionato o scosso. D’altro canto, questi avvertimenti si sono resi necessari perché si è alla presenza anche di un percorso fallace e doxasticamente istituito, senza il quale il νόος antropico in modo universale si sarebbe diretto ‘spontaneamente’, per sua natura, al pensare in ogni modo l’essere secondo l’unica autentica identità noetico-ontica, e quindi a volgere il νόημα nella direzione giusta per trovarvi il pensare e quindi *identicamente* l’essere. Le precauzioni e le proibizioni teoretiche, che la dea impone al giovane discente, sono volte a preservarlo dalle esperienze antilogiche umane e destinarlo a permanere nella condizione funzionale e peculiare del νόος di cui è datato ciascuno essere umano. I tratti più cospicui della teoria noologica che emergono dai frammenti parmenidei, spingono a ritenere che con essi si intende descrivere una concezione di νόος che non debba attivarsi per pensare o per configurare il pensiero, ma che in qualche modo ne sia già costitutivamente ‘pieno’ o compiutamente ‘sintonizzato’²⁶, anche se tale fisiologica costituzione non è assicurata in modo inflessibile o senza potenziale rischio di errore, anzi le ‘disarticolate’ e disomogenee opinioni dei mortali, in cui non è ritracciabile proprio il νοεῖν essendovi disattivato con la sua nuda e neutra trasposizione noematica e di cui la dea riporta il κόσμος (B8,52), ne sono la prova inequivocabile.

A questo punto non pare peregrina una qualche preliminare conclusione che tra l’εἶναι e il νοεῖν sussista una qualche intercambiabilità e quindi un’identità assoluta, non scindibile o differenziabile effettivamente, nel senso che la realtà dell’εἶναι non può non

²⁶ La dottrina noologica in modo particolare è precisata in B16, di cui non si può tentare in questa sede un’analisi né compiuta né dettagliata. Benché tale frammento sia problematico filologicamente, sintatticamente e semanticamente, da esso non si può non dedurre di primo acchito la connessione determinativa tra il νόος e il νόημα, nel senso che riguardo al νόημα non si tratta di un che di acquisito o di prodotto *dal* νόος ma di congenita inerenza a questo perché intrinsecamente già ‘riempito’ dell’essere che permane tale se non si cade nell’errore di ‘lederne’ la verità. Il discusso equivoco predicato τὸ πλεον assegnato a νόημα allude a una qualche compiutezza o pienezza noematica assoluta non assimilabile a nient’altro in un processo cogitativo o apparentemente simile. Cf. Benzi, Nicolò: “Noos and Mortal Enquiry in the Poetry of Xenophanes and Parmenides.”, *Methodos. Savoirs et Textes* 16, 2016, pp. 1-18, in cui si possono ricavare diverse chiarificazioni, ma per Parmenide non si tratta propriamente di un contesto racchiudibile “between humans’ epistemic limitations and divine omniscience”, anche perché il giovane discente ancora non le ha contratte nel suo proprio θυμός. È l’attitudine zetetica in genere che deve essere (ri)educata per far fronte alla diffusione dell’errore dei mortali e così per non lasciarla alla sua nominalistica deriva.

riferirsi necessariamente alla stessa realtà del $\text{vo}\epsilon\tilde{\iota}\nu$ senza costituire affatto qualsiasi forma di dualità, ovvero ciò che è realmente l'essere non può non essere al contempo ciò che è realmente pensare, poiché rappresentano l'unica completa realtà interamente omogenea, e questa realtà non può non essere al contempo la stessa che è decifrata dal $\text{v}\acute{o}\eta\mu\alpha$, anzi che suscita, ingenera il $\text{v}\acute{o}\eta\mu\alpha$ che è insito con la sua pienezza nel $\text{v}\acute{o}\omicron\varsigma$ a condizioni che il suo pensare non si svuoti illusoriamente. Anche se il $\text{v}\acute{o}\omicron\varsigma$ può essere svuotato di tale pienezza ma non può sussistere veramente o viene disattivato, inficiato senza il $\text{v}\acute{o}\eta\mu\alpha$ attraverso il quale deve essere posto continuamente a contatto con la verità dell'essere necessariamente coincidente con il $\text{vo}\epsilon\tilde{\iota}\nu$ e quindi essere appreso nella sua *pienezza*. Si potrebbe allora arguire che non solo il termine $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ è inteso assolutamente univoco nei frammenti nonostante la varietà lessicale e sintattica ma anche il $\text{vo}\epsilon\tilde{\iota}\nu$ nonostante la specifica determinazione dell'unico possibile $\text{v}\acute{o}\eta\mu\alpha$ presente nel $\text{v}\acute{o}\omicron\varsigma$ (antropico), ovvero laddove si istaura il rapporto noematico-noologico che lascia pensare e quindi lascia apprendere l'unico vero pensare. Risulta un dato testuale di assoluta pregnanza che consiste nell'assenza completa di espressioni che attestino una qualche attività noetica all'essere, come ad es. che 'l'essere pensi' e quindi pensi necessariamente e solo sé stesso, il che implicherebbe inevitabilmente che l'essere *sia* o anche *abbia* $\text{v}\acute{o}\omicron\varsigma$ e/o $\text{v}\acute{o}\eta\mu\alpha$ e in modo assolutamente autoriflessivo o autoidentificativo, come se l'essere avesse bisogno di pensare (pensarsi) o identificarsi con il suo pensiero per essere e non si situi già in questa permanente medesimezza. Anzi, non è peregrina l'ipotesi che i due versi in esame siano stati formulati per allontanare implicitamente la tentazione di una simile possibile comprensione che potrebbe suonare come una conseguenza surrettizia circa la noeticità dell'essere. Del resto, all'essere, riguardo al suo essere lo stesso del pensare, non è necessario che pensi, si oggettivizzi noeticamente, anche perché questo (unico) pensare non può dipendere da qualcosa che non sia essere e non si formuli se non perché già da sempre identico all'essere, prerequisite inderogabile che deve valere costitutivamente (fisiologicamente) per il $\text{v}\acute{o}\omicron\varsigma$ non svuotato doxasticamente e quindi privato proprio dell'unico $\text{v}\acute{o}\eta\mu\alpha$ ammissibile *a motivo dell'essere* perché essere meramente uguale a pensare. Va notato che l'eleatismo secondario (specialmente melissiano), nonostante la frammentarietà delle sue fonti, non abbia per nulla accennato a una simile identità, che non può essere affatto una connotazione accessoria nella dottrina parmenidea, il che ha indotto a ritagliare questo elemento teoretico proprio dell'eleatismo originario – è probabile che l'eleatismo secondario non si sia posto il problema di tale identità noetico-ontica o non ne abbia ripreso il tema perché ritenuto evidente, il che ha facilitato l'attacco gorgiano che ugualmente non riflette minimamente una simile identità parmenidea. Si può quindi provvisoriamente concludere che il pensare/pensiero in Parmenide non si

origina o sostanza perché sussiste una qualche facoltà o entità dotata di tale facoltà che lo attivi, lo ponga in atto, ma perché sussiste di suo, autonomamente, a prescindere dal fatto che il νόος lo intercetti (secondo la sua predisposizione funzionale e fisiologica) o meno (perché si smarrisce interrompendo la sua operatività congenita) con il proprio νόημα che esso contiene o presenta nella sua fisiologica prevalenza rispetto alle altre membra erratiche.

3. Il sintagma τε και: un'enfasi sintattico-semantiche dell'assoluta unità e unicità dell'identità noetico-ontica?

Parmenide sembra impiegare la sequenza νοεῖν ἐστί(ν) liberamente come una formula metricamente e teoreticamente investibile con estrema agevolezza²⁷ anche in

²⁷ Zeller, traducendo “das Selbste kann gedacht werden und sein” e proponendo di leggere ἔστι al posto di ἐστί, ha tentato di interpretare il sintagma in base alla sintassi reperita in B2,2 εἰσι νοῆσαι applicata anche a εἶναι per le particelle coordinative presenti nel verso (Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Erster Band zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken* (Sankt Augustin 1919-20), p. 470 continuazione della nota in calce 1), sostanzialmente seguito Kirk, Geoffrey Stephen. Raven, John Earle. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1957), p. 269: “for the same thing can be thought and can be”); Tarán, Leonardo. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press 1965), p. 41: “for the same thing can be thought and can be”); Hölscher, Uvo. *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, Griechisch und deutsch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969), p. 17: “Denn dasselbe kann gedacht werden und sein”, 81: “Dasselbe kann erkannt werden und sein”); Bormann 1971, p. 10: “Denn dasselbe ist möglich zu denken und möglich, das es ist”, d. h. dasselbe kann gedacht werden und sein”); Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy, Vol. II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge: the University Press 1965), p. 14: “for it is the same that can be thought and can be”; Furley, David J. “The Early History of the Concept of the Soul”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 3, 1973, pp. 1-18, p. 11: “For the same thing is for knowing and for being”; Graeser, Andreas. “Parmenides über Sagen und Denken”, *Museum Helveticum* 34, 1977, pp. 145-155, p. 148: “Dasselbe kann gedacht werden und sein”); Barnes 1979, 157: “The same is both for thinking and for being” e sulla difesa di Zeller p. 188 e nota 2 a p. 9); Coxon 1986, 54: “for the same thing is for conceiving as is for being”); D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments, A Text and Translation with an Introductory*, Toronto – Buffalo – London 1984, 57: “because the same thing is there for thinking and for being”); O’Brien, Denis. *Etudes sur Parménide. Tome I: Le poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique* par D. O’Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française (Paris: Vrin 1987), p. 19: “C’est en effet une seule et même chose que l’on pense et qui est”; “For there is the same thing for being thought and for being”; per la traduzione francese cf. la spiegazione dell’autore a p. 19); Ketchum, Robert J. “Parmenides on What There Is”, *Canadian Journal of Philosophy* 20, 1990, pp. 167-190, p. 175: “For, what can be thought and what can be [something or other] are the same”); Dalfen, Joachim. “Parmenides, der Vorsokratiker oder: nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten”, *Philologus* (2) 138, 1994, pp. 194-214, pp. 199s: “Denn dasselbe kann begriffen / erfasst / erkannt werden und sein”); Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Princeton: Princeton University Press 1998), p. 49: “the same thing is for thinking and for being”); Crystal, Ian. *The Scope of Thought in Parmenides*, *Classical Quarterly* 52 (1) 2002, pp. 207-219, p. 210: “the same thing is both for thinking and for being”). Il problema è innanzitutto il senso potenziale testualmente non rintracciabile, che non può essere risolto come bizantinismo grammaticale, poiché classicamente l’accento non era decisivo (Hölscher 1969, 51 e 53), in modo che molti fautori della interpretazione zelleriana mantengono la grafia come da testo intendendola non grammaticalmente distinta (Tarán, pp. 43s; Bormann 1971, 8-10; Wiesner 1996, 139-145). Vista anche la particella γάρ che di solito conclude una deduzione stringente, non si spiega perché non si debba comprendere nel seguente modo: “lo stesso è infatti da pensare e da essere” o

connessione con il segmento $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}$ da considerare anche per la lettura sintattico-semanticamente appena accennata di B3. Un simile rilievo viene confermato anche da quella per B8,34, di cui è da scoraggiare la poco perspicace interpretazione vertente sul prospetto dell'identificazione del pensare e del pensiero di ciò per cui è o meno plausibilmente del pensiero *che* [= ὅτι] è – il che non è privo di difficoltà poiché il secondo componente della correlazione dovrebbe essere morfologicamente identico al primo, quindi non un sostantivo (νόημα) ma un infinito.²⁸ Inoltre contenutisticamente sembra un'espressione un po' oziosa, poiché il pensare non può essere se non il pensiero di ciò per cui è questo stesso pensiero, ovvero l'essere, proprio perché il pensiero è l'inferenza assolutamente trasparente dell'assoluta identità ontica che non può non includere il pensare.

Nemmeno si può ritenere molto proficua un'analisi sul sintagma $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}$ che solitamente coordina due termini o due espressioni di pari valore sintattico e di portata morfologicamente equipollente, normalmente posizionato nel mezzo (non si è trovato un altro esempio con la posizione dei termini separati da un elemento esterno simile alla copula nel verso parmenideo, nemmeno nei frammenti dello stesso poema), come la succitata parafrasi di Proclo conferma indirettamente²⁹. La (presunta) inusuale (o unica)

altrimenti “è necessario (solo possibile) pensare ed essere lo stesso”. L'altra obiezione vertente sulla differenza sintattica degli infiniti, la transitività del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ e la intransitività dell' $\epsilon\acute{\iota}\nu$ (J. Mansfeld 1964, 63), è stata liquidata frettolosamente sulla base della coincidenza tra oggettivo e soggettivo, la tesi di Calogero (1977, 46s e soprattutto nota in calce 17) che non è del tutto condivisibile, per rigettare la interpretazione zelleriana. La differenza sintattico-grammaticale tra il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ (*percipere*) e il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta$ (*percipi*) (forma medio-riflessiva mai presente nei frammenti), per cui questo secondo sarebbe da identificare con l' $\epsilon\acute{\iota}\nu$, è troppo speciosa. L'essere è pensabile, non perché è *effettivamente pensato* (da qualcuno o qualcosa o da sé stesso), ma perché è *effettivamente* (lo stesso del) *pensare* in sé stesso, ragion per cui ‘si sprigiona’ o si rende realmente possibile il νόημα che riempie il νόος se il νόος non è distolto dalla verità. La critica arriva all'eccesso quando si asserisce l'insuperabilità concettuale consistente nel fatto che per la distinzione dello stesso αὐτό funzionante come “oggetto” rispetto al $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ e “soggetto” rispetto all' $\epsilon\acute{\iota}\nu$, “l'emistichio non significherebbe quello che tale interpretazione pretenderebbe (oltre Zeller si cita anche Burnet, John. *Early Greek Philosophy* (London and Edinburgh: A. & C. Black edition 1920), p. 172 nota in calce 2), bensì soltanto: «la stessa cosa si può pensare e può essere»: non già la celebre identità, quindi, ma una banalità qualsiasi”. A parte il tono poco accettabile dell'espressione “celebre identità”, come se la ‘celebrità’ bastasse da sola a giustificare la specificata identità, si sa chiaramente che in Parmenide l'unico identico è quello concernente il pensare e l'essere perché l'essere contrae in sé stesso e per sé stesso, in virtù di sé stesso, ovvero unicamente essere, la sua pensabilità e quindi si identifica con esso tutto il pensare possibile e quindi l'unico pensare attendibile, il che non può rappresentare mai “una qualsiasi banale identità”. Infine, non si può assolutamente tracciare un'equipollenza tra $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\ \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ di B2,2 e $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$ di B3, l'uno riguarda la prospettiva metodologica, l'altro definisce intrinsecamente l'essere stesso, ovvero l'intera realtà. Sarebbe molto arduo del resto scorgere o registrare una simile equipollenza con B8,34 che non può essere trascurato al riguardo.

²⁸ Benché una qualche forma di un infinito si sia individuato nell' $\epsilon\acute{\iota}\nu$ che sarebbe stato segnalato con la perifrasi, non si delucida il motivo perché non esplicitarlo e soprattutto perché basta solo l'essere a rendere possibile il νόημα, possibilità che si determina per l'identità noetico-ontica, altrimenti nulla ossimoricamente e inammissibilmente sarebbe possibile, esito di una inattendibile operazione che svuota il νόος dello stesso νόημα.

²⁹ *In Parm. VII 1152, 27* ed. Steel. Questa obiezione sarebbe superabile se si valutano $\epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}$ e $\epsilon\acute{\iota}\nu$ come due sostantivizzazioni, opzione già ampiamente giudicata nella presente analisi almeno altamente improbabile.

coordinazione al termine in B3 ancora prima rispetto a quello che ci si dovrebbe attendere, sempre secondo la comune valutazione³⁰ (non motivabile metricamente³¹), per altri aspetti, come appena accennato, si ripropone anche per B8,34 (il secondo termine non sarebbe un verbo all'infinito ma una vera e propria proposizione subordinata). Inoltre *pensare* equivarrebbe a *essere* e quindi pensare significherebbe semplicemente essere oppure che pensare o essere non registrerebbero in assoluto nessuna intrinseca distinzione tra di essi, poiché il pensare non può differenziare *realmente* l'essere e tantomeno differenziarsi *realmente* da esso, così come l'inverso. Verrebbe da rilevare che, se si intende (dire) *pensare*, si deve intendere (dire) anche *essere* in una perfetta sinonimia o simmetria, che può ammettere solo una qualche diversa focalizzazione noologica antropica o del metodo espositivo del μύθος della dea (B2,1). Una simile *tautologia* che pare più o meno implicitamente scongiurata anche dai dossografi prima dei commentatori moderni, poiché si insiste sul fatto che sia del tutto inammissibile l'assenza assoluta di distinzione tra l'essere che è pensato (pensabile) o è pensare (ma non dovrebbe pensare sé stesso) e l'essere che (solo?) è, risulta il punto più nevralgico della comprensione della teoria parmenidea, ma anche una sorta di pregiudizio, poiché quanto poi è stato percepito puramente tautologico insignificante per altre istanze filosofiche estranee o anacronistiche rispetto alla tesi parmenidea, per le uniche istanze eleatiche è assumibile (più o meno avvertitamente – poco importa) come l'unico modo legittimamente plausibile del suddetto rapporto. Se all'essere che è (soltanto e non può non essere che identico a sé stesso) è dovuto strutturalmente il contenuto del pensare, altrimenti non potrebbe sussistere alcun pensare, allora la categoria dell'identico non può che inerire all'essere proprio perché l'essere è esso stesso, ma l'essere è sé stesso solo perché è in sé stesso e per sé stesso *pensare* per il semplice fatto che tutto il resto non solo non ha tale prerogativa, ma non è proprio in alcun modo pensare. Per tanto la presunta tautologicità è al limite una necessaria consequenziale presa di coscienza o deduzione noologica ma non l'essenza dell'identità in cui tale tautologicità è stata ravvisata, oltre al fatto che nel

³⁰ Le altre occorrenze (ad eccezione di B8,34) lo confermerebbero inequivocabilmente – cf. B2,3.5; B6,7; B8,5.40 (2x); B9,2; B10,5. L'occorrenza di τὸ αὐτό in B8,58-59 e quella in B16,2 illustrano la complessiva sinonimia tra il semplice καί e il composto τε καί nei contesti in cui compare τὸ αὐτό.

³¹ Parmenide avrebbe potuto ad es. benissimo posizionare la (presunta) copula all'inizio del frammento stesso con la mera variazione metrica di uno spondeo al secondo piede, invece che al quarto (magari avrebbe potuto essere perfettamente periodico se il primo piede fosse stato composto da un dattilo); farla precedere semplicemente avrebbe creato poche e agevolmente superabili eventuali criticità metriche. Tale rilievo formale contribuirebbe a confermare che si intendeva determinare una coniugazione sintattica tra i termini ἐστί(v) e εἶναι, che non possono non giudicarsi sinonimi da un punto di vista noetico-semantico e quindi non coniugabili in tale senso. Un simile appunto valga anche come risposta alla difficoltà della insolita posizione di ἐστί(v) dopo il termine coordinato, sollevata da Fränkel (1962, 408 nota 18), a cui si è data spiegazione scarsamente convincente se non del tutto futile per le ragioni metriche (Friedländer: 1954, 386s nota 7) o per licenza poetica (Heitsch: 1970, 25).

frammento in esame non si fa accenno in alcun modo (nemmeno dossograficamente) a una qualche manifestazione linguistica. In altre parole, si intende definire una volta per tutte la perentoria verità che l'essere stesso per sé stesso implica intrinsecamente (di essere anche e solo) pensare, perché diversamente l'essere stesso non potrebbe essere, il che sarebbe semplicemente paradossale, o meglio si rimarrebbe nell'affabulazione dell'inesistente meontico, nel senso che non solo sarebbe *inconcepibile* ma anche e soprattutto si tratterebbe del non-pensare.

Risalta quindi lo schema di fondo della necessità che il pensare condivida in pieno e *tout court* tale identità con l'ontico, svelando una prospettiva co-fondazionale, anzi solo co-fondamentale di essere/pensare. Allora ci si potrebbe domandare (forse indebitamente) perché non si trova mai e probabilmente non è stato tramandato nessun frammento che recitasse semplicemente: *essere è pensare e/o viceversa oppure essere è (totalmente) identico a pensare* (simile a ἐϋπτῶι πάντοσε τῶτόν in B8,57). L'*identitarismo* logico di essere e pensare di tipo teologico-neoplatonico nel senso di un autoperscriversi e quindi un autoverificarsi, non pare confacente alla teoresi parmenidea almeno in questa forma che ci si permetta definire identitarismo 'ingenuo' o in qualche modo radicalmente 'dogmatico' (e poi idealistico), e inoltre un simile prospetto indurrebbe a scartare proprio l'impiego della formula τε καί, che i dossografi conservano candidamente e giustamente (eccetto Proclo soprattutto in un caso già rievocato³²). L'ipotesi di una simile lettura sinonimica o di piena uniformità non è esclusa dall'eventuale obiezione deducibile dal rilievo che la particella composita τε καί non sia impiegata di norma per significare un'identificazione tra due termini o sintagmi declinati secondo la medesima morfologia e sintassi o una qualche loro equivalenza semantico-concettuale³³, ma piuttosto un

³² Cf. *Theol. Plat.* 1.66.4: τῶτόν ἐστὶν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. Si mostra chiaramente la registrazione di una pacifica ermeneusi di equipollenza tra la particella coordinativa composita τε καί e quella semplice καί.

³³ Dal punto di vista sintattico-grammaticale si è osservato che per significare un'identificazione sarebbe stato sufficiente un semplice καί (Hölscher 1968, p. 96 nota 20), come riduce Proclo (v. nota precedente), anche se questo è possibile, tuttavia pare che avvenga nei casi in cui il secondo termine è negato (cf. ad es. Sophoc., *Elect.* 885), o in un collegamento di termini contrari. Le risposte sono diverse ma nessuna è davvero soddisfacente. Al di là del frettoloso Günther che dà la difficoltà per artificiosa (1997, p. 139 nota 19), Heitsch (1970, p. 25 nota 1), che prende sul serio la questione, suggerisce che si tratti di un fenomeno dell' "abundierenden τε" e nel suo commento (p. 1991, 145) adduce paralleli da Alessandro di Afrodisia.) Si è cercato di rafforzare il punto critico di Hölscher con il rinvio a MXG 979a30-31 (Newiger, Hans-Joachim. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende* (Berlin – New: Walter De Gruyter 1973), p. 33 nota in calce 63) - inutile perché sono sufficienti già gli esempi di B6,6-7, anche se il richiamo gorgiano circa il cosiddetto argomento proprio rimane su un piano esclusivamente ontico circa la nozione di identità – si badi la protasi εἰ μὴ τῶτόν ἐστὶν εἶναι τε καὶ εἶναι che è puramente antilogica e quindi non significativa nulla di reale per l'assenza di una identificabilità logicamente attendibile che deve strutturalmente interessare il νοεῖν. Graeser (1977, 148) li accusa di avere provato solo l'infondatezza della riflessione di Hölscher, per terminare con il 'fantasioso' Schmitz che arriva a suggerire: "ein einsamer lapsus calami des schreibseligen Späteripatetikers sollte nicht 700 Jahre zurück der Grammatik des archaischen Dichters Parmenides imputiert werden" (1988, 84s.), senza pensare che metricamente è ineccepibile. Infine qualche punto

paragone e non di rado un contrasto tra di essi.³⁴ Ma prima di assumere una simile conclusione, occorre condurre altre indagini di vario genere.

Partendo dall'annotazione che nelle occorrenze parmenidee i due soli casi in cui compare *voẽiv* contestualmente a *τε καί*, ovvero B3 e B8,34, dovrebbero rappresentare eccezioni nella formulazione del costrutto delle particelle e registrare anche reciproche

istruttivo è offerto da Wiesner che adduce i paralleli platonici nel *Teet.* 163a8-9; 186d7-8; 186e9-10 (1996, 146) in cui si tematizzano nel primo *ἄισθησις* e *ἔπιστήμη* rispettando la costruzione regolare nel coniugarle mediante *τε καί* allo scopo di verificare se si possono considerare “identiche o diverse” (*τὸ αὐτὸν ἢ ἕτερον*). Anche se non si può stimare errata la traduzione “la stessa cosa o una cosa diversa”, tuttavia non pare completamente accettabile proprio per la connessione *τε καί*, che precisa una dualità da identificare o da diversificare. Platone per significare una simile operazione si impiega il solo *καί*, come si legge in *Teet.* 164b9, in cui si vuole esprimere proprio la perfetta identità dei due componenti del confronto, che l'uno cioè coincida perfettamente con l'altro, o addirittura in *Teet.* 166b5 si pronuncia la seguente proposizione “che sia possibile che lo stesso sappia e non sappia la stessa cosa” (*εἶναι εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό*). Il *τε καί*, che ovviamente anticipa la soluzione della questione in favore della diversità, semanticamente impone a recepire la problematizzazione di due cose che si devono o meno dichiarare coincidenti o diseguali. Il passo di Platone quindi nella tematizzazione della questione sull'identificabilità o diversificabilità tra *αἴσθησις* e *ἐπιστήμη* non propone (apparentemente) una concezione certa, a differenza di quanto propone Parmenide in B3. Il sintagma platonico delle particelle è un segnale che già si è assunta nella domanda la risposta, poiché questo stesso sintagma contiene in sé l'indicazione della convinzione della totale diversità tra le due realtà e persino tendenzialmente antitesi tra quando si ha sensazione e quando si fa scienza. Questo movimento teoretico non è rintracciabile in Parmenide per ciò che concerne B3, al limite si può analogamente sostenere che nel poema la premessa in genere concerne l'identità o meno del solo essere, oltre al fatto che la particella *τε* può essere ‘oziosamente’ funzionale alle leggi dell'endecasillabo, alle quali Platone non deve rispondere nel suo scrivere. Però il *τε* nel caso parmenideo funge piuttosto da rafforzativo della nozione di identità, ma anche da segnale di una connotazione di un binomio che non annulla un qualche spessore proprio di ciascun termine. In genere con il sintagma *τε καί* non si dovrebbe trattare dell'asserzione di una coincidenza e di qualcosa puramente connettivo ininfluenza per la comprensione della connessione stessa, ma di una qualche similitudine o analogia tra una dualità analogicamente interessata nei suoi componenti o di una antitesi radicale. Ovviamente questa prospettiva se calata nel contesto che pone come punto centrale *τὸ αὐτό*, però non può avere la funzione di specificare la congiunzione di una dualità segnata da una complementarità costitutiva non di due componenti ma di una medesima struttura articolata, come nel caso di B3. Il pensare in qualche modo è lo sfondo indispensabile in cui giace l'essere tanto da risultare il ‘combinato’ di una loro perfetta reciproca identità, magari indirettamente contro declinazioni falsificate del *voẽiv* non riferito all'essere nell'unico modo possibile, come ampiamente previsto e scongiurato da Parmenide stesso.

³⁴ Si notino le seguenti occorrenze omeriche: *Il.* 2,303 *χθιζά τε καὶ πρωϊζά* (ieri o ieri l'altro); *Il.* 3,363 *τριχθά τε καὶ τετραχθά* (in tre o quattro pezzi – *τε καί* si potrebbe segnalare semplicemente con una virgola, ovvero “in tre, quattro pezzi”); *Il.* 9,379 *δεκάκις τε καὶ εἰκοσάκις* (dieci o venti volte – ugualmente sarebbe sufficiente una virgola tra i termini); *Il.* 1,17 *Ἄτρεΐδαι τε καὶ ἄλλοι εὐκνήμιδες Ἀχαιοί* (Atreidi e Achei dalle belle armature); *Il.* 1,237 *φύλλά τε καὶ φλοιόν* (foglie e corteccia); *Il.* 1,293 *δειλός τε καὶ οὐτιδανός καλεοίμην* (sarei chiamato vile e di nessun conto); *Il.* 7,308 *ζωόν τε καὶ ἄρτεμέα* (sano e salvo); *Od.* 1,25 *ἀντίων ταύρων τε καὶ ἀρνείων ἐκατόμβης* (per ricevere [Poseidone] un'ecatombe di tori e di agnelli); *Od.* 1,54 *κίονας [...], αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι* (colonne [...], che sostengono cielo e cielo dall'una e dall'altra parte); *Od.* 1, 293 *αὐτὰρ ἐπὶν δὴ ταῦτα τελευτήσης τε καὶ ἔρξης* (dopo che infine hai fatto e compiuto queste cose). Fuori dell'epica si possono rintracciare altri esempi molto istruttivi: *Tucid.* 2.35,1 *κινδυνεύεσθαι εὖ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι πιστευσθῆναι* (azzardarsi a credere a chi parla bene o peggio); *Tucid.* 2.35,1 *βούλεται τε καὶ ἐπίσταται* (vuole e sa); *Sof. Antig.* 181 *κάκιστος νῦν τε καὶ πάλαι δοκεῖ* (pare pessimo ora e prima); *Aristoph., Aves* 24 *νῦν τε καὶ τότε* (ora e allora). Si potrebbe quindi congetturare una traduzione simile: “lo stesso è pensare o essere” e quindi rendere magari “lo stesso è pensare, essere”; ma sarebbe una resa alquanto forzata e suggerirebbe una qualche sostituibilità poco comprensibile tra i termini del binomio, anche se non dovrebbe essere del tutto fuorviante, nel senso che riferirsi al pensare o all'essere è riferirsi allo stesso, come se si trattasse di una vera e propria sinonimia, poiché decidere per una *effettiva diversità* tra di essi sarebbe ammettere un che di puramente assurdo.

diversità grammaticali, si può innanzitutto investigare più dettagliatamente la formula costituita dei tre detti elementi $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}(v) + \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu + \tau\epsilon \kappa\acute{\alpha}\iota$. Innanzitutto riguardo a essa, si deve rilevare un altro dato: $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}(v)$ che segue i due termini legati da $\tau\epsilon \kappa\acute{\alpha}\iota$ si trova solo in B6,8 ed è retto da $\nu\epsilon\nu\acute{o}\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$ (sarebbe da notare che il primo termine l'infinito è articolato, connotazione che per estensione e per la detta particella è così attribuibile anche al secondo termine). Ora occorre indagare se $\nu\epsilon\nu\acute{o}\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$ possa avere la stessa funzione sintattica e morfologica (quindi semantica) di $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ in B3 così come in una posizione inversa della sequenza dei termini (per ragioni metriche) in B8,34. Se fosse così, si dovrebbe richiamare un'analogia sintattico-semantica di $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ con $\epsilon\iota\sigma\iota \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ in B2,2 e a questo punto $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ dovrebbe essere inteso come un sintagma a sé stante, esterno all'insieme dei componenti del sintagma coordinativo, e inoltre che il $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ di B2 debba intendersi univocamente come il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ di B3, il che non è sufficientemente accertato. Tuttavia, ammessa tale lettura, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ non sarebbe posto per fungere da primo termine della coordinazione con $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, il suo secondo termine (anche nella sequenza grafica), per cui la coordinazione dovrebbe risultare arbitraria. Se questa fosse la situazione sintattica del testo, il primo termine della coordinazione sarebbe da ricercare proprio nel $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}(v)$ collocato (irregolarmente?) all'inizio della proposizione. Il segmento coordinativo si rivestirebbe di una sfumatura epesegetica, nel senso di *e ovvero, ma precisamente*, quindi non una proposizione tautologica ma correttiva. Si intenderebbe dire che non si può rinunciare assolutamente a pensare l'identico o il pensare identico ma pensarlo o pensare così equivarrebbe all'identico essere o l'essere che è identico. Di conseguenza si vorrebbe enfatizzare che c'è il pensare l'identico oppure l'identico pensare anzi questo è propriamente essere. In altri termini si vuole correggere una possibile ricezione noetica che pretenda una qualche autonomia reale dall'essere, per cui non solo si perderebbe la conoscenza del vero pensiero dell'essere, ma anche dell'identico che all'essere medesimo è intrinsecamente connesso e ne è il $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ più significativo e determinativo a mo' di *conditio sine qua non*.

Una simile specificazione sarebbe ancora più marcata in B8,34 poiché si espliciterebbe con la perifrasi una qualche causalità dell'essere rispetto al pensare. Pertanto si intenderebbe affermare che c'è l'identico pensare o il pensare l'identico anzi c'è l'essere che causa o motiva ontologicamente una simile identità, ovvero l'essere identico a sé stesso. Ma in B8,34 e soprattutto in B3 non si pone in evidenza il pensare in sé stesso e nemmeno la sua funzione noologica (antropologica) ma ciò con cui il pensare è da *identificare*, anzi è meramente *identico*, più specificatamente la 'categoria' dell'identità ad esso, l'essere, intrinsecamente connessa e vincolante. Avventurarsi a 'pensare' altre identità significa certamente incappare nelle confusioni allucinate o

infondate (indimostrabili) dei mortali (B6,4-5 in particolare) e quindi vanificare il senso del poema stesso, ma questo comporta un'identità già data e 'concepita', che è dimostrabile in grado di confutare ogni avventura di questa specie. Anche se incontrovertibilmente non si può non assumere che è l'essere che va identificato in prima istanza con sé stesso (non con il pensare stesso) perché si dia la possibilità di pensare e la menzione del νοῦν enfatizza certamente (quasi a conclusione di una prima sezione) quest'assioma, tale possibilità si fonda sulla *necessità* che tale autoidentificazione o mera autoidentità reale dell'essere riguarda inevitabilmente il pensare stesso, anzi che l'essere che solo è lo è perché solo identico a sé stesso, *significa* essere in sé stesso identico con il pensare nella sua unica modalità reale, da cui il νόος deve attingere. Che l'essere è tale perché onticamente autoreferenziale, implica intrinsecamente la sua peculiare ed esclusiva identità noetica, significa precisamente, omogeneamente pensare nella sua costitutiva verità. Del resto, se davvero fossero τὸ αὐτό e εἶναι i termini coordinati, perché non posizionare proprio τε καί in mezzo a essi? Una simile connessione assertiva dell'unico pensabile (effettivamente) possibile è stata abbondantemente attestata, anche se non proprio esplicitamente in B2,3-4 (e forse più esplicitamente in versi non pervenuti). Ma la pensabilità dell'essere si fonda assolutamente nel fatto che l'essere è già in sé stesso completamente pensare e per questo motivo già equivale effettivamente all'autoidentità ontica in quanto noeticamente identica.

Nonostante tutto, è da scartare l'ipotetica formula ἐστὶ νοῦν o con la sequenza inversa come a sé stante, in modo che la congiunzione non concernerebbe i due infiniti ma τὸ αὐτό ed εἶναι facendo mettere da parte una eventuale traduzione come la seguente: "è infatti da pensare lo stesso e [l']essere" o "per pensare ci sono lo stesso e [l']essere" oppure "è pensare lo stesso ovvero [l']essere". Si potrebbe ancora tradurre: "è pensare lo stesso e [lo stesso è] essere". Allora si potrebbe arrivare a supporre che si voglia significare persino: "[gli] stessi sono pensare ed essere" (intendendo un duale effettivo illuminato proprio da τε καί), ossia a presupporre che anche il pensare dovrebbe contrarre in sé stesso un'identità noetica ma anche effettiva, per così dire, ontica, nel senso che non potrebbe mai identificarsi con il suo antitetico non pensare. Tuttavia una simile lettura, oltre ad essere in parte speciosa e a non trovare nessun appiglio testuale (probabilmente ad eccezione del problematico B8,24), lascerebbe insoluta sintatticamente la posizione (irregolare) di ἐστὶ che, se avesse assunto il suddetto senso, sarebbe dovuto comparire prima di νοῦν. Pertanto non pare esserci ragione del perché non valutare in modo non predicativo τὸ αὐτό ma attributivo e la proposizione con un valore meramente affermativo, ovvero "(c')è lo stesso pensare e ([c']è [lo stesso]) essere"? Più lucidamente il pronome corrisponde all'*idem* latino (per l'articolo preposto con la funzione estensiva

al lemma successivo) si potrebbe ammettere la seguente traduzione: “(c’) è il pensare stesso e ([c’] è l’) essere [stesso]”. Una simile resa rasenta, a dir poco, la superficialità se non la superfluidità, poiché annullerebbe proprio il punto saliente, quello della medesimezza noetico-ontica, oltre all’osservazione che sarebbe del tutto eccessivo dedurre una qualche dualità dicotomica tra pensare ed essere.

Come una sorta di premessa di B8,34 e già sopra anticipato, l’unico punto tematizzato di B3 non è il pensare direttamente, e nemmeno la sua modulazione o attitudine noologica, ma la sua connessione anzi identificazione ontologica, a prescindere da ciò che il $\nu\omicron\omicron\varsigma$ svolge o registra nel modo corretto o meno, su cui si focalizza l’intera istanza zetetica del poema. Il pensare è sì vero e quindi permane nella sfera aletica che è sua, se pensa (noologicamente) solo che l’essente è, poiché altrimenti non si pensa la verità dell’identico e quindi l’essere nel suo unico darsi possibile e quindi necessario, ma questo è solo un aspetto secondario e derivato, quello più propriamente metodologico, e rischierebbe di limitarsi a un che di meramente (antropico) noologico, intramentale, non distante da quanto è scaturito dall’istituzione gnomica arbitraria dei mortali, come sostanzialmente è reperibile dall’ipotetica soluzione della congetturata ambiguità sintattica secondo cui il $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}$ non congiungerebbe due lemmi ma due proposizioni. Se ne è rilevato che la seguente traduzione “lo stesso infatti è da pensare e [è da pensare] essere”³⁵ svuoterebbe significativamente il tema dell’identità non relegabile solo a ciò che va pensato e soprattutto non focalizzato nel verso in esame. Una simile interpretazione, basata sostanzialmente su un fattore sintattico non completamente chiaro del sintagma $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}$, non pare sufficiente, anche perché *pensare lo stesso* non può non includere l’identità essenziale o strutturale noetica stessa da ‘condividere’ almeno con quella ontica. Inoltre il B3 (come anche B8,34) non è introdotto per ribadire l’identità ontica per chi la pensa o la deve pensare e lo deve nell’unica modalità, quindi a riconoscere ciò che è in contraddizione con tale l’unicità henologica dell’ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ come la dea ha già

³⁵ In tal modo si tratterebbe di un’ellissi della porzione di sintagma che concorrerebbe a formulare il secondo polo della coniugazione indicata con $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}$. Tale costrutto non sarebbe inteso come *liaison* tra due infiniti ma tra due proposizioni assertive illuminando così la grammatica poiché la coordinazione è secondo norma, benché una parte della seconda proposizione sia ellitticamente allusa (modulazione sintattica non sporadica o eccezionale). Si asserirebbe perentoriamente che sulla via della verità non ci sono altri termini veri e propri se non il pensare l’identità esclusivamente appartenente all’essere: unicamente se si pensa l’essere si pensa anche l’identico effettivo nella sua peculiare costitutiva unicità e quindi nella sua autenticità assoluta inconfondibile. Si conferma che l’essere proprio perché identico a sé stesso, richiede di pensare a quanto non può non essere che identico a sé stesso. L’unico vero pensare è tale solo perché concepisce l’essere e solo l’essere in quanto identico e non anche quanto può essere in qualche modo pure non essere. Ma una simile prospettiva non è completamente determinante nello spiegare l’identità che deve intercorrere tra i due termini del binomio in esame, identità che sola giustifica appieno anche l’operazione noetico-noologica circa il vero ontico.

abbondantemente discettato e provato ribadendolo ulteriormente in B8,7-8. Del resto, la mera pensabilità non può non avere un fondamento proprio, definibile in sé riguardo al $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, certamente non separabile dal contenuto ontico. Tuttavia il sintagma $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ non dovrebbe valere meramente come un'equazione traducibile simbolicamente con un segno grafico di =. Infatti, in tal modo varrebbe, come già accennato, una semplice predicazione, nel senso che *essere è pensare e/o viceversa*, con la conseguenza che proprio il senso di $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ sarebbe pleonastico rispetto alla copula $\epsilon\grave{\iota}$, eventualità ermeneutica che parrebbe non proprio scongiurata se si prospettasse una simile variante espressiva: *pensare è lo stesso che essere (e non invece pensare è lo stesso essere o l'essere stesso)*.

A questo punto, risulta insormontabile la difficoltà di prospettare una simile differenziazione noetico-ontica, che non può essere parziale o rispondente a un aspetto comune tra due realtà o enti appunto, non può rispondere al modulo comune dell'*analogia entis*. La perfetta coincidenza in esame non può non consistere in una medesimezza 'heno-olistica', per così dire, ovvero *in tutto e per tutto* senza scarto alcuno, in una indefettibile concomitanza unitaria, nel senso che per il fatto che l'essere costituisce necessariamente sé stesso (senza assegnare alcun senso attivo o riflessivo a un simile verbo), l'essere non può non costituire sé stesso sempre e comunque come pensare (ma non perché pensa sé stesso e tantomeno perché è pensato o pensabile dal pensiero, anzi vale, a ben vedere, la prospettiva diametralmente opposta) e quindi questo *stato permanente* permette l'*altrettanto permanente stato* del pensare. In altri termini, non si dà l'essere senza pensare così come non si può dare il pensare senza essere, e questa identità in cui si dà l'unica possibilità e quindi necessità per l'essere che, a sua volta, circostanzia l'altrettanto unica possibilità e quindi necessità per il $\nu\omicron\eta\mu\alpha$, anche se questa sequenza o concatenazione di osservazione ermeneutica deve essere ancora precisamente esplicitata. Il sintagma $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ in B3 non sta a stabilire che l'equazione di pensare-essere può rappresentarsi secondo criteri matematici e nemmeno logico-proposizionali, con le impostazioni pitagoriche o con le varie 'teologie'; sta a stabilire invece che quella tautologia è pre-ordinata e pre-ordinante rispetto a qualsiasi criterio valutativo o operazione predicativa di qualsiasi genere, altrimenti sfuggirebbe semplicemente, come è sfuggita di fatto nell'illusorio volere pensare l'impensabile, con un fittizio costruire un'eterologia di pari e/o diseguale valenza, con cui si è costruita anche la doxa inaffidabile e soprattutto con l'assenza del $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ stesso. Fuori dell'essere non può sussistere il pensare, i parametri ontici definiscono inevitabilmente (verrebbe da dire, 'automaticamente') anche quelli noetici, perché non può sussistere un essere che non soddisfi pienamente questa sua irrinunciabile prerogativa esclusiva, per cui nulla si può dire e giudicare dell'essere che non sia al contempo dire e giudicare del pensare - e quindi

osservarne e ponderarne il νόημα con quella operazione corretta noologica (antropica) a monte sull'identità irrinunciabile ed effettiva noetico-ontica. Infatti, l'identità ontica da sola, senza implicare in sé stessa quella del pensare e quindi (l'unica identità reciproca valida in quanto non si tratta di una addizione o una sovrapposizione di due identità che combaciano perfettamente simmetriche e coincidenti), non può noologicamente essere funzionale, se in essa non si scorge con il νόος l'identità del pensare co-costitutiva e coestensiva a quella ontica come l'unica l'identità da doversi 'pensare', le quali 'identità' entrambi conferiscono anche le reciproche auto-identità, nel senso che l'identità ontica contrae in sé e costituisce di necessità senza differenza alcuna quella del pensare, pensare che altrimenti non sussisterebbe affatto, e quindi conseguire l'unico pensiero che occorre contemplare. Infatti, nel momento in cui il νόος coglie l'εἶναι non può coglierlo senza trovare con tale operare simultaneamente il νοεῖν non come alterità o mera relazione a un che realmente distinto da sé con una certa autonomia per quanto minima si possa concepire.

Il νόος (antropico) è in sé stesso sempre e solo funzionale, anche se da esso si può abdicare o lo si può tacitare con altre forme pseudo-gnoseologiche o distogliere dalla via di ricerca (B7). Il νόος però non è costituito per attivare di suo il pensiero che poi 'rispecchi' il pensato attraverso di esso, ma è già 'co-innestato' con il pensiero, contiene già il νοεῖν in prospettiva del potenziale νόημα che risulta dalla costitutiva immanenza dell'essere nel νοεῖν, nel senso che la sua identità ontica, di indifferenziabilità intrinseca, è praticamente il pensare stesso, e così l'essere è co-originario con il suo νοεῖν. L'essere motiva o dirige autenticamente il νόημα per la sua unica unità ontica che strutturalmente nella sua essenza implica il pensare. In tal modo l'essere dà a esprimere o modulare la sua pensabilità e quindi il solo νόημα vero che lo riguarda, da cui deriva anche il corrispondente autentico λέγειν (B6,1) o il φάσθαι e quindi la sua dicibilità (φατόν) (B8,8). A questo punto non è possibile ipotizzare che si formino realmente tre identità (ontica, noetica e noematica). L'essere proprio per la sua identità di essere assolutamente omogeneo a sé stesso e inalterabile 'ospita' intimamente e unitamente in sé, per così dire, il pensare in quanto co-strutturale e compatibile con questa stessa unica identità, nel senso che il pensare inerendo e aderendo compiutamente a tale identità ne comprova la sua verità con una definitività di tipo noetico parimenti essenziale alla sussistenza dell'essere e quindi alla sua imprescindibile identità-realtà. Poiché l'essere contiene il pensare insito con perfetta simmetria e totalmente commisurato a tutta la sua unicità e absolutezza nella stessa intera omogeneità unidimensionale, all'essere compete costituire o motivare concretamente l'unico νόημα che noologicamente è intercettabile o captabile con cui si traduce anche la logicità zetetica, che non è altro che l'approccio adeguato e commisurato

al suo genuino essere detto oltre che alla sua *intelligibilità*. Solo con tale noematicità, come una sorta di ologramma ineccepibilmente riprodotto l'intera dimensione ontica, il *vóoc* è volto soltanto all'essere stesso potendolo conoscere nella sua pensabilità, ossia nell'identificabilità dell'essere necessariamente con lo stesso pensare in tutto e per tutto. Concepire il pensare laddove si tenta illusoriamente e 'acriticamente' di concepire un qualche 'essere stato' e/o un qualche 'venire a essere' per l'essere, un qualche suo divenire, significa allo stesso modo non concepire il pensare, significa privare il *vóoc* dell'unico *vόημα* possibile e quindi della sua funzionalità peculiare, quello di ricettare e intercettare intellettivamente l'essere che in quanto essere o nella sua autenticità reale è identico al pensare e quindi 'certifica' il *vόημα*, altrimenti irrealizzabile o semplicemente vuoto. Pertanto 'l'identico di pensare-essere' o 'pensare identico a essere' non è un concepire un qualche oggetto in un modo o nell'altro distinto da sé, ma l'essere stesso nell'unico modo in cui l'essere sussiste, essendo questo modo unico, di sussistere del tutto omogeneamente anche come pensare.

Una simile ermeneusi comporta un'ulteriore prova che la teoresi parmenidea non si ingenera in sé da una semantica linguistica isolando un termine (il verbo 'essere') e poi circoscrivendolo nella sua univocità ontica (costringendolo al *μοναχῶς λεγόμενον* per utilizzare un'espressione aristotelica), ma il movimento teorico è principalmente se non unicamente logico (l'unica autentica univocità), proprio perché l'*εἶναι* va debitamente (logicamente) coniugato, anzi addirittura identificato con e come il *voεῖν*, prospettiva di condizione assoluta ineluttabile e rispondente a sua volta all'unica operazione noologica ammissibile e logicamente dimostrabile. La sovrapposizione di questi due livelli noetici che in sé stessi hanno lo stesso esito aletico, ma non sono confondibili, ha portato alla ricezione comunque pregiudizievole della dossografia neoplatonica e poi ai vari approcci più o meno contraddittori tra di loro, per un verso, o più o meno ricettivi della versione dossografica stessa, dall'altro. Del resto, non è pervenuto un testo che contenesse una qualche lezione dell'identico tra l'essere e il *vόημα tout court*, anzi B8,34 sembra confermare una simile tesi che il pensiero non funziona e non si declina nella stesso modo in cui il pensare identico all'essere, come il pensare che è lo stesso dell'essere, pensiero che a sua volta, se fosse così, si dovrebbe identifica sia con l'essere che con il pensare. E un simile asserto è da ravvisare proprio dal fatto che il pensiero [*vόημα*] non si identifica immediatamente e immanentemente con l'essere ma da questo *deve scaturire* e si deve fondare totalmente ed esclusivamente. Infatti, l'unica aitiologia nella sfera della verità è quella che riguarda la verità dell'essere e la sua determinazione causativa rispetto al pensiero che la dea stessa va esponendo anzi sta per finire di esporre.

4. ταὐτόν in B8,34

Quanto finora si è tentato di spiegare, dovrebbe agevolare la comprensione del primo punto essenziale di B8,34 riguardante il sintagma οὐνεκεν ἔστι νόημα, che rappresenta l'elemento distintivo rispetto al parallelo B3³⁶. Inoltre, non si è fatta nessuna attenzione all'accento della copula, poiché poco pertinente all'orizzonte ermeneutico, in cui il verso 34 è tramandato dal solo Simplicio in tre passi. Prima dell'ultimo passo del primo testo in cui si riporta l'intero frammento B8 (*Phys.* 147), la sezione in questione è preceduta e seguita da riflessioni chiaramente attinenti a un contesto di sincretismo platonico-peripatetico confrontato con il melissiano ἐν ἑόν. Con ciò si intende illustrare la sentenza parmenidea come una formula arcaica che avrebbe preannunciato la dottrina del motore immobile quale causa prima (τὸ πρῶτον αἴτιον) e causa finale (τέλος) di tutto, dedotta dalla identità del suddetto binomio ribadita nella seconda citazione (*Phys.* 143,22-25).³⁷ A tale commento si affida acriticamente Diels, che basandosi sull'identità del binomio recepisce e cerca di giustificare il senso della traduzione tradizionale.³⁸ La

³⁶ Su B8,35 cf. la recente discussione anche filologica in Robbiano, Chiara. "What is Parmenides' Being?", in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, Néstor-Luis Cordero (ed.), Las Vegas NY: Parmenides Publishing 2011), pp. 213-231.

³⁷ Simp., *Phys.* 87,16-17, in cui si riporta B8,34-36a e si continua con il commento: "infatti a motivo del pensabile, lo stesso però da dire dell'essente, c'è il pensare essendo il suo fine" (ἔνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταὐτόν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἔστι τὸ νοεῖν τέλος ὄν αὐτοῦ - *tr. dell'aut.*). Nonostante la poca perspicacia esegetica del passo, è cospicuo che il νοητόν non si intende più come un semplice attributo dell'essere, ma appartiene allo stesso νοεῖν οὐ νοῦς, in modo che per pensare il pensiero stesso deve essere di per sé oggetto autoriflessivo di sé stesso, deve rivolgersi a sé stesso, come si esplicita in *Phys.* 143,20, prima di riportare il verso per la seconda volta in cui si canonizza l'identità assoluta dell'essente uno, del pensare e del pensato/pensabile e pertanto dell'intelletto e ancora, qualche rigo successivo, la glossa esplicativa riguardo all'essente. Sul commentario di Simplicio cf. anche Stevens, Annick. *Postérité de l'être. Simplicius interprète de Parménide* (Bruxelles: Ousia 1990).

³⁸ Si noti la parafrasi del testo parmenideo in Diels, Hermann. *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch* (Berlin: G. Reimer 1897), p. 39: "Denken und des Gedankens Ziel ist eins; denn nicht ohne das Seiende, in dem sich jenes ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts andres geben ausserhalb des Seienden.". Diversi autori lo hanno seguito, recependo la stessa versione tradizionale: Fritz 1974, 47; Vlastos 1953, 168; Phillips, E.D. "Parmenides on Thought and Being", *Philosophical Review* 64 (4), 1955, pp. 546-560, p. 553 ("The same thing is thinking and that because of which thought is"); Montero 1958, 350 ("lo mismo es el pensar y aquello (lo Ente) por lo que es el pensamiento"); Deichgräber, Karl Marienus. *Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht*, (Wiesbaden: Franz Steiner 1983), p. 673 nota in calce 1 ("Dasselbe ist Denken und das, weshalb Denken ist"); Untersteiner 1958, 149: ("Identico, poi, e l'intuire e ciò in causa del quale e il pensiero singolo"); Falus, R. "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8, 1960, pp. 267-294, p. 278 ("Dasselbe ist (das) Denken und dasjenige, infolgedessen (der) Gedanke ist"); Mansfeld 1964, 84 ("Denken und das, worauf der Gedanke sich richtet, sind dasselbe"); Kahn 1969, 721 ("Knowing and the goal [or aim or motive] of knowledge are the same"); Cordero 1984, 39 ("Penser et ce pourquoi la pensée est, sont la même chose") e 2004, 193 ("Thinking and that because of which there is thinking are the same"); Couloubaritsis 1986, 371 ("le même est a la fois penser et ce a cause de quoi il y a pensée"); Heitsch 1991, 31 ("Dasselbe aber ist Erkennen und das, woraufhin Erkenntnis ist"); Long 1996, 136 ("Thinking and that which prompts thought are the same"); Sedley 1999, 120 ("Thinking is identical to that with which thought is concerned"); Crystal 2002, 217 ("Thinking and that for the sake of which thought is is the same"); Thanassas 1997, 281 ("Und dasselbe ist Denken und [Sein als] Grund/Ziel/Inhalt des Gedankens"); Scuto 2005, 44 ("Dasselbe ist Denken und das, weswegen

accezione “che” (= ὅτι) con i due possibili esiti di: a) “dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass [es] ist”⁴³; b) “dasselbe ist Denken und [die Tatsache], dass der Gedanke ist”.⁴⁴ Si è proposta una quarta opzione ermeneutica di B8,34 con scarsi risultati, ma con elementi significativi. Essa in breve consiste nel ritenere che il verso va diviso in una prima parte (34a), compreso secondo la analogia con l’interpretazione di B3 sulla base di B2,2, come già dichiarato, e in una seconda parte (34b) in cui si rinvierebbe all’essere parallelamente come in B8,29 per introdurre un nuovo attributo ontico, per cui occorre

quest’ultimo non si individui ulteriormente, in una sorta di secondo sottinteso, cioè l’essere, riproponendo la corresponsione identificativa di impronta neoplatonica.

⁴³ I sostenitori più rilevanti di tale ipotesi sono: Heidel, William Arthur. “On Certain Fragments of the Pre-Socratics. Critical Notes and Elucidations”, in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48, 1913, pp. 73-133, pp. 72s; Calogero 1970, p. 12; Albertelli, Pilo. *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti*, Bari: Laterza 1939), p. 141 e 145s, nota in calce 31; Fritz, Karl v. *Gnomon* 14, 1938, 99 rec. a G. Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, Roma 1932 e tuttavia cf. Fritz 1974, 46f.; Fränkel, Hermann. “Parmenidesstudien”, in *id.*, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München: K. Heinrich 1960), pp. 157-197, p. 195 e Fränkel 1962, 407; Barnes 1979, 179); Cornford, Francis MacDonald. *Plato and Parmenides* (London: Kegan Paul 1939), p. 34; Tarán 1965, 120-123; DK 1961, 238); Woodbury, Leonard. “Parmenides on Names”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany New York: J.P. Anton, G.L. Kustas (edd.) 1971) [1958], pp. 145-162, p. 151; Stokes, Michael Christopher. *One and Many in Presocratic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1972), p. 139; O’Brien 1987, 40 e 54); Aubenque, Pierre. “Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide”, *Études sur Parménide* P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), pp. 102-134, p. 123); Jantzen, Jörg. *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (München: C H Beck 1976), p. 95; Conche 1996, 128; Mansfeld 1995, 13: “Und das man es erkennt, ist dasselbe wie die Erkenntnis, das es ist”, in cui si nota l’assunzione della sinonimia tra pensare e conoscere; Guthrie 1965, 39 (“What can be thought and the thought that ‘it is’ are the same”, in cui si assume l’accezione non copulativa di ἐστὶ in 34a) come anche in Kirk, Raven, 1957, 277 (“What can be thought is only the thought that it is”). Nonostante la difesa di J. Jantzen 1976, S. 99 (“... das Denken muss mit dem νόημα ἔστι identisch sein; in jedem anderen νόημα zerstört es sich selbst. ... Deswegen ist jeder Satz, der mehr sagt als”) non mancano insoddisfazioni (cf. Vlastos, Gregory. *Gnomon* 31, 1959, 195 nota in calce 1 rec. a H. Fränkel, *Wegen und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955), dubbioso che νόημα (sostantivo) possa reggere una proposizione con ὅτι, lo segue Bormann 1971, 79 e Cordero 2004, 85; la difesa di Tarán 1965, 122 (come già in Calogero 1970, 11 nota in calce 12) sulla base di *Od.* 15,40-42 è infondata (a motivo di ἐπέοντα in 15,41). Non è accettabile l’equivalenza tra οὐνεκεν ἔστι e ὅπως ἔστι in B2,3 (Aubenque 1987, p. 124 e Woodbury 1971, p. 151).

⁴⁴ Rimane il problema della richiesta di un *verbum sentiendi* che non si può risolvere con il sostenere che il suo inserimento renderebbe l’espressione insensata nel contesto (Tarán 1965, 122). Si potrebbe prospettare una ulteriore variante traduttiva come la seguente: “Lo stesso è pensare e [pensare] *che* il pensiero è [possibile]”, ma che senso dovrebbe avere l’identificazione che pare una tautologia tra le più viete e formalistiche? Questa lettura ha ricevuto pochi fautori: Verdenius, pp. 39s; Loenen 1959, 41; Schwabl 1968, 412; Graeser 1977, 151. Verdenius giustificerebbe la sua tesi in questo modo: “... if I say: ,voéō’, it means that a νόημα is with me, i.e. really exists“ (1964, 40)”, riformulato con una semplice variante espressiva in Schwabl 1968, 412 (“... wir denken doch (voεῖν) und das wir denken, bedeutet, daß ist”). Ma dove è attestato che basti l’attività soggettivo-intellettiva del voεῖν perché il νόημα esista e addirittura esista con il soggetto? Cf. a riguardo Jantzen, che annota: “Das aber das Denken existiert, wenn gedacht wird, ist tautologisch und insofern bedeutungslos.” (1976, 95 nota in calce 3). Meno convincente è la versione offerta da Graeser 1977, 151: “Zu denken und dass das Gedachte ist, ist dasselbe” spiegando che l’atto del voεῖν “involviert, dass das, was man voεῖ (,Ding‘ oder ,Sachverhalt‘), ein Stück Wirklichkeit ist” mostrando con “das Gedachte” di assumere una lettura controversa di νόημα. Non si tratta dell’identità puramente noetica che debba rivolgersi a un che di differente, identità dipendente dal pensare antropico, ma di un pensare che preesiste a cui il pensare umano si conforma naturalmente se non è deviato o alienato dal proprio originario assoluto.

integrare con un secondo ἐστὶ che sarebbe sottinteso per ellissi dopo τε καί.⁴⁵ Questa ipotesi ha il grande difetto di aver interrotto la tradizione di leggere come un'unica proposizione il verso in questione, ma ha il pregio di continuare a considerare οὐνεκεν quale particella relativa da inquadrare ancora esclusivamente nel dominio ontico, riproponendo lo schema deduttivo del pensare dall'essere.

Che non si possa affatto rinunciare alla valenza causale della congiunzione in esame, però non con l'accezione di *causa efficiens* (aristotelica) ma approssimativamente nel senso di spiegazione fondante il pensiero, da distinguere cioè dalla pluralità doxastica o di divisione enantiologica errante secondo la duplice morfologia inattendibile delle δύο γνῶμαι umane, di cui una non è necessaria (B8,54), è quasi inevitabilmente vincolante.⁴⁶

⁴⁵ Hölscher, Uvo. "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes* 84, 1956, pp. 385-397, pp. 390-396 terminando con la seguente traduzione: "Dasselbe kann gedacht werden und (ist) das, weswegen (bzw. um dessentwillen) der Gedanke ist"; cf. anche Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968), pp. 99-103 e Hölscher 1969, 25: "Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist"; Boeder, Heribert. *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1962), pp. 168-172; Mourelatos 1970, 164-167 ("And the same is to think of and wherefore is the thinking"); Bormann 971, 78-84 e 42: ("Dasselbe aber ist möglich zu denken und (ist) das, weswegen das Denken ist"); Engelhard, Hans Peter. *Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides* (Stuttgart: Frommann-Holzboog 1996), pp. 49-56, in cui si accetta la traduzione di akzeptiert wird di K. Bormann); Coxon 1986, 70 e 209 ("The same thing is for conceiving as is the cause of the thought conceived"); Kirk Geoffrey Stephen. Raven John Earle. Schofield, Malcolm. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1983), p. 252 ("The same thing is there to be thought and is why there is thought" con trasformazione di ἐστὶ in ἔστι); Curd 1998, 89 ("And the same thing is for thinking and wherefore there is thought"); Gallop, David A. *Parmenides. Fragments*, gk. text, trans. & introd. (Toronto University of Toronto Press: 1984), p. 71: "The same thing is for thinking and [is] that there is thought" con trasformazione di ἐστὶ in ἔστι) e una simile traduzione in Burnet 1908, 200 ("The thing that can be thought and that for the sake of which the thought exists is the same") ma con l'interpretazione tradizionale di οὐνεκεν.

⁴⁶ Anche se molto rara, sarebbe reperibile la valenza coordinativa o correlativa di οὐνεκεν, ovvero "per questo" o "in ragione di ciò". Il v. 34 potrebbe tradursi secondo la seguente versione: "Lo stesso è [da] pensare e (precisamente) perciò (o a causa di ciò, pertanto) è possibile (ἔστι) [il] pensiero". Addirittura τε καί che non connetterebbe voεῖν e οὐνεκεν ..., ma due proposizioni principali congiunte con un vincolo paratattico perché la particella οὐνεκεν equivarrebbe a τούτου ἕνεκεν (= διὰ τοῦτο oppure διό[τι]), potrebbe essere reso anche semplicemente con una virgola: "Lo stesso è da pensare, perciò è possibile il pensiero". Le attestazioni di tale valenza di οὐνεκεν sono davvero rare, cf. comunque in Omero *Il.* 9,505, in cui l'accezione relativa di οὐνεκα è meno contestualmente consentanea se non da escludere del tutto, benché sostenuta in LSJ, e rimane più pertinente sintatticamente quella correlativa come chiosa Eustazio: οὐνεκα ... ὃ ἐτι διὰ τοῦτο (*Comment. ad Hom. Il.*, t. 2 (Lipsiae: Weigel 1827) p. 284,6-7); cf. Pind. *Pyth.* 9,93 con il conforto delle chiose scoliastiche che suggeriscono l'equipollenza semantica di οὐνεκεν a διό (cf. *Schol. Vet. in Pind. Carm. Il* ed. Drachmann, 236,8 e Porti Franc. Cretens. *Commentarii in Pind. Ol., Pyth., Nem. Isth.* Genav apud Sylviu 1583, p. 105 in cui si chiosa "οὐνεκεν ἀντὶ τοῦ τούνεκεν διός, quamobrem omnes eum celebrent ...", indicando una corrispondenza semantica con il lat. *quamobrem*) e a διατοῦτο [*sic*] in *Scholia Thomano-Trioliana in Pindari Pythia V-XII ex cod. Florentina edita*, Frankfurt am Main 1867, p. 19 [v. 164]. L'accezione correlativa nella forma di διότι è attestata anche nel *Lexicon* di Esichio (cf. col. 1160,22 ed. Schmidt). La particella ha la stessa funzione di quella del v. 6 dello stesso B8 τοῦ εἴνεκεν, ovviamente inadattabile metricamente con τε καί, anche se risolvibile con il non raro allungamento per posizione di τε o con l'eliminazione di καί. A tanto sembra portare Fritz (1974, 46) nell'indicare "therefore" come alternativa di "because of which", ma si confronti la critica di Fränkel intento a supportare la funzione subordinativa di οὐνεκεν (1930, 187, anche se egli nella pagina precedente giustamente respinge Diels che rispetto all'occorrenza di B8,32 traduce "Darum" e non

Tuttavia ciò non esaurisce il senso del pensare in vista dell'identità noetico-ontica e conseguentemente anche dell'essere in sé stesso, che non può sussistere autonomamente da quell'identità costitutivamente 'originaria' e strutturale.

Si intenderebbe spiegare che il pensare è tale perché attiene completamente all'unico identico autentico in cui consiste l'essere in base alla θέμις appena dichiarata in B8,32-33, che rappresenta una declinazione di ciò che assurdamente sarebbe l'essere se non fosse perfettamente tutto identico o uguale a sé stesso (cf. B8,22), identità che consiste proprio nel pensare e quindi dare conto del νόημα nella sua specifica e inconfondibile definitezza. Il pensare in sé stesso, ovvero coincidente con l'essere, non può non essere identico all'essere in un *unicum* esclusivo sinonimicamente inteso, che comporti al contempo *de facto* la reciproca equivalenza e la commisurazione perfettamente simmetrica di equipollente rinviarsi l'uno all'altro in modo da consentire all'identificabilità 'indiretta' del pensare/pensiero noologicamente attenzionato e da attenzionare. Senza questa 'simbiosi sinergica' del medesimo paritariamente contratto dall'essere e dal pensare, come si asserisce inequivocabilmente in B8,35, rimarrebbe realmente e paradossalmente irreperibile *il pensare* (l'unico caso in cui νοεῖν è articolato) in modo che non può non osservarsi che il pensare inerisca immanentemente all'essere non solo perché l'essere è meramente o univocamente ('analiticamente') identico all'essere, ma anche imprescindibilmente perché l'essere deve essere coestensivamente o commisuratamente ('sinteticamente') identico al pensare. Poiché non sussiste alcuna differenza all'interno dell'essere, questo essere in sé stesso indifferenziabile non si può differenziare realmente dal pensare, è al contempo realmente origine del pensiero per cui è pensabile in modo che il pensiero stesso si determina (da sempre). Insomma è l'essere che per la sua medesimezza assoluta con il pensare, lascia produrre il pensiero nella forma noologica. Per tanto occorre perentoriamente scongiurare che ci si avventuri, al pari dei mortali, in ciò che non garantisce la possibilità della sua stessa essenza noetica, ovvero la sua stessa giusta dinamica di νόημα, e ciò è evitabile a condizione che si segua mediante νόος l'εἶναι in quanto νοεῖν *identicamente e indistinguibilmente*, se non come necessità noematico-noologico di registrazione (passiva, speculare) di tale stessa identità che determina inevitabilmente questa stessa necessità (inalterabile a meno che non la si voglia cogliere come si deve).

In tal modo appare sufficientemente dimostrato, se non altro per esclusione di altre ipotesi meno sensate, che la locuzione del secondo emistichio coordinato con il sintagma τε καί è da assumere nell'accezione di significare sostanzialmente l'εἶναι, ma con una

“Weil”) assunta dalla maggior parte degli studiosi (cf. ad. es. Heitsch 1991, 31; Coxon 1986, 71; DK 1961, 237; Hölscher 1969, 23; Tarán 1965, 86; Bormann 1971, 43; Conche 1996, 128).

prospettiva particolare e contestualizzata, quella di denotare anche una *nuance* epesegetica, di esplicitazione dell'indole del νόημα (non dell'essere già abbondantemente descritto e dimostrato e appena ribadito nella sua necessaria e strutturale identità con il νοεῖν), come ulteriore dettagli di quanto già determinato dell'essere, ovvero dell'essere che solo e sempre è sé stesso e quindi risulta strutturalmente pensare nell'unica perfetta identità indifferenziabile monisticamente inscalfibile. Con questo aspetto contestualmente si intende precisare o rievocare della già assodata identità noetico-ontica di B3 (forse già ribadita in altri passi non pervenuti), come punto di assoluta validità teorica e quindi basilare per il prosieguo della prima sezione della trattazione, quella *intorno alla verità*. Ciò che è noeticamente effettivo in sé stesso, lo è esclusivamente per il fatto che è rintracciabile in perfetta e assoluta equipollenza con l'essere perché sono reciprocamente commisurati nell'essere entrambi l'identica realtà (ciò che i mortali si illudono osservare scisso o confondono con il mero nominare palintropico): l'essere (B8,29) nella sua semplice medesimezza inscindibile è principio fondativo non del pensare che è co-strutturale e coessenziale identicamente ad esso, per quanto il pensare irreversibilmente risulti identico all'essere, ossia perennemente ne è la 'fisionomia' propria e al contempo la 'vidimazione' assoluta dell'identità stessa ontica o dell'unica henologica onticità in sé stessa, ma è la determinazione aitiologica della sua ricezione noematica. D'altra parte, la garanzia della possibilità parimenti intrinseca e strutturale del νόημα è tale solo se in relazione o solo se rispetto all'essere, altrimenti non sussisterebbe nessun pensiero autentico perché perso o rimosso come accade comunemente, presso i mortali per cui l'identico dell'essere è decettivamente e arbitrariamente stravolto (B6,6) con gli inevitabili contraccolpi sulla 'noematicità' precisa e definita del νοεῖν stesso. La determinazione noematica non si attiva perché un pensante *realizza* l'atto noetico per sé stesso, in qualche modo per la sua stessa intrinseca dinamica cogitativa, ma perché sussiste l'essere in assoluto necessariamente provvisto della immanente e insita 'grammatica' *noetica*.

Questa versione della teoresi parmenidea è suffragabile con ulteriori dettagli del contesto a partire da B8,24 la cui proposizione funge da premessa di quanto segue nell'immediato contesto, specie nel verso successivo (B8,35)⁴⁷, in cui l'espressione ἐν

⁴⁷ L'espressione (insieme alla proposizione a cui è legata) ha destato molte difficoltà interpretative connesse con la ricerca di un soggetto ma è da intendere che l'essere è la *conditio sine qua non* per il νόημα compatibile con la funzione noologica, nel senso che l'essere sostanza e circostanza il νόημα che il νόος articola nel concepire/conoscere l'essere stesso e quindi consente di *trovare* mediante l'essere il pensare stesso. L'essere è il fondamento assoluto e ultimo, ma unicamente perché detiene la prerogativa dell'imprescindibile auto-coincidenza con il pensare. In altri termini, l'essere può far conseguire e così formulare il pensiero, perché è l'unico ad averne titolo e competenza, per così dire, l'unico a garantire il successo debito e fisiologico all'unica facoltà e all'unica metodica (scientifica), quelle noologico-noematiche. Il νόημα sarebbe impossibile e quindi conseguentemente il νόος non

ὅτι⁴⁸ πεφατισμένον ἐστὶν lo decreta in modo assoluto. Questo secondo emistichio del v. 35 avrebbe poco senso nel caso in cui se ne interpretasse come una proposizione

sussisterebbe affatto senza l'esplicitata identità originario-olistica ('unimembrica'), per cui l'essere lascia trasparire il pensare in cui necessariamente e *identicamente* esso, essere, consiste, e quindi lascia prospettare il pensiero per chi ha la specifica facoltà noologica e quindi di pensare autenticamente. Addirittura si è offerta una tale ipertrofica delegittimazione di B8,35: "notorisch dunkel, fremdartig, paradox und sogar als sinnlos" (Graeser 1977, 152). Si sono articolati tre tipi ermeneutici principali. Risulta proprio sintatticamente farraginosa la prima, basata sull'osservazione sintattica della dipendenza della relativa non da τοῦ ἐόντος ma in funzione di oggetto in varie forme di εὐρήσεις (cf. Fränkel 1930, 190 "Denn nicht ohne das Seiende wirst du das worin es ausgesprochen Ist finden: das Erkennen" nella sua prima versione o con la successiva variante in 1962, 407 "innerhalb dessen das Behauptete besteht" condivisa con l'interpretazione del soggetto della proposizione subordinata πεφατισμένον e il predicato in ἐστὶ risalente a Hölscher 1968, S. 99s e 1969, 25 "Πεφατισμένον ἐν τῷ ἐόντι ἔστι heißt: ‚Ein Gesagtes ist – hat Bestand oder beruht – im Seienden‘" per cui i vv. 35-36 asserirebbero "denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat, wirst du das Erkennen finden"); più interessante la tesi di Albertelli che legge ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶ come se si trattasse di ἐν τούτῳ ὃ πεφατισμένον ἐστὶ, esplicitato in "in ciò che è detto" (1939, p. 141) e seguono: Tarán 1965, 127s e 1959/1960, 129, Deichgräber 1983, 5s ("Im Sinne des bisher Ausgeführten wird man – Beweis für die Identität von Sein und Denkobjekt – kein Denken finden, das außerhalb des Seins Platz hätte"), Thanassas 1997, 91s ("in dem, was gesagt ist"), Long, A. A. "Parmenides on thinking and being", *Proceedings of the Boston area Coll. Ancient Philosophy*, 12, 1996, pp. 125-151, p. 136 ("in what has been said [i.e. the preceding arguments]"), Sedley 1999, 120 ("in what has been said"). La seconda prospettiva è insignificante poiché si concentra su ἐν ᾧ come congiunzione subordinante ma non relativa con varianti: a) come se si trattasse di una costruzione idiomatica con il verbo essere nel senso di "dipendere da", non comunque presente nella fase arcaica, e πεφατισμένον come *participium congiuntum* cf. Mourelatos 1970, 171s "I been said – that is, in the goddess' arguments so far"); similmente Kirk, Raven, Schofield 1983, 252 ("in all that give, I bestow, I commit, I entrust" si ammette con il risultato traduttivo "for not without what-is, to which it stands committed, will you find thinking" a p. 179). La terza tendenza ermeneutica è ancora più scarsa nell'illuminazione del sintagma poiché si concentra sul *parlare* che avrebbe senso solo se pronuncia "è", che sarebbe una parola come tutte le altre se non si associasse ad esso il pensiero della sua verità, perfettamente corrispondente all'unico pensiero possibile e quindi necessariamente reale, poiché gli uomini dicono l' "è" come se fosse non identico o identico e palintropicamente (B6,8-9), per essa ad es. cf. Heitsch 1991, 123 ("Für das Verständnis des problematischen Relativsatzes aber sehe ich keine andere Möglichkeit, als anzunehmen, Parmenides habe hier sagen wollen, das das Erkennen im Sein, d.h. mittels des Wortes ‚Sein‘ ausgesprochen wird"), Graeser 1977, 152-154, D. O'Brien 1987, 54 e 228 ("... le penser est exprimé «dans l'être», en ce sens que l'on ne peut exprimer sa pensée que si l'on affirme «est»"), Aubenque, 1987, p. 121-125. Calogero parzialmente ha ben intuito quando spiega: "... c'è pure un essere di cui si può dire non già che sia espresso, significato dal pensiero, bensì che «esprima, pronunci, dica» lo stesso pensiero" (1970, 7 e anche nota in calce 8, in cui ripropone la sua tesi di fondo della "ontologizzazione" della copula). Ma non è l'essere che esprime questo indefinito "essere" altro dal suo venir espresso, e cioè "lo stesso pensiero", ma vale esattamente l'opposto: è lo stesso pensiero che è definito e quindi (da sempre, *per definizione*, strutturalmente) perché lo è a motivo dell'essente, dentro i limiti ontici. La dea lo ha solo spiegato o dimostrato logicamente perché il suo giovane discente trovi il pensare (o rimanga in questa euristica senza lasciarsi distogliere) e quindi contempi con il suo νόος (B4,1ss) la sua inalterabile identità onticamente equivalente, appunto con la 'specularità' noematica. Tuttavia, la tesi di Calogero è certamente unilaterale ma non anacronistica per il fatto che le distinzioni semantiche o la ricca polisemia di "è" non erano disponibili al tempo di Parmenide come giudica Graeser 1977, 153s, magari è vero l'opposto e soprattutto non si tratta di una ricerca semiotica per il pensatore presocratico, come già nella presente analisi sopra abbondantemente discusso.

⁴⁸ Poco importa la variante testuale procliana ἐφ' ᾧ accolta da Cordero 1984, 113, nota in calce 15 e 118; 2004, 10-13; 2004b, 84, 87ss, opinione condivisa da alcuni (cf. Couloubaritsis 1986, S. 238 e nota in calce 82; Palmer, John Anderson. *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford: Clarendon Press 1999), 48 e nota in calce 34) ma osteggiata da tanti (cf. ad es. Aubenque 1987, p. 122 nota in calce 62; Conche 1996, 164). Tuttavia la non univocità filologica segnala una qualche difficoltà ermeneutica fin dall'antichità. Un'eventualità ermeneutica corrisponderebbe in una declinazione temporale per cui il pronome rinvierebbe a χρόνος (cf. Soph. *Thrac.* 929; Herod. 4,95; Plat. *Simp.* 185d), nel senso di "durante il tempo che" o "mentre", ma non può significare un che di generico e soprattutto di impersonale in relazione all'occorrenza parmenidea, secondo quanto vorrebbe Coxon "when one thing has been said of another" (1986,70), inaccettabile anche semanticamente poiché insinua un concetto

impersonale o qualcosa di generico come una sorta di prima sintesi conclusiva di quanto finora complessivamente argomentato o come cifra riassuntiva dell'intero percorso finora tenuto⁴⁹, ma ne acquisterebbe molto se si leggesse in ciò che è concepito e formulato nel contesto immediato, che nel suo complesso rappresenta una prima decisiva conclusione e una premessa indispensabile e indubitabile di quanto segue nella sua denotazione assolutamente salda del πιστός λόγος e appunto del νόημα ἀμφὶ ἀληθείης (B8,50-51). Del resto il suddetto πεφρατισμένον ἐστίν (ovviamente dalla dea) investe e implica una focalizzazione diretta sul νοεῖν o sulla sfera propriamente noetica, ma in rispondenza all'identità noetico-ontica, appena riaccertata. Infatti, nel testo si riprende a guisa di un ultimo suggello perentorio il tema della semioticità inconsistente dell'umano nominare perché antilogico circa l'essere (B8,38-41), ragione per cui questo nominare è privo sia di νόημα e sia di πιστός λόγος, fondati sull'unica e sola realtà concernente l'identità completa e immutabile dell'essere in cui si consuma perfettamente il νοεῖν e quindi l'identità unica e assolutamente omogenea, unica realtà che suppone proprio il νόημα quale esito di quanto è appena finito di reperire, determinare, soprattutto enunciare mediante la sua dinamica propria e corretta. Sul tema noetico si stabilisce che a riguardo si è asserito il punto fermo vertente sul fatto che esso è praticamente consistito nel pensare che coincide necessariamente con l'essere, e pertanto nel poter pensare solo l'essere con l'esito di dedurre l'intima e omogenea identità noetica. Si giustifica così il noetico che è (per sua natura) stabilito e delimitato nei confini dell'essere e realmente in misura e grado eguali all'essere che appunto per questo è pensabile, poiché non si è staccato il νόημα dal suo orizzonte proprio confermandolo logicamente, ma si è assunto nella sua forma nella quale sussiste rispetto all'essere nei confini dell'identità assoluta, e quindi ha potuto

di reciprocità non necessaria. Interessante è il parallelo del sintagma relativo in B8,54, del tutto analogo con la differenza che in questo verso successivo si tratta di un soggetto definito. In questo caso sostenere il valore temporale è abbastanza arduo, poiché non si può legare l'essere ingannati dei mortali a una durata di tempo, ma a un loro stato ormai permanente (irreversibile?), a cui si concede eccezione al solo discente della dea.

⁴⁹ Come già appena descritto nella nota precedente, le due integrazioni possibili riflettono le sostanziali incomprensioni in primo luogo sintattiche del verso precedente (B8,34). Quella minoritaria che privilegia il νόημα di questo verso, che decontestualizzato perde la sua specifica pregnanza o addirittura il νοεῖν del verso successivo che è solo da trovare, per cui Parmenide avrebbe voluto asserire "il pensare è espresso nell'essente" (cf. Dalfen 1994, 207 che spiega: "Der Nachweis, dass diese Wortgruppe (sc. τὸ νοεῖν ἐν τῷ εἶναι φαίνεται) im Griechischen eine sinnvolle Aussage bildet, dürfte kaum zu erbringen sein", è accettabile fino a un certo punto, poiché richiede il pensare l'essere, quindi la specializzazione noetica, per così dire. L'altra maggioritaria che invece asserisce che l'essere è espresso nel pensare, (cf. Fritz 1938, 97; Jantzen 1976, 97; Bormann 1971, 80; Gadamer 1991, 22; Cordero 2004b, 87) non rispetta nemmeno la sintassi più ovvia della proposizione e soprattutto perché il contesto non è teso a definire l'esprimibilità dell'essere, ma al più quella del pensare. In effetti nemmeno tale fattore concernente l'espressività comune non è accettabile, poiché si tratta di un ché di deitticamente inconsistente, di notificato per la sua strutturalità agnostica, di cui è prova la linguisticità 'narrativa' incontrollata ovvero senza riflettere il νοεῖν, contratta solo con σήματα istituiti decettivamente (B8,55).

formulare anche in termini linguistici il pensare circa l'unico pensabile, come si premetteva come necessità inevitabile (B6,1).

La comprensione sintattica nella modalità del nesso relativo in riferimento a ἐν ᾧ, con una funzione semantica simile a ἐν τῷ in B8,50, è inoltre la scelta più banale e sensata, se non l'unica perseguibile, però, a differenza del significato di questo secondo sintagma, quello in esame va limitato a un lemma contestuale puntuale per una enfasi esplicativa o meglio integrativa non estesa a tutto il discorso finora espletato ma al solo dettaglio della locuzione immediatamente precedente, cioè a τοῦ ἐόντος, poiché nell'onticità è stato appena espresso ciò a cui ora si allude, ovvero il νόημα. Si sottolinea in una sorta di richiamo solenne che il νόημα è *fissabile e definibile* (πεφρατισμένον) proprio esclusivamente nell'orizzonte dell'essere, nell'essere *iscritto* dentro tale orizzonte ontico. Anche se la sussistenza del νόημα dipende dall'essere e significa prioritariamente che il νόημα è tale solo se è volto verso l'essere non perché qualcosa o qualcuno lo *attivi* volgendolo in tale direzione, ma perché esso è la modulazione noematica dell'essere stesso e a motivo di esso, tale νόημα per tale funzione è totalmente coerente e speculativamente o gnoseologicamente inerente all'identità noetico-ontica della quale si attinge nell'unico modo possibile il pensare stesso, in una parola il νόημα *segue* l'essere e *consegue* a questo. Infatti, il νόημα scaturito e modulato dall'essere *trova il pensare*, come è stato rintracciato per aver seguito la dinamica giusta (B2,2), proprio perché ha conseguito l'identità ontica che è essa stessa pensare, corrispondenza assoluta, in nulla diversificata, con il νοεῖν. Ma questo trovare non è una sorta di conquista o progresso verso qualcosa che non si possedeva o si ignorava per errore, per avere deviato da quanto immanentemente si possedeva, ma è il fisiologico esito del νόημα stesso o la conseguenza di entrare in merito a esso così da poter darne anche giusta contezza zetetica.

Il rintracciato unico pensare effettivo esclusivamente mediante l'essere nell'unico modo in cui l'essere si può e si deve pensare, implica che questo pensare è sì la decifrazione o rilevazione noetica dell'essere stesso, ma anche la deduzione dell'identità piena e in nessun modo incrinabile di pensare-essere appena rievocata nel verso precedente e già più esplicitamente asserita in B3. La produzione noematica non dipende dall'essere per l'applicazione noologica su di esso, ma perché è già da sempre articolata da essa e in essa. Infatti, se esiste l'essere questo esiste perfettamente identico al pensare e tutto il discorso sui σήματα ne ha sancito, suggellato verbalmente e logicamente l'attendibilità. La definizione 'destinale' del νόημα presuppone l'interezza assoluta dell'essere che non può mancare proprio di ciò che prioritariamente lo distingue dal non essere, ovvero non può in nessun caso mancare del pensare, condizione e orizzonte reali in cui l'essere è confinato non come una sorta di contorno quasi estrinseco ma come la

sua stessa assoluta identità. L'essere non potrebbe *causare* il pensiero se non fosse assurdamente in questa stessa identità e quindi predisporre a conseguire il pensiero con la ricerca indirizzata *logicamente* alla sua unica possibilità (B6,2; B8,2ss), ovvero nel modo in cui coglie *relativamente* a questi precisi limiti la realtà noetico-ontica autentica, per così dire, e non si confonde con quanto falsamente è nominato dai mortali dalla doppia testa (δίκρανοι B6,5).⁵⁰ Quindi si allude con la formula ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶ solo a un lemma in qualche modo decisivo gnoseologicamente o zeteticamente, ovvero il νόημα che si è ben saldamente motivato e definito nell'enunciazione dell'identità del pensare/essere. Non c'è la possibilità *del* pensare (non solo *di* pensare) senza l'essere perché questo equivale strutturalmente *de facto* al pensare stesso, e in tal modo e solo in tal modo si modula e si sostanzia (da sempre) il νόημα. Non può sussistere l'unico essere senza la propria intrinseca e assoluta unica identità noetica, e questa assoluta unicità, che coincide con l'ἀλήθεια *tout court* e nella sua forma *non tremabile*, è il contenuto noematico stesso dimostrato, asserito una volta per tutte con l'intera esposizione complessiva che sta per terminare 'narrativamente' il suo autentico μῦθος (B8,8), che pronuncia unicamente il νόημα ἀμφὶς ἀληθείης (B8,50). Il pensare è noologicamente concepito solo speculando sull'unico pensiero possibile, quello 'sintonizzato' con l'essere e quindi sintonizzante solo con l'essere definito assolutamente e olisticamente coincidente sì con sé stesso senza alcuna eterogeneità, ma cogentemente per questo è

⁵⁰ Il verbo φρατίζειν (completamente assente in Omero, etimologicamente rievoca φάτις polisemico, cf. *Od.* 21,323; 6,29) è molto raro (cf. τὸ φρατίζομενον in *Soph. Oedp. Col.*, 139). Il verbo in Parmenide è semanticamente antinomico al νενομίσται di B6,6, che si dovrà affrontare direttamente nella versione del sistema antropico arbitrario ai fini didattico-preventivi necessari al giovane ancora inesperto (B8,60). Il perfetto πεφρατισμένον allude a una compiutezza che ora è stata acquisita definitivamente, come epitome e cifra ultime di tutto quanto già sistematicamente appurato e debitamente discusso e *giudicato con logos*, sviluppato dottrinalmente, sebbene in contrasto con il preaccennato ambito dell'erranza affabulatrice, come si esporrà secondo il suo διάκοσμος nella seconda sezione. Si segnala circa la denotazione dell'identità doxastica decettiva, cioè una ripetizione declinata nella sfera linguistica umana, per mettere in guardia di come in ciò non si possa *trovare* il pensare e quindi lo si falsifichi, lo si ignori falsamente soprattutto oscurandolo con ogni tipo di ὄνομα istituito dai mortali che credono autentico, come subito dopo si asserisce (B8,36ss) e riconfermato nel preambolo della dottrina della doxa (B8,52ss). Non si tratta di una 'ortosi' o una qualche operazione semantico-linguistica, ma di una manifestazione probativa 'logica' ed elenchica dipendente dalla via percorsa, che, di riflesso, fa apparire l'ingannevolezza della convenzionalità incontrollata della nominazione (apparente e quindi sostanzialmente produttrice di *anonimia*) in cui è persa la verità del pensare o il pensare stesso nella sua appropriatezza aletica. L'unico pensare non è orientabile verso la polisemia eterogenea linguistica e si deve soffermare solo sull'unico reale essere che contiene realmente il pensare nella reciproca identità. Un simile insegnamento contrasta quanto stabiliscono enantiologicamente e doxasticamente i mortali secondo identità a sé e diversità rispetto ad altro contraendo in sé una reciproca contrarietà eterologa, come si preannuncia in B8,55ss e la dea intende enunciare [φρατίζω] nella sua sistematicità immaginaria o verosimile per sfatare razionalmente confusioni ingannevoli in tal senso. Ma l'esprimibilità definitiva di tutto ciò è appunto il νόημα, che permette l'accesso 'noetico-noo-logico' all'essere/pensare nella correlata identità, altrimenti l'essere non sarebbe propriamente e veramente intercettabile, ma nemmeno sarebbe fonte noematica, ovvero un assurdo per quanto si è saldamente dimostrato.

situato nell'identità specifica e inequivocabilmente con cui si incardina corrispettivamente il pensare stesso che vi coincide perfettamente. È questo il μῦθος che è stato definitivamente espresso o meglio logicamente *evocato* e va sentenziato in ordine al pensare in virtù, in linea e in conseguenza di quanto la Μοῖρα ha determinato dell'essere (B8,37-38) in accordo con Δίκη (B8,14) e Ἀνάγκη (B8,20), quindi di stabilire l'omogenea equazione di pensare ed essere, su cui si modula anche l'unica noematicità possibile (B8,34b).

5. Concludendo

Il contesto di B8,34, al pari di B3, nel modo in cui si è dispiegato nella trattazione, permette di arguire che ταῦτόν si riferisca effettivamente all'identità tra pensare e essere, il che comporta la determinazione del νόημα che non sarebbe giustamente investito e impiegato senza l'identità ontica che a sua volta comporta all'essere di trovarsi strutturato identico al pensare. Il νοεῖν aderisce necessariamente e interamente alla struttura assolutamente monistica, totalmente identica e unica dell'essere stesso (e viceversa ma non in modo idealistico o ingiustificabilmente intercambiabile). Non si tratta di *dedurre* dal pensare (soggettivo) l'essere, si tratta di *dirigere* il νόος secondo l'unico νόημα e quindi *scoprire* il suo contenuto nella verità dell'essere imprescindibilmente e costitutivamente identico al proprio unico contenuto noetico, escludendo categoricamente che il pensiero si possa rivolgere a qualcosa di diverso da quanto originariamente è strutturato in vista della sua funzione logico-intellettiva. Va evitato infatti che si smarrisca il pensiero e non 'si pensi' affatto, ci si perda nella vuotezza doxastica, ci si ritragga dalla sua unica possibilità, di aprirsi al pensare stesso nella sua autenticità identitaria in tutto coincidente con l'identità dell'essere. In tale identità noetico-ontica si dispiega infatti il νόημα senza lasciare spazio alla vaghezza arbitraria del mero nominare anonimo inconcepibile in cui tutto è percepito come identico e in pari tempo come non identico e anche identico perché diverso e diverso perché identico nella indefinita mutevolezza in cui si configura immaginariamente solo l'antilogico irreversibile: nulla è.

La concordanza di B8,34 con B3 di conseguenza risulta innegabile, ma non si può parlare di una mera ripetizione. La ripresa in B8,34 svolge piuttosto la funzione di completare il significato affidato a B3 (sul finire della sezione della verità) e soprattutto di enfatizzare l'identità decisamente imprescindibile tra pensare e essere, che si è delucidata con la variante rispetto a B3 di non ripetere la formula con il verbo εἶναι (metricamente non impossibile). In tal modo si è voluto scandagliare ulteriormente nel dominio di tale identità noetico-ontica la funzione del pensiero in B8,34 si concentra in

modo più dettagliato (forse anche nel contesto dell'altro frammento si esplicita al riguardo, ma che la tradizione ha omissso per le ragioni teoriche e strumentali già enunciate). Il pensare non può dipendere da un pensiero che non si volga nella direzione giusta (B6,2; B7,2-3), ma vale esattamente l'opposto per il suo 'oggettivo' (non concettualmente o noologicamente condizionabile), poiché in tal modo non potrebbe semplicemente emergere. In B8,34 quindi si tratta, a differenza del contenuto del parallelo, esclusivamente del richiamo dell'essenza del pensare, non solo onticamente ancorato ma anche onticamente rispondente in tutto e per tutto, come è sancito una volta per tutte nell'unico νόημα funzionale e saldamente aletico.

Il pensare è veridico non solo e non proprio perché è pensiero dell'essere, ma perché il pensare è compiutamente essere e quindi condivide in tutto e per tutto l'identità ontica. Il pensare si profila noologicamente perché destinalmente 'sincronizzato' o 'in sincrono' con la imprescindibile identità immutabile dell'essere stesso, senza potere essere flessibile a nessuna alterità né immanente né trascendente. Il pensare si rende possibile solo perché contrae congenitamente l'assoluta 'tautologia' strutturale e costitutiva con l'unico inalterabile e definito εἶναι stesso (indifferenziato), rimanendo così pensiero esclusivamente e poiché, sempre e comunque, non può non riferirsi all'unico essere che può essere soltanto essere e per questo unico stesso pensare. Il νόος non errante esclude di per sé una distinzione (intrinsecamente decettiva) dell'εἶναι e ne scopre la medesimezza con il νοεῖν in questo stesso, e quindi *pensa* l'unico pensabile, contemplando l'unico νόημα (a cui il discente è invitato a volgere il proprio νόος, in qualche modo proletticamente rispetto all'esortazione in B4,1). E questa essenza noematica è in linea di massima ciò che per l'ultima volta *si è dichiarato* prima che si faccia volgere completamente alla sua debita fine il discorso razionalmente convincente e quindi si concluda del tutto l'*esposizione* anche dottrinale del corrispondente pensiero aletico.

Vittorio Ricci

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Bibliografia

- Abbate, M. “Il *noeîn* parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del *Noûs*”, *Methodos* [on line] 16, 2016, pp. 1-41 <https://methodos.revues.org>.
- Albertelli, Pilo. *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti*, Bari: Laterza 1939).
- Altmann, William Henry Furness. “Parmenides’ Fragment B3 Revisited”, *Hypnos* 35, 2015, pp. 193-230.
- Ansse de Villosion, Jean-Baptiste-Gaspard d’. *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima* (Venetiis: typis et sumptibus fratrum Coleti 1788).
- Aubenque, Pierre. “Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide”, *Études sur Parménide* P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), pp. 102-134 :
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*, Vol. I (London: Routledge and Paul 1979).
- Benzi, Nicolò: “Noos and Mortal Enquiry in the Poetry of Xenophanes and Parmenides.”, *Methodos. Savoirs et Textes* 16, 2016, pp. 1-18.
- Bernabé, Alberto. “Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua”, *Revista Española de Lingüística* 28, 1998, pp. 307-331.
- Boeder, Heribert. *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1962).
- Bormann, Karl. *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (Hamburg: Meiner Verlag 1971).
- Bredlow, L. Andrés. “Parmenides and the Grammar of Being.”, *Classical Philology* 106, 2012, pp. 283-298.
- Brown, Lesley. “The Verb ‘To Be’ in Greek Philosophy: Some Remarks.”. In *Language. Companions to Ancient Thought. Vol. 3*, edited by Everson, Stephen *Cambridge: Cambridge University Press 1994), pp. 212-236.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy* (London and Edinburgh: A. & C. Black edition 1920).
- Calogero, Guido. *Studi sull’eleatismo* (Firenze: La nuova Italia 1977) [1932].
- Cherubin, Rose Mathilde. “Ἄγειν, Νοεῖν and Τὸ Ἔόν in Parmenides.”, *Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 277-303:
- Conche, Marcel. *Parménide. Le Poème: Fragments. Texte grec, traduction, présentation et commentaire* (Paris: Presses Universitaires de France 1996) :
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato and Parmenides* (London: Kegan Paul 1939):
- Cordero, Néstor-Luis. *Les deux chemins de Parménide* (Paris: J. Vrin 1984).
- Cordero, Néstor-Luis. “L’histoire du texte de Parménide”, *Études sur Parménide*, P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), pp. 3-24
- Cordero, Néstor-Luis. *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides* (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2004).
- Cordero, Néstor-Luis. “Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα”, in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, N.-L. Cordero (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2011).
- Couloubaritsis, Lambros. *Mythe et philosophie chez Parménide* (Bruxelles: Ed. Ousia 1986)
- Coxon, Allan H. *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (Assen – Maastricht, The Netherlands; Wolfeboro, NH: Van Gorcum 1986).
- Crystal, Ian. The Scope of Thought in Parmenides, *Classical Quarterly* 52 (1) 2002, pp. 207-219.
- Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Princeton: Princeton University Press 1998).
- Dalfen, Joachim. “Parmenides, der Vorsokratiker oder: nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten”, *Philologus* (2) 138, 1994.

- Diels, Hermann. *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch* (Berlin: G. Reimer 1897).
- Deichgräber, Karl Marienus. *Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht*, (Wiesbaden: Franz Steiner 1983).
- Engelhard, Hans Peter. *Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides* (Stuttgart: Frommann-Holzboog 1996).
- Eustazio, *Comment. ad Hom. Il.*, t. 2 (Lipsiae: Weigel 1827).
- Falus, R. "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8, 1960, pp. 267–294.
- Fränkel, Hermann. "Parmenidesstudien", in *id.*, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München: K. Heinrich 1960), pp. 157-197.
- Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (New York: Lancaster Press 1962) [¹1951].
- Friedländer, Paul. *Plato*, Bd. I (Berlin: Walter de Gruyter 1954)
- Fritz, Karl v. *Gnomon* 14, 1938, 99 rec. a G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932
- Fritz, Kurt von. "Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems", *Classical Philology* 38, 1974.
- Fronterotta, Francesco. "Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide" (*Methodos* [on line] 2016), p. 1-13 <https://methodos.revues.org>, tr. ing. "Some Remarks on *noein* in Parmenides", *Reading Ancient Texts*, a cura di Hugh Brendin, S. Stern-Gillet and K. Corrigan (eds.), vol. I (Leiden-Boston 2007), p. 3-20.
- Furley, David J. "The Early History of the Concept of the Soul", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 3, 1973, pp. 1-18.
- Gadamer, Hans-Georg. "Parmenides oder das Diesseits des Seins", in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Griechische Philosophie III. Platon im Dialog (Tübingen: J.C.B. Mohr - Paul Siebeck) 1991 [¹1988].
- Gadamer, Hans-Georg. "Retraktionen zum Lehrgedicht des Parmenides", in: *Varia Variorum*. Festgabe für K. Reinhardt (Munster – Köln: Böhlau Verlag 1952).
- Gallop, David A. *Parmenides. Fragments*, gk. text, trans. & introd. (Toronto: University of Toronto Press: 1984).
- Giancola, D. M. "Toward a Radical Reinterpretation of Parmenides' B3", *Journal of Philosophical Research* 26, 2001, pp. 635-653.
- Gigon, Olof. *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* (Basel: Schwabe 1968).
- Graeser, Andreas. "Parmenides über Sagen und Denken", *Museum Helveticum* 34, 1977, pp. 145-155.
- Günther, Hans-Christian. "Der Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein", *Studi Italiani di Filologia Classica* 15, 1997, pp. 135-175.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge: University Press 1965).
- Heidel, William Arthur. "On Certain Fragments of the Pre-Socratics. Critical Notes and Elucidations", in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48, 1913, pp. 73-133.
- Heidegger, Martin. "Was heisst Denken?", *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020) I, 8.
- Heitsch, Ernst. *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Äquivokation*, Wiesbaden 1970.
- Heitsch, Ernst. *Parmenides. Die Fragmente. Griechisch – deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von (...)* (Artemis Verlag: München – Zürich 1991).
- Hjelmslev, Louis. "Le verbe et la phrase nominale", *Essais Linguistiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1959, pp. 175-200.
- Hölscher, Uvo. "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes* 84, 1956, pp. 385-397.

- Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968).
- Hölscher, Uvo. *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*, Griechisch und deutsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969).
- Jaeger, Werner Wilhelm. *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1953).
- Jantzen, Jörg. *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (München: C H Beck 1976).
- Kahn, Charles H. *Gnomon* 40, 1968, p. 126 rec. a L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* (Princeton: Princeton University Press 1965)
- Kahn, Charles H. "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics* 22, 1969.
- Ketchum, Robert J. "Parmenides on What There Is", *Canadian Journal of Philosophy* 20, 1990, pp. 167-190.
- Kirk, Geoffrey Stephen. Raven, John Earle. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1957).
- Kirk Geoffrey Stephen. Raven John Earle. Schofield, Malcolm. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1983).
- Lebedev, Andrei V. "Parmenides, ANHP ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ. Monistic Idealism (Mentalism) in Archaic Greek Metaphysics." *Indo-European Linguistics and Classical Philology* (Proceedings of the 21st Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky), 21 (2017), pp. 495-536.
- Loenen, Johannes, Hubertus Mathias Marie. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* (Assen: Van Gorcum 1959)
- LONG, A.A. "Parmenides on thinking and being", *Proceedings of the Boston area Coll. Ancient Philosophy*, 12, 1996, 125-151.
- Mansfeld, Jaap. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Assen: Van Gorcum 1964).
- Mansfeld, Jaap. "Parmenide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?", *Phronesis* 44 (1999), p. 326-346.
- Marcinkowska-Rosół, Maria. *Die Konzeption des ,noein' bei Parmenides von Elea* (Berlin - New York: De Gruyter 2010).
- Mason, Richard. "Parmenides and Language.", *Ancient Philosophy* 8, 1988, pp. 149-166.
- Meijer, Piet, A. *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and and the Doxa* (Amsterdam: Classical Monographs 1997).
- Montero, Moliner F. "El pensar en la doctrina de Parmenides", *Revista de Filosofía* 17, 1958, pp. 349-362.
- Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the in the Fragments* (New Haven: London 1970).
- Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou. "φράζω and Its Derivatives in Parmenides.", *Classical Philology* 60 (1965).
- Newiger, Hans-Joachim. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende* (Berlin – New: Waltere De Gruyter 1973):
- O'Brien, Denis. *Etudes sur Parménide*. Tome I: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française (Paris: Vrin 1987).
- Palmer, John Anderson. *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford: Clarendon Press 1999).
- Phillips, E.D. "Parmenides on Thought and Being", *Philosophical Review* 64 (4), 1955, pp. 546-560.
- Porti Franc. Cretens. *Commentarii in Pind. Ol., Pyth., Nem. Isth.* Genev apud Sylvium 1583.
- Reale, Giovanni. Ruggiu, Luigi. *Parmenide. Poema ,Sulla natura'. I frammenti e le testimonianze indirette* (Milano: Bompiani 1991).

- Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Klostermann 1985) [1916].
- Riezler, Kurt. *Parmenides*, von H.-G. Gadamer (hrsg.) (Frankfurt am Main: Klostermann 1970) [1934].
- Schwabl, H. “Die Forschungsbericht. Parmenides. 1. Bericht: 1939-1955”, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 9, 1956.
- Robbiano, Chiara. “What is Parmenides’ Being?”, in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, Néstor-Luis Cordero (ed.), Las Vegas NY: Parmenides Publishing 2011), pp. 213-231.
- Sedley, David. “Parmenides and Melissus”, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1999).
- Scuto, Giuseppe. *Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken* (Sankt Augustin: Academia Verlag 2005).
- Stevens, Annick. *Postérité de l'être. Simplicius interprète de Parménide* (Bruxelles: Ousia 1990).
- Stokes, Michael Christopher. *One and Many in Presocratic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1972).
- Tarán, Leonardo. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press 1965).
- Tarán, Leonardo. “Proclus *In Parm.* 1152.33 (Cousin) and Parmenides 28 B 3 (Diels-Kranz).”, *Classical Philology* 62, 1967, pp. 194-195, ristampato in Tarán, Leonardo. *Collected Papers (1962-1999)* (Leiden: Brill 2001), pp. 623-624.
- Thanassas, Panagiotis. *Die erste „zweite Fahrt“: Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München: Wilhelm Fink Verlag 1997).
- Untersteiner, Mario. *Parmenide. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La nuova Italia 1958).
- Verdenius, Willem Jacob. *Parmenides. Some Comments on his Poem* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1964) [1942].
- Vlastos, Gregory. *Gnomon* 25, 1953, p. 168 rec. a J. Zafiropoulo, *L'Ecole Eleate. Parmenide – Zenon – Melissos* (Paris: Les Belles Lettres 1950)
- Vlastos, Gregory. *Gnomon* 31, 1959, 195 nota in calce 1 rec. a H. Fränkel, *Wegen und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- Wiesner, Jürgen. *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6* (Berlin – New York: Walter De Gruyter 1996).
- Woodbury, Leonard. “Parmenides on Names”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany New York: J.P. Anton, G.L. Kustas (edd.) 1971) [1958], pp. 145-162.