

ATTI
DELLA
E. ACCADEMIA DEI LINCEI
ANNO CCLXXXIX

1892

SERIE QUARTA
CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE
VOLUME X

Parte 1° — **Memorie**
Parte 2° — **Notizie degli Scavi**

ROMA
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI
PROPRIETÀ DEL CAV. V. SALVIUCCI
1893

RELAZIONE

letta dal Socio L. FERRI, relatore, a nome anche del Socio F. Tocco, nella seduta del 15 febbraio, 1891, sulla Memoria del prof. S. FERRARI intitolata: *Gli Eleati*.

»Il giudizio sulla Memoria del prof. Sante Ferrari, intitolata *Gli Eleati*, e presentata all'Accademia nella seduta del 21 die. 1890 fu affidato ad una commissione composta dei Soci FELICE TOCCO e LUIGI FERRI. La relazione è fatta a nome di entrambi.

«In questo lavoro l'autore si propone di rappresentare la storia dell'antica scuola Eleatica, cogliendo la genesi e la trasformazione successiva delle sue dottrine e mostrando come si passò naturalmente e per gradi dalla filosofia degli Ionici a quella dei Socratici, e dalla fisica alla metafisica. A questo scopo confronta ad ogni passo le tesi eleatiche con quelle delle scuole contemporanee, rilevando la efficacia delle une sulle altre, senza trascurare l'azione che le nuove dottrine dovettero esercitare sulle opinioni comuni e sui sentimenti morali e religiosi, né quella che sui filosofi eleati esercitò il mezzo in cui vissero; onde si designa chiaramente il posto che alla scuola di Elea spetta nella storia della filosofia greca, e più generalmente in quella del pensiero.

«Non è compito nuovo questo che l'autore si assunse. Ma dei molti che, o di proposito o per occasione, scrissero sullo stesso soggetto, gl'italiani che precedettero il Bertini, ebbero uno scopo più dottrinale che storico, e perciò non esposero né apprezzarono l'Eleatismo con la voluta obbiettività; e i più recenti invece mirarono a risolvere qualche questione particolare o trattarono diffusamente di taluno degli Eleati, ma non tracciarono un quadro compiuto della scuola. Lo stesso libro del Bertini sulla filosofia presocratica, benché superiore ai precedenti, non è più in armonia coi risultati delle ricerche avvenute dopo di lui.

«La prima età della filosofia greca è stata in questi ultimi tempi l'oggetto di indagini accurate e molteplici per parte di storici e critici acuti, segnatamente in Germania. Dai loro lavori furono modificati molti giudizi. Quindi la necessità di rifare il quadro, sia delle singole scuole elleniche, sia del loro insieme. E ciò ha fatto in Germania lo Zeller, ma la sua opera magistrale, che è già alla quarta

edizione, non ha chiuso tutte le controversie o riassunto quelle che pendevano in modo da non lasciare ad altri di che spigolare ancora nello stesso campo. Ora l'autore dello studio presente ha tenuto conto di tutto ciò che di più importante si è pubblicato in Italia e fuori sulle questioni che hanno qualche connessione col suo argomento, dal Teichmüller e dal Tannery al Natorp e al Chiappelli. L'autore si giova senza dubbio delle esposizioni altrui, ma aggiungendovi la propria riflessione e vagliando con indipendenza e con accuratezza le opinioni in contrasto, riesce a dimostrarci che da Senofane a Parmenide, a Zenone, a Melisso, non si ha una semplice successione cronologica, ma un vero processo ideale. Sulle parti che rimangono incontroverse egli scorre rapidamente, trattenendosi molto più là dove trattasi di sostituire un'interpretazione nuova all'antica o di riformare il giudizio sul valore d'un filosofo, e criticando, per conto suo, l'eccesso dei pareri opposti là dove a lui sembri che non si possa venire a una risoluzione definitiva.

Prendendo le mosse dallo Zeller e seguendolo su molti punti, l'autore giunge però ad un diverso apprezzamento delle fasi per cui passò l'idea eleatica dell'Ente, ritenendo che in Zenone e in Melisso si abbiano dei progressi, anziché delle esagerazioni d'un principio vero o delle vane logomachie. Notando le tendenze sistematiche di Aristotele come causa della poca stima da esso espressa pei successori di Parmenide, il prof. Ferrari dimostra che la loro filosofia si stacca dall'ilozoismo ionico e tende all'idealismo, senza però mai abbandonare la realtà materiale, e che la dottrina della unità e immobilità dell'essere eleatico ha preparato il terreno alla logica e alla dialettica.

»Discorrendo di Senofane, del suo concetto della divinità e della sua cosmologia, l'autore inclina a credere col Freudenthal, contro lo Zeller e il Diels, che egli abbia combattuto ne' suoi versi piuttosto l'antropomorfismo che il politeismo. Sulla cosmologia del medesimo filosofo, l'autore si guarda ugualmente dalle opinioni arrischiate degli interpreti che gli attribuiscono i concetti opposti di un mondo finito o infinito, né meno temperante è il suo giudizio sullo scetticismo e sul dogmatismo reciso che critici contrari gli prestano.

«Nel trattare di Parmenide il prof. Ferrari riprende a sostenere le notizie e l'età di lui come son date da Platone, e difende contro lo Zeller e il Tannery la credibilità di una voluta opposizione ad Eraclito. Discorrendo dell'*ente* e delle sue proprietà, rinalza il giudizio che quantunque sia riguardato Parmenide come il padre dell'idealismo, egli è pur sempre un realista; e trattando della sua fisica ne dimostra le somiglianze con quella di Anassimandro e con tesi pitagoriche.

«Per Zenone si ripresentano con qualche nota illustrativa i famosi argomenti contro la molteplicità e il moto. L'autore, assentendo al Tannery ch'essi siano diretti contro i Pitagorici, e apprezzandoli con questo criterio, prova che hanno un significato e una consistenza ben maggiori di quel che sembri ai più; che essi segnatamente determinarono i nuovi tentativi della posteriore filosofia della natura e molto contribuirono alla dichiarazione di concetti matematici fondamentali. Nell'esposizione poi delle idee di Melisso avverte che qualche altro passo s'è fatto rispetto agli antecessori da cui il Samio dipende; che Aristotele parlò di lui con prevenzioni sfavorevoli; e che quindi sono erronei i giudizi dei moderni, fondati unicamente sulle parole dello Stagirita. Secondo il giudizio del Ferrali questo filosofo non si scosta da Parmenide per accondiscendere al senso comune, ma anzi tende più risolutamente all'idealismo.

«In sostanza questa sintesi bene ordinata di ima parte importantissima della filosofia greca è degna della vostra considerazione, sia per la larghezza con cui si discutono le opinioni più autorevoli e recenti sull'argomento, sia pel metodo di esposizione e pel carattere critico-storico delle conclusioni. La Commissione ve ne propone la stampa nel volume delle Memorie».

GLI ELEATI

Memoria del prof. SANTE FERRARI
GENERALITÀ

Elea — Fonti — Successione dei filosofi

Allato alla pitagorica fiorì per tempo in Italia un'altra scuola con diverso indirizzo, che dalla città ove sorse si suol chiamare *eleatica*, e che salì presto in fama esercitando sullo svolgimento del pensiero greco un'azione profonda. Le notizie che ce ne sono pervenute e i frammenti degli scritti de' suoi filosofi permettono di ricostruire, con più probabilità che per i Pitagorici, l'insieme de' loro pensamenti e la parte che a ciascuno ne spetta; non così tuttavia che anche qui non ci sieno gravi controversie pendenti e diversità d'interpretazione per parte degli storici moderni. Che mentre per esempio pareva sino a poco tempo fa che nulla si potesse sostanzialmente mutare dei risultati a cui pervenne cogli accurati suoi studi su questa scuola lo Zeller, alcune delle vedute del grande storico, e non sempre secondarie, furono recentemente impugnate da un ingegnoso e ardito ricercatore, del quale chi voglia ormai discorrere degli Eleati deve tener conto. Ed ora appunto, rifacendo in certa guisa per la scuola di Elea il lavoro compiuto per la pitagorica, vorrei porgere in riassunto lo stato delle questioni e le notizie meglio assicurate, raccogliendo intorno all'esposizione e alla critica dello Zeller, ch'io continuo a riguardare come fondamentali, le più rilevanti tra le correzioni e le aggiunte da altri proposte alla sua storia. Se la discussione avesse condotto dappertutto a notizie definitive, io potrei accontentarmi a presentarle brevemente compendiate. Ma la faccenda corre ben altrimenti.

Gli Eleati quantunque di stirpe jonica, si scostarono moltissimo dalle opinioni dei loro connazionali dell'Asia minore. Pur dai Pitagorici si distinguono nettamente. E a ragione insomma vanno trattati come una scuola a sé, di cui converrà poi cercare la genesi, e vedere qual parte in essa abbiano le dottrine anteriori e quali eccitamenti le sieno venuti dalle scuole contemporanee.

Elea era colonia focose ⁽¹⁾, fondata verso l'anno 536, da gente che per un nobile sentimento di libertà avea abbandonato ad Arpago e agli invasori le sedi nell'Asia minore piuttosto che adattarsi al giogo persiano, e ch'era poi stata costretta per le opposizioni mosse dagli Etruschi e da Cartagine a rinunciare al primo stabilimento tentato nella Corsica. Crebbe presto la città di Elea in cultura, e

(1) Sull'origine e sulla storia di questa città ha pubblicato, non è molto, uno studio Oreste Dito: *Velia colonia focese*. Roma, Loescher, 1891.

crebbe in rinomanza per opera massimamente della scuola filosofica che vi fiorì, incominciata quasi col nascere della colonia: dacché Senofane, il fondatore della scuola, o come tale comunemente riguardato, fu anche tra gli emigrati dell'Asia minore che cercarono in Italia una nuova patria.

La scuola non conta molti nomi, perchè il suo svolgimento occupò un breve lasso di tempo. A volervi comprendere Senofane, il più antico, la sua storia si compie in quattro filosofi; e il quarto veramente in Elea non nacque né fiorì. Se nel *Parmenide* platonico è nominato un Pitodoro, amico di Zenone, e se nel *Sofista* si parla come se la scuola durasse ancora nella maturità di Socrate, non se ne può trarre alcuna utile notizia; solamente è dato concluderne, che quando pure dopo Melisso altri seguaci schietti dell'eleatismo ci sieno stati, né ebbero rinomanza, né aggiunsero nulla d'importante alla filosofia da essi accolta. Prima di parlare dei singoli rappresentanti, dell'indirizzo della scuola e del valore delle sue dottrine, giova dire qualche cosa dei fonti a cui possiamo attingere, della loro autorità, riassumendo delle considerazioni e dei giudizi dello Zeller ⁽¹⁾ quelli che rimangono validi anche dopo le obbiezioni da altri mosse.

Prima di tutto sono da menzionare i frammenti degli scritti dei filosofi stessi, la maggior parte d'incontestata autenticità, e più volte già editi e illustrati, fra altri dal Brandis, dal Karsten, dal Mullach. Aristotele colle varie opere autentiche è l'altro fonte principale. Tra le informazioni di posteriori il primo posto appartiene a quelle di Simplicio. Ma molti altri ne danno; e in generale più che le lacune è il troppo delle notizie che impedisce un sicuro giudizio; specialmente su Senofane. Sullo scritto che possediamo col nome di Aristotele, dedicato alle dottrine di due Eleati e di Gorgia, pendono gravi incertezze e questioni ⁽²⁾.

Del presunto libro aristotelico non è bene determinato il valore storico, né vi è detto chiaro chi sieno i due Eleati di cui si porgono e giudicano le idee. La prima parte riguarda indubbiamente Melisso ⁽³⁾, perchè ciò appare dalle dottrine che vi si espongono; perchè al capo 2° si distingue la dottrina di cui è discorso da quella di Senofane, e al capo quinto, il luogo 979 a, 22 presuppone siasi già parlato di Melisso; ancora, perchè Aristotile nella *Metafisica* ⁽⁴⁾ attesta che Melisso per il primo sostenne l'infinità dell'unico essere, e nello scritto in questione l'idea dell'infinità è appunto esposta al capo 1°, 974 a, 9; infine perchè quelle dottrine

(1) Zeller, *Die Philos. d. Gr.* — Erst. Theil. III. Die Eleaten. — 1. Die Quellen, pag. 461-486, della quarta edizione.

(2) Il titolo originario, o almeno più frequente del libro è «*Di Senofane, Zenone e Gorgia*»; ma il codice viennese ha «*Zenone, Senofane e Gorgia*»; e altri «*Delle opinioni*» oppure «*Delle opinioni dei filosofi*». Il Mullach e lo Zeller correggono il titolo, adottando: «*Di Melisso, Senofane e Gorgia*». Questo libretto fu tenuto per opera di Aristotele, finché non venne a porre in dubbio la cosa il Brandis, che lo attribuì a Teofrasto. Di Teofrasto lo vogliono alcuni anche oggidì, sull'autorità d'un codice vaticano, e su quella di Simplicio e del Bessarione, che trattando di Senofane, non citano Aristotele ma Teofrasto.

(3) Ciò dimostrava già il Buhle fin dal secolo scorso nella sua *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xen. primo ejus auctore usq̄te ad Spinozam*, Gott. 1790.

(4) I, 5: cf. *fisica*, III, 5.

son riferite a Melisso anche dai frammenti di Simplicio ⁽¹⁾. Per la seconda parte le questioni sono anche maggiori, e vertono non sul titolo solo, ma anche sul contenuto. Richiamandovi a un certo punto l'autore notizie su Zenone, cercheremmo naturalmente queste nel capo terzo. Non vi si trovano; ed è pertanto più probabile che di Zenone si occupasse una parte perduta, e che i capi rimasti trattino di Senofane. Né faccia meraviglia che si dica di questo pensatore tra Melisso e Gorgia, potendo l'autore aver badato più al punto di vista dogmatico che allo storico, come Aristotele nella *Metafisica* (I. 5) nomina prima Parmenide, poi Melisso, poi Senofane. Del resto si parla dell'uno in guisa, che per ciò che non tocca gli Eleati tutti, si debba pensare proprio a Senofane ⁽²⁾.

Ma quando siasi ammesso che la seconda parte dell'opuscolo tratta di Senofane, non per questo è essa una molto attendibile fonte. Lo Steinhart, il Mullach e il Kern credono trovarle una garanzia in Teofrasto, da cui ritengono derivate le espressioni di Simplicio e del Bessarione intorno a Senofane, espressioni concordanti col testo di cui si discorre. Ma siffatta derivazione è altamente inverosimile. Il Bessarione per il suo luogo (*Contea calumniatores Platonis* II, 11) dovè attingere dalla *Fisica* di Simplicio, dove questi, citando Teofrasto, espone la dottrina di Senofane in coincidenza col terzo capo dello scritto in controversia. Simplicio poi cita Teofrasto non per tutto ciò che riguarda Senofane, ma solo per una osservazione, dalla quale poco più impariamo di quanto già si sapeva dalla *Metafisica* di Aristotele I, 5. Che per il rimanente non abbia attinto dalla *Fisica* di Teofrasto, ma dall'operetta in questione, abbiamo prove negative e positive nelle sue parole. Non si può quindi ammettere che il commentatore neoplatonico abbia ascritto l'operetta a Teofrasto, ma solo ch'egli avea dinanzi questo scritto sotto qualsiasi nome, che lo teneva veridico, e che nel suo esemplare il terzo e il quarto capo erano riferiti a Senofane ⁽³⁾.

Per noi, non conciliandosi il contenuto dell'opuscolo con ciò che sappiamo di Senofane d'altronde, ed essendo inverosimile che Aristotele trascurasse certe notizie in luoghi come *Metaf.* I, 5, e *Fisica* I, 3, l'operetta non può essere né di Aristotele, né di Teofrasto. Aggiungi che di Anassimandro, di Empedocle e di Anassagora vi si dicono cose che cozzano con le notizie più sicure che s'hanno d'altronde. Chi e quando abbia composto il libercolo, non si sa; ma la menzione che ne fa il catalogo del Laerzio, mena a supporre che provenga dalla scuola

(1) A Melisso mantengono quelle dottrine anche lo Spalding, *Vindiciae philosophorum megaricorum*, e il Brandis, *Comment. eleat.* Il Roth (*Gesch. d. abendl. Ph. TI. b.*), che pensa altrimenti e fa Senofane contrapporsi volutamente ad Anassimandro, è detto dallo Zeller procedere in ciò, come spesso, arbitrariamente.

(2) C. 3° 977 a, 36; 977 b, 11; 977 a, 23.

(3) È accettato comunemente, non essere probabile che Simplicio abbia consultato gli scritti originali dei filosofi a coi allude — chè di molti nemmen si conservavano gli scritti al suo tempo —, ma che abbia attinto a spicilegi.

peripatetica. Vi sarebbero stati sfruttati Aristotele e Teofrasto bensì, ma in una combinazione e in un rifacimento arbitrari (1).

Tutti, o quasi, convengono con lo Zeller nel concedere poco valore al libro pseudo-aristotelico *Intorno a Melisso* ecc. Non tutti convengono però nell'assegnare così scarsa la credibilità alle notizie intorno a Senofane, o nello stabilire il significato delle parole di Teofrasto riprodotte da Simplicio. Il Diels e il Teichmüller dissentono, ad esempio, per ciò che si riferisce al *limite* nell'universo Senofaneo. Ma per le dottrine particolari dei filosofi vedremo le principali questioni scorrendo dei singoli. Qui noterò solamente che il Tannery, pure dipartendosi colla esposizione sua delle idee di Senofane dalla più comune, e mirando a coglierne soprattutto le differenze e i contrasti rispetto alle idee di Parmenide, così da parere dappprincipio ch'ei volesse svellere addirittura dalla scuola eleatica il suo capo, riesce tuttavia ad ammettere nella fine del suo studio, che il Colofonio aveva fatto uno sforzo d'astrazione considerevole, per concepire il suo Dio; e che non ci voleva che un passo perchè l'idealismo potesse nascere. Anche per il Tannery, che pur sostiene non essere stato Senofane né un filosofo dogmatico né un vero fisico, sembra incontrastabile che dal punto di vista filosofico egli ha spianata la via a Parmenide, quale che sia poi la distanza che li disgiunge sotto il rispetto della cosmologia» (2) Il che può bene bastare perchè serbisi a Senofane il posto che d'altra parte egli tiene per consenso delle testimonianze più antiche.

Platone nel *Sofista* (3) accenna a Senofane, come se da lui fosse provenuta la filosofia eleatica, come se anzi già prima di lui essa avesse avuto dei rappresentanti. E ciò fece fantasticare per sentimento patriottico taluno dei nostri recenti scrittori in cerca d'un' origine più remota della speculazione in Italia. Ma l'espressione platonica, rivolgendosi agli antecedenti del monismo in generale, deve applicarsi alle forme religiose da esso rivestite nell'orfismo o in qualche mito, forme che intanto preparavano il concetto filosofico; se pure non sia da riferire, come vuole Sozione presso Diogene Laerzio (X, 2), ad Anassimandro (4). Resta tuttavia che, fin dai tempi prossimi a Senofane, il poeta-filosofo fu annoverato nel gruppo degli Eleati e riguardato come l'iniziatore della scuola (5). Gli tien dietro per tempo Parmenide, principale rappresentante, secondo i più, dell'eleatica filosofia, poi Zenone, poi Melisso. Lo svolgimento per essi compiutosi della

(1) Contro l'autenticità dell'operetta stanno anche il Rose, *De Arist. libr. ord., et auct.*; e G. Teichmüller e P. Tannery.

(2) P. Tannery, *Pour l'hist. de la science hellène*, pag. 138.

(3) V. 242 D: **Το δε παρ' ἡμῖν Ἑλεατικόν ἔθνος, ἀπο Ξενοφάνους τε καὶ ἐτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνός ὄντος.**

(4) Per la prima delle due opinioni stanno il Lobeck, il Freudenthal, il Kern; per la seconda il Teichmüller e il Chiappelli.

(5) Più tardi Clemente Alessandrino in Strom. I, 353 poteva scrivere: «**Τῆς Ἐνεατίξης διουγῆς Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος κατάρχει η.**»

dottrina occupa un secolo. Questa dottrina raggiunse cioè presto la sua formula più precisa, come presto mostrò la sua insufficienza.

Guardando la filosofia eleatica nel suo insieme, essa si distingue dalle antecedenti scuole e dalle parallele per questo carattere specialmente, che affermando l'unità e l'eternità dell'essere, mena a negare la realtà del sensibile (1). Il contrasto con la scuola jonica è dunque reciso. Dai Jonici s'era cercato in qual forma particolare si concretasse l'essenza dell'essere, qual fosse il fondamento e il principio di tutte le mutazioni che l'universo presenta; e dovè apparire che nessuna forma particolare e sensibile era essenziale o sufficiente a spiegare i fatti per i quali era assunta. Onde si fé strada l'idea dell'*απειρον* già messa in campo da Anassimandro e da Pitagora. Ma sorgeva naturalmente il problema: come dalla materia primitiva esce il vario? come l'assoluto, il primitivo, abbandona il suo stato? E gli Eleati rispondono che non poteva cessare di esser quello che era, che il mutamento quindi tornava impossibile. Così la fisica antica, elevandosi dalla realtà sensibile al principio che doveva spiegarla, riusciva ad annullare il proprio oggetto, e cedeva il luogo alla metafisica (2). Il sensibile non esiste come vera realtà. L'essere, il reale, il pensabile è solo *l'ente uno*. Alla ricerca empirica di ciò che sottostà ai mutamenti gli Eleati danno una forma nuova, una forma ontologica: *l'immutabile* divenendo *Xente*, il *mutabile* il *non-ente*. E avviarono così alla dialettica, cioè, come dice il Bertini (3), a quella forma di speculazione, che considera e definisce il concetto in se stesso di ciascuna cosa, e non crede che a chiarirlo basti mostrare uno o più particolari in cui quel concetto si trovi effettuato.

Esercitarono essi un'influenza decisiva sulla storia ulteriore della filosofia della natura, oltreché resero possibile l'idealismo platonico. La loro dottrina deve considerarsi ancora quale una filosofia della natura principalmente, come vuole appunto lo Zeller, che ne dichiarò il carattere piuttosto fisico che metafisico. Il nuovo dell'indirizzo sta in ciò, che la conoscenza del vero reale si riferisce più all'intelligenza che al senso, per quanto l'opposizione tra le due forme di apprendimento non sia sempre in modo esplicito riconosciuta o affermata. È da questo preponderare della conoscenza intellettuale che dipende la tendenza monistica della loro ricostruzione del mondo, tendenza molto più chiara e spiccata che presso le scuole jonica e pitagorica; valendo per regola generale nella filosofia presocratica, come pensa il prof. Benzoni (4), che i sistemi metafisici rivestono più o meno determinatamente la forma del *Monismo*, in ragione della preferenza data all'intelletto nella conoscenza dell'elemento primo, assoluto, del mondo.

(1) Platone nel *Teeteto* 180, D, E parla di Parmenide e di Melisso, e poi al 181 A li designa con questa espressione: **οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται**.

(2) Cf. Bertini, *La filosofia greca prima di Socrate*: La Scuola eleatica; a pag. 98.

(3) Ivi, pag. 99.

(4) R. Benzoni, *Il Monismo Dinamico*, I, pag. 12.

L'unità dell'essere e il valore del concetto si affermano intanto anche nella scuola per gradi. Senofane formula il principio dell'unità in una proposizione teologica, propugnando contro il politeismo volgare l'unica divinità, la divinità senza principio ed involgente ogni essere, lasciando tuttavia sussistere in lei il molteplice e il vario delle cose. Alla tesi dà poi Parmenide l'espressione filosofica pura, riminando l'opposizione dell'uno e del vario, dell'eterno e del generato, a quella dell'essere e del *non-essere*: egli trattando il suo principio metafisicamente, deriva le proprietà dei due termini opposti dalle loro idee, e prova con rigorosa universalità essere impossibili il *divenire*, la *mutazione*, il *molteplice* ⁽¹⁾. Le tesi di Parmenide vengono ripigliate da Zenone e da Melisso, e difese contro altre opinioni o dottrine. Ma negli argomenti dei due nuovi fautori l'opposizione dei due termini è spinta tant'oltre, che ne appare chiaramente l'incapacità del principio eleatico a spiegare i fenomeni.

La relazione in breve qui delineata tra i pensatori eleatici, è quella comunemente accettata nella storia della filosofia. Ma il Tannery non vuol saperne del giudizio dei più; e lungi dal riconoscere quelle dipendenze, sostiene che Senofane non è il promotore della filosofia dell'unità, il fondatore della metafisica eleatica; che Parmenide non è punto l'antitesi di Eraclito; che l'idealismo si manifesta primamente in Melisso. Per il Tannery Parmenide è tanto lungi dall'idealismo, che al contrario la sua tendenza è interamente realistica; né Zenone combatte il pluralismo del senso comune, ma il pluralismo dei Pitagorici, realista pur sempre anche lui; e un idealismo determinato appare solamente con Melisso, con Melisso cui Aristotele accusa d'aver concepito l'essere come materiale. Una certa successione logica nei pensieri degli Eleati si potrebbe sostenere, anche accogliendo interamente le vedute del critico francese; e in sostanza egli stesso, l'abbiamo notato poco sopra, in qualche luogo riconosce la verità dell'opinione più diffusa. Quanto al valore dei singoli pensatori, converrà riprendere in esame il giudizio di lui più avanti, e discorrendo di ciascuno partitamente. Per ora avvertiamo che il posto della scuola non verrebbe in fondo mutato rispetto al rimanente della filosofia presocratica, e che anche per il Tannery dell'eleatismo sentirono l'azione così gli Atomisti come Anassagora.

L'aver o tutti o alcuni dei pensatori d'Elea avviata la dialettica, non importa che in questa si debba riporre il precipuo carattere della loro filosofia. Questa è, come la jonica, sostanzialmente cosmologia; e la tendenza dialettica nasce soltanto dal modo in cui il problema cosmologico è posto. Gli Eleati continuarono la via segnata dalla riflessione dei Pitagorici, pur non accettando intera la cosmogonia di questi; la continuarono in quanto almeno non riposero in un principio materiale determinato, come l'acqua, o il fuoco, o l'aria ecc., l'origine e la ragione delle cose e dei fenomeni.

(1) V. Zeller, *Die Phil. d. Gr.* I, 485 nella 4^a ediz.

Senofane

1. La vita e le poesie.

Colofone, già potente città jonica dell'Asia Minore, dopo i travagli delle lotte intestine caduta in mano de' Lidii e divenutane tributaria, vedeva ne' primi decenni del sesto secolo fiorire l'elegiaco poeta Mimnermo e nascere Senofane. Le informazioni sulle date e sui fatti della vita del poeta-filosofo sono assai poco concordi; ma, tutto pesato, il più verosimile sembra, che la maggior parte della sua longeva operosità sia caduta dopo il 550, e la morte nel principio del secolo seguente. Povero di mezzi ma ricco d'ingegno, viaggiò molto, guadagnandosi la vita col comporre versi ⁽¹⁾ Quasi centenne, attestava egli stesso d'aver condotto tal vita fin da' suoi venticinque anni ⁽²⁾. Che abbia vissuto in vari luoghi attestano più passi degli antichi ⁽³⁾. Migrò definitivamente dalla patria, quando l'occuparono i Persiani ⁽⁴⁾, e venne allora nella **bassa Italia** e si stabilì in Velia od Elea, colonia di Focesi parimenti fuggiaschi da quel giogo. A non grande distanza d'anni Pitagora partiva da Samo alla volta della Magna Grecia.

Non meritano fede le notizie che lo fanno scolare del pitagorico Telaugo, o d'un ignoto Botone ateniese, o d'Archelao, né quelle altre per cui si sarebbe atteggiato ad antagonista di Pitagora e di Talete ⁽⁵⁾. Il contatto con uomini di varia cultura, e il plauso che avrà udito riscuotere prima le dottrine dei filosofi jonici in patria, poi gl'insegnamenti di Pitagora in Italia, bastano a spiegare, senza l'opera di speciali maestri, l'eccitamento ch'ebbe alla riflessione filosofica il suo pensiero. Del resto, se già al suo tempo egli era stimato per uomo di molta dottrina ⁽⁶⁾, la sua fama si fondava specialmente sul valore poetico. Gli si attribuiscono poemi epici, elegie, giambi, drammi, sillii e parodie ⁽⁷⁾. Diogene Laerzio (IX, 20) racconta che Senofane narrò in duemila versi le origini di Colofone e di Elea. Ma di questo poema null'altro sappiamo. Ci rimangono invece frammenti di sue elegie, dove tra l'altro biasima il lusso che i Colofonii aveano preso dai Lidii, e deride i falsi concetti e le superstizioni intorno agli dei. I versi filosofici, che sopravvivono in forma

(1) *ἄνθρωπος τοσαύτῳ φέρεται τὰ ἑαυτοῦ* detto di Senofane da Diogene Laerzio, IX, 18, ci fa credere ch'egli, secondo l'uso dei tempi, recitasse in pubblico i suoi versi, come i rapsodi.

(2) Vedi il frammento 24 nella raccolta del Mullach.

(3) Ad esempio Aristot., *Hetor.*, II, 23, e Diogene, IX, 18.

(4) Forse colla spedizione di Arpago contro la Jonia nel 544.

(5) Il giudizio è dello Zeller. Vedi op. cit., I, 487-488 in nota.

(6) Lo prova Eraclito presso Diog. La. IX, 11.

(7) Enrico Stefano raccolse, credo, primo i versi e i frammenti di Senofane. Li ripubblicò più tardi aumentati G. G. Fulleborn in «Beiträge zur Gesch. d. Philos. 1799». Poi venne il lavoro di Aug. Brandis, *Commentationes eleaticae* (Altonae 1813), comprendente oltre Senofane, Parmenide e Melisso; e quello di Victor Cousin, che nei *Nouveaux fragments philosophiques* (Paris 1828) trattò da pag. 9 a 95 della vita e degli scritti di Senofane. Il Cousin diede più tardi una raccolta più ricca. Su tutte si avvantaggiarono in ultimo le collezioni del Karsten (*Phil. graec. vet. rei.*, I) e del Mullach (*Fragm. Phil. Graec.*, I).

frammentaria, furono talvolta citati come parti d'un poema *περὶ φυσικῶς* ⁽¹⁾; ma in verità ignoriamo se abbiano mai appartenuto a un sol tutto, o se piuttosto a componimenti distinti, come le sue considerazioni morali. Epici sono il dialetto ed il metro.

La poesia di Senofane ha tutta quanta un carattere di alta moralità, avvertito e ammirato anche da coloro che meno eran atti e disposti a scrutarne il valore teoretico. La purità delle idee religiose da lui propugnate valse soprattutto a raccomandarne largamente il nome. Lo stesso Timone Fliasio, il sillografo, ebbe a scrivere di lui: «abbastanza modesto riprensore delle fallacie di Omero, concepì un altro iddio, non umano, d'ogni parte uguale, integro, pura mente ed eterna cognizione» ⁽²⁾. Ne' suoi pensieri intorno alla divinità, e in quelli sui costumi e sulla vita umana il nostro poeta-filosofo ci appare quale un uomo dalla mente serena e perspicace, dall'animo coraggioso, dal sentimento incorrotto ed austero. o che l'austerità fosse nell'indole sua originaria, o l'avessero determinata le sue sventure o la conoscenza della scuola pitagorica, lo si direbbe un anello per il quale nel genio più libero dei Jonii s'innesta qualche cosa dello spirito dorico e della grave filosofia che s'insegnava a Crotone.

Nei versi di Senofane traspare dappertutto la profondità del sentimento etico-religioso che animava il poeta. In un frammento di qualche lunghezza ⁽³⁾ egli esorta al rispetto del nume, alla moderazione, e a conversare piuttosto sulla virtù che sulle lotte dei titani o su altre fole degli antichi; in un altro ⁽⁴⁾ si querela della troppa stima che si fa dei giuochi ginnastici, ch'ei tiene inconveniente anteporre alle occupazioni utili allo spirito. Ma più numerosi e più importanti son quelli ov'egli condanna le immagini e i pregiudizi del politeismo, celebrando la grandezza e la sapienza dell'unico Iddio. Il posto ch'egli ha preso con questi versi di fronte all'antica religione greca e alla mitologia omerica ed esiodea, fece pensare taluno alle riforme che in quel secolo stesso s'avveravano nell'Oriente; di qui venne l'opinione molto arrischiata, che ammette sul nostro poeta l'azione del Buddismo e del Parsismo.

Il primo dei frammenti nelle raccolte dedicate a Senofane, ed uno dei più noti perchè più di frequente citati, è quello che ci conservarono Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 601 c.) ed Eusebio (*Praep. evang.*, XIII, 13), che suona: «V'ha un solo supremo Iddio tra gli dei e tra gli uomini; né per corpo né per mente comparabile ai mortali» ⁽⁵⁾. Un altro frammento, il terzo, ci dice che il Dio «senza disagio

(1) Con questo nome è ricordato un libro da Stobeo (*Pel. Phys.* I, p. 294) e da Polluce (*Onom.* VI, 46). Che Senofane abbia trattato la fisica, si sa. Ma il titolo *περὶ φυσικῶς* è da credere inventato dai posteriori. Né al tempo di Simplicio esisteva più il libro così chiamato (*Simpl. De Coelo*, 233, 23).

(2) Nei *Silli*, versi 29-31. Vedi Mullach, *Poeseos Philosophicae Fragmenta*, pag. 86; e Wachsinutli, *de Timone*.

(3) Presso Ateneo, XI, p. 462.

(4) Ivi, X, p. 413.

(5) Questa posizione presa dal Nostro contro il politeismo è confermata da Aristotile in più luoghi e nella *Poetica*, 25; se ciò che qui tocca Senofane pare al Bitter un'aggiunta posteriore, sarebbe sempre un valido indizio.

alcuno muove il tutto col suo pensiero». In altri versi osserva poi arditamente il filosofo: «Credono i mortali che gli dei sieno nati com'essi, che abbiano dei sensi, una voce, un corpo, simili ai propri; ma se i bovi o i leoni avessero le mani, s'ei sapessero dipingere o lavorare come gli uomini, i buoi figurerebbero degli dei simili a' buoi, i cavalli degli dei somiglianti a cavalli: gli darebbero dei corpi quali hanno essi». E altrove ancora: «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dei tutto ciò che per l'uomo è biasimevole e vergognoso; per lo più assegnando loro azioni criminose, furti, adulteri e reciproche frodi».— L'immoralità di certe credenze e leggende del politeismo non poteva in quel tempo essere più arditamente né più semplicemente respinta che in queste parole di Senofane.

Ma il dio, di cui egli predica l'unità, è distinto dal mondo, o tutt'uno con esso? E a quest'unità è egli pervenuto per riflessione filosofica o per un semplice suggerimento della sua religiosità? Qui cominciano le diverse interpretazioni dei critici, qui l'esposizione e la discussione delle dottrine.

2. Il filosofo e il politeista — L'Uno

Se anche i frammenti che ci rimangono di Senofane non testimoniano direttamente dell'identità di Dio coll'universo, questa dottrina Senofanea è tuttavia fondata su tali informazioni, che non è lecito dubitarne. Nel *Sofista* platonico, al luogo già sopra citato (242), è detto da un Eleate, che la scuola eleatica, a cominciare da Senofane e forse di più su, in ogni suo discorso presuppone l'unità di ciò che si suole chiamare *il tutto*. E Aristotele nella *Metafisica* (I, 5, 968 b) parla delle incertezze di Senofane, cui pure riguarda come «il primo maestro dell'unità tra' filosofi eleati» avvertendo poi esplicitamente che nel parlare dell'unità del Dio ebbe di mira l'universo. E Teofrasto presso Simplicio ⁽¹⁾ gli fa pur dire che l'essere è uno. E che per lui tutto si risolvesse nell'Uno, attesta anche il sillografo Timone ⁽²⁾. Omettonsi per amore di brevità le molte testimonianze posteriori, fra le quali due luoghi di Cicerone ⁽³⁾.

Noi non abbiamo motivo di diffidare di queste fonti autorevoli. Ma ad altri parve impossibile il panteismo di Senofane, mentre ammiravano il puro teismo spirante da alcuni suoi versi, come al Cousin e al Karsten. Il Brandis e il Krische ⁽⁴⁾ muovono delle difficoltà, che avrebbero soltanto un significato qualora il filosofo avesse distinto chiaramente l'essere dal divenire; ciò che al contrario è una parte della questione stessa. Lo Zeller si domanda ⁽⁵⁾: «D'onde sappiamo che Senofane le sue espressioni sull'unità e sulla purità volesse dirle in senso teistico?» E risponde che Senofane non decide; ma che la verosimiglianza è per il panteismo. Gli argomenti, che conducono lo Zeller a questo giudizio, stanno nelle seguenti

(1) *Ad Phys. Arist.*, fol. 5 *εν το ον και παν Σενοφανην υποτιτεσται*.

(2) In Sesto Empirico, *Hypot. Pyrrh.*, I, 224.

(3) *Aead.*, II, 37, 118; *De nat. de.*, I, 11, 28.

(4) Il primo in *Gr. Róm. Phil.* I, 365, l'altro in *Forschungen*, 94.

(5) *Op. cit.*, I, 493.

considerazioni. In primo luogo, essendo i numi della Grecia forze della natura personificate, a chi abbonisse dalla pluralità era più ovvio raccogliarli nella rappresentazione del tutto o della forza generale della natura, che non nell'idea d'un dio estramondiale. D'altra parte abbiamo ogni ragione di credere che Senofane affermasse anche l'unità del mondo. E quest'unità appunto del mondo dato all'apprensione sensibile, gli sembrò richiedere l'unità della forza ordinatrice, ch'ei però non poteva considerare separatamente dal mondo. Dio e mondo stanno come essenza e fenomeno, e le cose tutte nell'essenza loro son uno; la religione naturale politeistica diviene una filosofia panteistica (1).

L'opposizione di Senofane all'antropomorfismo politeistico è senza dubbio un fatto notevole nella storia del pensiero; ma non conviene, ammirando la novità de' versi del Colofonio, forzare troppo per adattare a gusti più moderni le sue vedute, e ancor meno disconoscere le imperfezioni del suo concetto. Ben lungi dall'essere fermo nel teismo, si può sostenere ch'egli abbia accettato la pluralità degli dei pur dopo aver combattute le idee antropomorfiche e propugnata d'un solo iddio la supremità. Più d'un frammento, è fuori di dubbio, parla di *dei*. D'altra parte i più autorevoli scrittori antichi, nell'informarci di Senofane, non dicono ch'egli abbia esclusa la pluralità dei numi. Infine, la divinità immanente, suprema causa e intelligenza, non toglie ch'esistano anche altri dei, dominanti in orbite minori, quasi parti od organi del dio-tutto, del dio sommo. Allo Zeller e al Diels (2) sembra impossibile quest'ammissione, di altre divinità accanto alla suprema, senza cozzare coll'autorità di Teofrasto (*Doxogr.* 580, 15), che attesta aver Senofane negato che fra gli dei ci sieno padroni e schiavi. Ma il Freudenthal ribattè e, a me pare, vittoriosamente queste obiezioni, in un articolo *Zur Lelire des Xenophanes* (3), i cui argomenti voglio qui riferire per sommi capi: 1) È inverosimile che uno scrittore così antico arrivasse a un concetto che non ebber chiaro nemmeno Socrate, Platone e Aristotele. 2) Né i versi né le antiche testimonianze danno il monoteismo; tra i versi anzi abbiamo un frammento, il 14, dove il poeta ci dice che nessuno verrà in chiaro mai di ciò ch'egli insegna sugli dei e sul tutto; e, tra le testimonianze, Aristotele asserì sol questo, che Senofane s'oppose all'opinione che gli dei nascano e muoiano *perchè si darebbe IM tempo senza dei*; e Teofrasto facendogli negare il dispotismo tra numi, presuppone più numi. 3) Se Senofane sembra in qualche luogo contraddirsi, si ricordi che Aristotele lo dice non molto acuto, e che gli antichi erano in ciò meno esigenti di noi. 4) A spiegare il primo frammento senza politeismo riuscirono insufficienti tutte le ipotesi finora tentate; ora un avversario della pluralità degli dei comincierebbe dall'ammetterli? Se il frammento 21 poi appartiene a una elegia popolare, ciò anziché scemarne l'importanza, come pensa il Diels, l'accrescerebbe. E il frammento 14 non darebbe,

(1) Ivi, pag. 493-494.

(2) Vedi in *Archiv für Gesch. d. Ph.* I, 1887, pag. 98-99.

(3) Nella stessa Rivista, I, pag. 322-347. Vedi dello stesso autore: *Ueber die Theologie des Xenophanes*. Breslau, 1885, Koebner.

nel presupposto del monoteismo, alcun senso. 5) Cicerone, che non è in fondo tanto facile a credere come lo Zeller si figura, nel *De divinatione*, I, 3, 5 scrive: «Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit». 6) L'esclusione asserita da Teofrasto del despotismo tra' numi, non porta a negarli, potendoci essere tra i più armonia, consenso, sfere di dominio più e meno ristrette. Aggiungi che altri filosofi e poeti posteriori hanno ammesso più dei e sovr'essi l'unica divinità suprema; che era difficile staccarsi dalle credenze religiose primitive; che Aristotele pure parla nella *Metafisica* d'un solo nume sovrano, mentre divinizza altrove le stelle.

Ben considerato il valore di questi argomenti, pare a me che non si possa dubitare ragionevolmente della persistenza anche nell'animo di Senofane di alcune reliquie della fede popolare ⁽¹⁾. Egli era spinto senza dubbio dal suo sentimento e dal raziocinio sulla via del monoteismo, ma non riusciva d'un tratto a sacrificare all'unico iddio, di cui indovinava la potenza, gli altri tutti che fino allora avevan regnato. Senofane è panteista, e in questo senso non ammette se non un solo iddio come un solo universo. Ma ci sono varie forze divine, di cui egli non si rese forse ben conto, e che intanto gli pareva di rendere assurde se le avesse pensate come volontà aggrigate all'arbitrio del dio supremo.

Si rileva così una prima incertezza nel pensiero senofaneo. In altre questioni lo vedremo pure esitare più. innanzi. Ma è forse da farne le meraviglie? Non dimentichiamo ch'egli è poeta prima che filosofo, e che se aperse delle nuove vie all'arte, non possiamo tuttavia pretendere dalla sua indole e dal tempo a cui egli appartiene troppo rigore speculativo.

Le vedute religiose e le cosmologiche inclinarono ugualmente il pensiero di Senofane all'unità. Ma l'Uno uguaglia la totalità delle cose «quanto per l'universo si squaderna», ovvero l'Essere si distingue dai dati del senso, e s'apprende con una facoltà conoscitiva diversa? È la dottrina del nostro filosofo un panteismo realistico o un idealistico? Ecco delle formule moderne, tra cui al nostro sguardo oscilla la dottrina di Senofane, senza che l'autore pensasse ed anzi perchè l'autore non pensò all'alternativa. Il punto di partenza fu certo materiale, come il primo problema fu il fisico; ma poi seguendo le proprie astrazioni, quasi tenesse ancora fra mani non un'ombra ma il reale stesso, subordina il mondo sensibile all'idea e trova in questa l'assoluto. Per certi aspetti insomma ti parrebbe di vedere in Senofane il germe dello stoicismo, per altri il germe dello spinozismo. Questa indecisione notò Aristotele stesso ⁽²⁾, quando, distinti i due modi di concepire

(1) Ma da chi vuole trovare in Senofane un precursore del teismo cristiano, generalmente i versi del poeta e i luoghi degli espositori che suonan contrari si lasciau nel dimenticatoio; e s'accettano invece per buone, anzi per ottime, tutte le informazioni che giovino al punto di vista prescelto. Una pubblicazione abbastanza recente (*Xénophane de Colophon*. Luxembourg, 1888) del prof. J. Tliill accetta, per riuscire al suo scopo, come autorità di Teofrasto quanto è detto nel libro pseudo-aristotelico, e lo interpreta poi in modo da presupporre in Senofane maggior abilità dialettica che ne'suoi successori, e ciò malgrado le attestazioni contrarie di Platone e di Aristotele.

(2) Nella *Metafisica*, 986 b, 18.

l'Uno, scrisse che Senofane non dichiarò per nulla il suo pensiero, e che sembra non avere afferrato né l'uno né l'altro modo di vedere, ma solo, guardando al cielo nel suo complesso, aver detto che Dio è l'Uno. Sul qual luogo aristotelico osserva bellamente il Bertini ⁽¹⁾: «Il processo di Senofane non consiste in un passaggio dalla fisica alla metafisica, traducendo poscia questa in un linguaggio teologico, ma piuttosto dal suo teorema fisico della continuità ed unità dell'universo visibile egli era condotto immediatamente al dogma teologico dell'unità di Dio: per difendere poscia questo dogma... egli entrava in quelle considerazioni metafisiche... sulla impossibilità che l'Ente nasca».

Veniamo alle qualità dell'essere divino. Sembra certo che Senofane ne abbia affermata l'omogeneità. Che il dio sia d'una natura per tutto identica, oltre che è consentaneo con altre idee del poeta, lo richiede abbastanza esplicitamente il secondo frammento, e lo confermano autorevoli attestazioni, tra cui quella di Aristotele ⁽²⁾. Ma risorgono le questioni, e gravi, quando si tratta di stabilire se il filosofo dicesse la sua divinità sferica e finita o, come altri vogliono, illimitata. Per verità amendue le sentenze contrastano colla dichiarazione di Aristotele *Metaf.* I, 5. e anche con quella di Teofrasto, se (come lo Zeller vuole, discorrendo del libro pseudoaristotelico sugli Eleati) Simplicio (in *Fisica* 5, b) e Aristotele concordano nel dire che Senofane *non s'esprime se l'Essere sia limitato o infinito*. Ma il Diels ⁽³⁾ è qui d'altro avviso che lo Zeller. Per lui il confronto dei doxografi prova anzi che l'universo senofaneo Teofrasto lo presentava come limitato, sferico e immobile. Non posso io mostrare tutti i nodi dell'aggrovigliata matassa, dove le dispute sull'interpretazione si sovrappongono ad altre sulla provenienza delle testimonianze e sull'autorità loro; tanto meno sperare di sgrovigliarli. Solo, a dare un saggio della discordia delle opinioni, voglio qui citare alcuni uomini autorevoli e le sentenze da loro pronunciate sulla controversia che abbiamo dinnanzi. Il Ritter ⁽⁴⁾ crede che Senofane abbia nella forma sferica del dio voluto conciliare la finitezza e l'infinità, perchè la sfera limita se stessa; e che abbia negato dopo il moto l'immobilità al suo Uno, perchè non ha relazione di fissità a nient'altro. L'Ueberweg ⁽⁵⁾, dopo avvertito che per Senofane *l'essere* non può divenire, e quindi non si muove né si muta, tenta anch'egli la conciliazione della limitatezza e dell'infinitudine nella sfericità. Ho già fatto intendere per lo Zeller, ch'egli dà irresoluto nell'alternativa il poeta, fondandosi specialmente sulle parole di Aristotele e su quelle di Teofrasto interpretate conforme Aristotele. E, sebbene io creda che il luogo di Teofrasto convenga piuttosto colla notizia del *De Melisso*, delle parole di Aristotele resta sempre che si debba far molto conto ⁽⁶⁾. Il dubitare

(1) *La filosofia greca prima di Socrate*, pag. 103-104.

(2) Nel luogo citato della *Metaf.*, I, 5.

(3) *Dox. Gr.*, pag. 108, 113, 140.

(4) *Gesch. d. Philos.*, I, 476 e seg..

(5) *Grundriss d. Gesch. d. Ph.*, 6. Aufl., I, p. 61-62.

(6) Ne' luoghi già sopra citati, Aristotele osserva che Senofane non disse nulla di chiaro sulla questione della finitezza; il *De Melisso* invece, che negò tanto la finitezza che l'infinitudine; e Simplicio, *Fisica*, 56:

d'una interpolazione proprio in quel punto mi sembra eccessivo; e a tale stregua non vedo come potrebbe frenarsi il desiderio di rifare i testi o la storia a nostro talento.

Il Bertini, partendo da considerazioni analoghe a quelle del Ritter e dell'Ueberweg, accetta che il Colofonio non volesse né finito né infinito il suo *essere*; e avverte che il finito va preso in senso pitagorico, come avente principio, mezzo e fine, e che Senofane pertanto poneva il suo Dio al disopra della dualità pitagorica. Ma contro lui e gli altri fin qui ricordati solleva delle obbiezioni, e in tuono di grave contrasto, il Tannery (1). Il quale con un nuovo ed ingegnoso esame dei testi vuol provare che Aristotele ha travisato, e Teofrasto traveduto; che la dottrina di colui, che si riguarda come il primo degli Eleati, è piuttosto la dottrina d'un antagonista di Anassimandro; contro il Milesio esservi sostenuta la infinità dell'universo, e conseguentemente ridotto a mera apparenza il moto (di rivoluzione). Alla sua volta trovò il Tannery dei recenti contraddittori in Emilio Boutroux e in Alessandro Chiappelli, i quali credono che il frammento 12, di cui egli si fa forte, non sia una prova sufficiente in presenza di testi contraddittorii.

I testi mi pare non giustifichino pienamente né queste né altre opinioni; ma questa men delle altre. Ammettere col Diels che Teofrasto abbia detto l'universo senofaneo limitato, sferico, immobile, correggendo Simplicio mediante i Doxografi, per poi cogliere in fallo Teofrasto medesimo, il quale, dominato dalle idee della scuola dall'esempio del maestro e dal preconconcetto che la dottrina Senofanea dovea contenere in qualche guisa quella di Parmenide, avrebbe volto in favore della sua tesi il senso ambiguo di qualche espressione poetica, è un edilizio di congetture troppo ardito e poco consistente. Il Tannery ha un bel perorare, che la constatazione dell'errore di Teofrasto consiglia bene alla critica moderna di non disarmarsi nemmeno davanti alle testimonianze più antiche; ma egli avrebbe dovuto per verità mostrare prima un po' meglio, che la soluzione delle difficoltà data da lui è la sola possibile. Taluno dirà invece ch'egli stesso ha sforzato i testi ed i fatti in servizio del preconconcetto, che Senofane sia partito dall'infinità del mondo per opporre a' suoi antecessori una nuova concezione delle cose. Non va forse bene in ogni caso, per gli antichi filosofi, ritoccare le notizie della loro cosmologia partendo da tesi particolari scientifiche. I più di loro hanno anzi un'inclinazione metafisica spiccata, e mirano ad abbracciare tutto l'universo fin dappprincipio, senza preoccuparsi gran fatto dell'accordo delle deduzioni possibili coi fatti dati dall'osservazione. Se il metodo seguito dal Tannery può giovare in molti luoghi alla storia della filosofia, in alcuni può anche imbarazzarla e farla traviare. Io rimango d'avviso che in molte questioni storiche ci conviene rinunciare di venirne mai a capo, e che ci si debba accontentare di una risposta probabile, che soprattutto sia consentanea collo spirito de' tempi. Nel caso particolare di Senofane, io credo

μίαν δε την αρχήν ἦτοι ἐν το ὄν και πᾶν και οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἀπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμούν Ξενοφάνην... υποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος.

(1) Op. cit., pag. 125-137.

ch'egli possa benissimo ora aver parlato di sfericità, ora d'immensità, secondo il corso dei pensieri antecedenti; tanto più che i luoghi diversi possono appartenere a diversi componimenti, e che ci vengono da un uomo che non era propriamente ed esclusivamente un filosofo. Secondochè prevalevano nell'animo suo l'ispirazione religiosa e i sentimenti morali o l'osservazione fisica e l'assenso al pensiero dei più, anche i suoi versi potevano dire infinito il Dio, che non ha nulla che il limiti; sferico, e quindi per qualche guisa determinato, il mondo. Non dimentichiamo che nei Silli di Timone, dove erano così ben rilevate le note caratteristiche dei singoli Eleati, Senofane è detto *αμφοτεροβλεπτος*.

Certamente per un pensatore così antico è troppo sottile conciliazione quella, proposta dal Bitter e dall'Ueberweg, della finitezza e dell'infinitudine nella sfericità; ma nulla vieta di credere, che anche qui il poeta ondeggiasse fra due concetti, che non erano ancor giunti né per lui né per i contemporanei alla chiarezza, che solo e lentamente può dargli la riflessione filosofica. Anzi è naturale e cerio, che durante l'elaborazione delle nuove idee, le menti, in cui esse germinano primamente e a fatica, paiono per buon tratto vedere e non vedere. E appunto nel tempo in cui il Colofonio fioriva, e in gran parte per lui, si veniva elaborando il concetto dell'infinito, il quale infine, a detta dello stesso Tannery ⁽¹⁾, non poteva nemmeno da Senofane esser chiaramente posseduto. Dando poi il confronto dei vari luoghi del poeta motivo a incertezze degli espositori, questi hanno calcolato di preferenza o in un senso o nell'altro per togliere le ambiguità, soddisfacendo insieme alle proprie mire dottrinali, se alcune ne seguivano. E forse l'autore, nelle parole discusse, non aveva mai pensato che altri vi cercherebbe l'accordo, né inteso di esprimervi una convinzione sulla divinità.

Intanto, che *l'uno* sia sferico, oltre che nel libretto *De Melisso* ⁽²⁾, è attestato da Sesto Empirico ⁽³⁾, è pure in qualche modo da Timone presso il medesimo Sesto ⁽⁴⁾, ed esplicitamente da Cicerone ⁽⁵⁾ e da Simplicio ⁽⁶⁾. Questa determinazione pare adunque abbastanza incontestabile; ora colla sfericità conviene meglio la limitatezza che l'infinità. E nelle idee del tempo, come provano varie tesi pitagoriche, il limite si confondeva colla determinatezza e questa colla perfezione. Senonché nel frammento 12 è detto che le radici della terra si stendono senza limite, e ciò è confermato da Aristotele ⁽⁷⁾, e da luoghi del *De Melisso*. Davanti a siffatti testi io non vedo miglior partito che ritornare all'affermazione di Aristotele,

(1) Op. cit., pag. 134.

(2) V. 977 b, 18.

(3) *Ipot. Pirr.*, I, 224.

(4) Ivi, DI, 218.

(5) Si legge in *Acati.*, II, 118: «Xenophanes paulo etiam antiquior (Anassagora) unum esse omnia, neque id esse mutabile et id esse deum neque natum unquam et sempiternum, conglobata figura». E Cicerone probabilmente attinse da Teofrasto. Cf. Diels, *Doxogr.* Ili³, 112³, 120 e Zeller, I, 4, 492³.

(6) *Fisica*, 56.

(7) *De Coelo*, II, 13.

la quale anche il Chiappelli ritiene giustificata, non aver Senofane detto nulla di chiaro sulla finitezza e sull'infinitudine ⁽¹⁾.

La divinità è eterna, ed errano coloro che se la fingono sottoposta alle vicende del nascere e del perire; così suonano i versi del nostro filosofo. E quest'eternità è predicata, a sentire i doxografi, spesso insieme all'immobilità e alla natura incorruttibile. anche dell'universo materiale. Nei *Philosophumena*, 14, è scritto: «Egli dice che nulla si produce, né si distrugge, né si muove; che l'universo è uno e immutabile...» E negli *Sh'omata* del Pseudo-Plutarco: «Senofane... allontanandosi da tutti i suoi antecessori non ammise né generazione, né distruzione. L'universo, egli dice, è sempre simile a sè. Se fosse stato generato anteriormente avrebbe dovuto non essere: ora ciò che non è non può... niente fare né produrre». E in Galeno (*Hist. phil.* 7): «Senofane pone a dogma che l'universo è uno, e ch'esso è tutt'uno col Dio, limitato, ragionevole, immutabile»; luogo comparabile a quello di Sesto Empirico I, 225:» L'universo è uno, e la divinità è incorporata all'universo; sferico, impassibile, immutabile, intelligente». Queste vedute sono poi confermate anche da altri, e dal luogo già poc'anzi citato di Cicerone. Possiamo insomma ritenere che il mondo era ammesso come eterno al pari della divinità in esso immanente. Il che non ci autorizza punto a cavarne la negazione assoluta d'ogni nascere e perire, d'ogni mutazione e d'ogni movimento, come i meno antichi espositori pretesero. Se Aristotele nel luogo della *Metafisica* più volte citato (I, 5) dice che gli Eleati affermano l'immobilità, oltre che ivi si parla di una scuola complessivamente, soggetto di *immobile*, come avverte lo Zeller ⁽²⁾, deve tenersi l'*uno*, non il *tutto*. *N&tà.* di Senofane e luoghi d'altri autori che informano di lui, accennano anzi a produzione e a cambiamenti di cose particolari, senza speciali avvertenze, e senza che veruno presupponga aver l'autore cantato distintamente, al modo che fece Parmenide, dell'essere e delle parvenze.

Tanto meno adunque può ascriversi al Colofonio la negazione della varietà delle cose, dell'esistenza cioè del molteplice. Che se alcuno fra gli scrittori dell'antichità più tarda fece da lui impugnata la molteplicità; ciò deve ritenersi come una esagerata e arbitraria interpretazione. Più frammenti manifestano lo studio di fatti e di cose speciali, e involgono, più spesso ancora che non esprimano, formazione e svolgimento. Già il Cousin, ne' suoi studi intorno a Senofane ⁽³⁾, sostenne validamente che non avesse negato il mondo. Se l'insegnamento era in più luoghi oscuro ed incerto, si osserva altrettanto negli altri antichissimi capiscuola; ma non c'è alcun passo che debba farci credere esclusa dall'unità la molteplicità fisica. Se qualcheduno l'ha pensato, ciò avvenne per essersi confusa la dottrina di Parmenide con quella del predecessore. Ma se il discepolo si die' a svolgere

(1) Cf. *Sopra un'opinione fisica di Senofane*. Nota del corrispondente Al. Chiappelli, nei Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, 1888.

(2) Op. cit., I, 496 in nota.

(3) *Fragments de Philosophie ancienne*.

specialmente il concetto dell'unità, nel maestro sorvivevano sempre le tendenze della scuola ionica; la natura non è negata, benché l'unità soprastia al molteplice, l'idea ai dati empirici. E così escludendo la contingenza e il movimento dal Dio, non si toglievano già al molteplice; chè anzi da quella contingenza e da quella mobilità nascono i dubbi e i lamenti dell'indagatore.

Chi volesse cercare altre prove che la realtà delle cose molteplici non fu impugnata, ne potrebbe trovare una nel fatto, che l'autore dell'opuscolo *De Melisso* non deve aver trovato alcun fondamento nei poemi di Senofane a questa negazione. Nel capo quarto di quel libretto si critica l'argomento sull'eternità di Dio, dicendo che prova troppo, valendo anche per tutte le altre cose. La quale obbiezione, è manifesto, non si sarebbe potuto muovere a un uomo, che l'esistenza di tutte le altre cose avesse negata o anche solo posta in dubbio. Un'altra prova viene indirettamente dalla critica di Aristotele, il quale trova la dottrina del primo dei filosofi unizzanti pendere incerta tra il panteismo materialistico e l'idealistico. Negare il molteplice sarebbe stato prendere partito per il secondo. E sebbene nei principi e nello spirito della filosofia di Senofane l'impulso al panteismo idealistico ci sia, non ne fu mai riguardata quella filosofia come una manifestazione, ma solo come un avviamento.

3. La Cosmologia

Veniamo alle proposizioni fisiche. Non ci possiamo occupare che di alcune di esse, perchè, se interessano più. o meno tutte la storia delle scienze, non tutte importano a quella della filosofia; tanto più. che le idee di Senofane in questo campo non sono affatto legate col suo pensiero fondamentale. Hanno poi anch'esse, o molte di esse, i loro dubbi e le loro controversie, che quando pure fossero superati ci proporrebbero sì qualche veduta ingegnosa, ma in mezzo a molte tesi rozze e puerili. Incominciamo dal vedere se il nostro filosofo abbia ripresa la ricerca dei Jonici intorno alla materia prima, da cui tutte le cose son derivate.

Alcuni dicono, con Sesto Empirico ⁽¹⁾, con Stobeo ⁽²⁾, con Ippolito ⁽³⁾, aver egli tratto tutto il resto dalla terra; altri con Simplicio ⁽⁴⁾ e con Stobeo pure ⁽⁵⁾, aver posto a principio terra ed acqua. E in verità anche i frammenti parlano, qui come se tutto fosse venuto dalla terra, là come se dalla terra e dall'acqua insieme. Tuttavia non è punto probabile che il poeta parlasse in verun caso di terra e di acqua, intendendole principi nel senso jonico. L'una e l'altra erano per lui parti distinte dell'universo, aventi uno spazio distinto, che potevano sì essere state mescolate un tempo, ma non derivate perciò l'una dall'altra né ambedue da una

(1) *Adv. Math.*, X, 313.

(2) *Ecl.*, I, p. 294.

(3) *Ref. Haer.*, I, 14.

(4) *Fisica*, 41, 189.

(5) *Floril.*, XXXIX, 41.

terza, e che non producevano esse certe altre parti. Come si spiega allora il tutto proveniente da terra ed acqua nel linguaggio del poeta? Egli doveva riferirsi col pensiero al complesso delle cose generabili, con esclusione di quelle che riguardava perenni. In ogni caso egli prendeva la terra e l'acqua come date masse, non come le forme più semplici della materia; diceva la terra come noi diremmo il continente, e l'acqua come noi diremmo l'oceano. Terra e mare erano un tempo commisti nel fango; e questo fango che tien luogo del biblico caos sarebbe esso, se mai, l'elemento sostituito all'acqua e all'*απειρον* dei Jonici, ove si volesse far procedere Senofane interamente col metodo de' suoi predecessori. Ma come si giustifica poi questo modo di esposizione, chè non da tutti gl'interpreti è adottato?

Aristotele risponde per noi ⁽¹⁾ nel primo libro della *Metafisica*, dove, numerando gli elementi originari del mondo secondo gli antichi, non solo non ricorda Senofane, ma dice che la terra non fu assunta a principio delle cose da nessuno di coloro che ammisero una sola materia primitiva. Potrebbe un istante immaginare che a Senofane debba applicarsi la notizia dello stesso Aristotele (in *Fisica* I, 5), che ci fu chi pose il secco e l'umido tra gli elementi; ma il sospetto cade senz'altro, quando vediamo nella *Metafisica* I, 3, 5 accennarsi a Parmenide come all'unico degli Eleati, che accanto all'Uno abbia accolti i due opposti elementi. Vi fu chi sospettò apocrifo il verso recato da Sesto Empirico (*Adv. Math.* X, 313): *Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, per il *κατένειος*. che accompagna la citazione; ma, come ha ribattuto il Kern ⁽²⁾, la limitazione non tocca la credibilità del verso, si bene il numero di coloro che nell'interpretazione danno a Senofane la tesi della terra-unica materia primitiva -, tanto è vero che sono contrapposti a quegli altri, che credono invece per lo stesso filosofo nel doppio elemento terra ed acqua. E basta adunque a spiegare le difficoltà delle diverse opinioni l'avvertenza fatta qui sopra. Chè del resto nessun dubbio è legittimo nemmeno sull'altro verso recato dallo stesso Sesto: *Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα*, col quale può fare il paio quello dato da Simplicio (in *Fisica* 41,189): *Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἔσθ' ὅσα γίνονται ἤδη φύονται*. Tutti i versi insomma riguardanti la terra o la terra e l'acqua come il plasma di tutte cose, s'intendono bene senza ricorrere a una o due materie elementari. Il poeta non voleva che già tutto in modo assoluto fosse provenuto di qui, ma tutte *certe* classi di cose, forse le sole cose viventi. L'interpretazione che dà a Senofane i due elementi potè essere occasionata da ciò, che anche gli astri il poeta fa nascere da esalazioni di terra ed acqua ⁽³⁾.

(1) Cf. Zeller, op. cit., I, 497.

(2) *Ueber Xenoph. v. Koloph.*, p. 27.

(3) In Hippol., *Refut.*, I, 14, è detto che per Senofane il sole si forma di vapori brucianti, che innumerevoli sono i soli e le lune, e che il tutto vien dalla terra. Ogni cosa celeste formata da nuvole brucianti testimonia anche Teofrasto presso Stobeo. E presso Eustazio, *Iliad.*, XI, 27 abbiamo questa citazione:

*Ἦν τ' ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τούτο πέφυκεν
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλορον ιδέσθαι.*

Qualche antico più arbitrariamente ⁽¹⁾ ascrisse al Colofonio la dottrina dei quattro elementi; questo precorrimiento dell'Agriantino non può sembrare, se non erroneo a chi abbia scorsi i frammenti e a chi presti fede alla chiara notizia di Aristotele, che fa Empedocle il primo autore di questa dottrina. Ma errano anche coloro che affermano aver Senofane formato la terra d'aria e di fuoco ⁽²⁾; io credo col Bitter, approvato da più altri, che le parole d'onde fu occasionata questa informazione inesatta, significassero essere la terra per azione dell'aria e del fuoco passata dallo stato molle al solido. Questo passaggio per Senofane effettivamente si dette, e ad esso si collega l'apparizione di certe forme di vita e la spiegazione di altri fenomeni. Ma prima di venire ai regni organici della natura, diciamo di un'altra questione non lieve che si combatte intorno alla forma e all'estensione della terra.

Il frammento 12 suona:

**Γαίης μὲν τότε πείρας ἄνω παρα ποσσίν οραταί
αιθέρι προσπλάζων τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον κἀνει.**

Questi versi, conservatici da quell'Achille che fece l'*Isagoge* ai *Fenomeni* di Arato, ci rappresentano la terra come estesa inferiormente all'infinito, e il significato loro è confermato da tre versi di Empodocle ⁽³⁾, che Aristotele dice rivolti a combattere appunto il giudizio di Senofane ⁽⁴⁾, e dall'opuscolo *De Melisso*, che nel secondo capo farebbe dire a Senofane infinita la profondità dell'aria e della terra. Le incongruenze d'una tale ammissione col principio del teocosmo limitato e sferico furono sentite già dagli espositori antichi, che tentarono perciò ovviarvi con qualche libera interpretazione. Ma né essi riuscirono all'accordo, né vi riescono i moderni. Sappiamo già che il Tannery vuole il mondo senofaneo infinito; e non piccolo argomento egli trova nei versi che ora consideriamo. I più degli altri lo vogliono finito; e alcuni fra questi aggiungono che la terra sia circondata da ogni parte dall'aria o dallo spazio infinito. Discutendo questa materia il prof. Alessandro Chiappelli ⁽⁵⁾ concludeva un suo studio col dire giustificata l'affermazione di Aristotele, che nulla di chiaro avesse detto Senofane su questo punto. Accanto al qual luogo, già anteriormente invocato, della *Metafisica* ci conviene ora collocare l'altro pur di Aristotele {*De coelo* II, 13), dove Senofane è posto tra coloro, che per non affaticarsi nella ricerca delle ragioni delle cose, ammettevano che il disotto della terra sia infinito, dicendo che senza limiti essa protende le sue radici. Oltre che per poca disposizione a indugiarsi in ricerche, io credo poi che Senofane si sia così espresso sulle dimensioni inferiori della terra per condiscendenza di poeta ad antichi poeti, quali Orfeo, Omero ed Esiodo; e più

(1) Vedi Porfirio presso Simplicio, *Fis.*, f. 44 a Diog. La. IX, 19.

(2) Plutarco, *Placita*, III, 9.

(3) Sono i versi 237-239 nell'ediz. Mullach.

(4) Nel *De Coelo*, II, 13.

(5) Nella Memoria già citata, inserita nei «Rendiconti della R. Accad. de' Lincei», 1888.

ancora per accennare coll'infinità alla distanza immensurabile per noi de' suoi confini, in contrasto col limite visibile superiormente e dallato.

E poiché la forma e le dimensioni della terra si collegano alle vedute sul cielo e sugli astri, mi sia concesso di riassumere alcune parti della cosmologia del nostro filosofo, quale la viene ricostruendo nello studio citato il prof. Chiappelli. In materia così discussa, chi non voglia per suo conto riprendere le discussioni, non saprebbe affidarsi a guida più erudita e più intelligente. Senza dubbio il Chiappelli conosce ed ha vagliato le esposizioni anteriori, né può parere men che legittima questa fiducia.

Il frammento 12, inteso a dovere, esclude l'infinità dell'aria, e avvicina l'intuizione di Senofane a quella del contemporaneo Anassimene. La curva celeste è dessa che circonda la superficie della terra, e la terra confina quindi coll'aere e col cielo. La parte superiore del cosmo è dunque un emisfero, e la faccia superiore della terra ha forma circolare. Il **δαψιλος ωθηρ** non ha necessariamente il valore d'infinito, ma solo di *ampio, diffuso*; ed Empedocle combatteva di Senofane l'idea, che l'aria formi l'emisfero superiore dell'universo e ne segni essa i confini, mentre è il fuoco per lui che involge il tutto. Del pari ammettendo Empedocle, come Anassimandro, la terra immobile al centro, combatte la proposizione senofanea ch'essa si protragga all'infinito. Era però facile interpretare l'allusione di Empedocle come se combattesse l'aere infinito, e ne è esempio antico il pseudo-Aristotele del *De Melisso* ecc. (c. 2, 976 a), che è il primo ad attribuire a Senofane l'idea dell'aria superiore infinita. Primo e solo fra gli antichi. Quanto al sole, che invece di ruotare segna una retta indefinita, e solo per la distanza dà l'illusione del cadere (Stobeeo, *Ecl.* I, 25, Plut. *Epit.* II, 24), si deve intendere l' **εις απειρον προιεναι** non alla lettera ma in senso iperbolico; perchè in prossimità a quell'espressione è pur detto, che i molti soli e lune, che si trovano in diverse regioni, arrivando in qualche parte lontana si estinguono, mentre si riaccendono altri astri in Oriente; il che significa bene che il corso dei corpi celesti termina all'orizzonte. L'aria non involge inferiormente la terra, né il moto degli astri gira a questa d'intorno. La terra è un disco o meglio un cilindro d'altezza illimitata sopra cui s'incurva l'emisfero celeste. Onde Senofane avrebbe potuto affermare del mondo, con rozza e immaginosa espressione, che è mobile insieme ed immobile, finito e infinito, e dir parimenti che non è né l'uno né l'altro.

Alle acute osservazioni del Chiappelli assento per tutto, tranne che per l'ultima parte. Gli argomenti con cui egli cerca qui di giustificare le antinomie riferite da Simplicio e dal *De Melisso*, mi sembrano più ingegnosi che veri. Come pure quel cilindroide interminabile da un verso, che sarebbe la terra, mal si presta, pur coperto e dominato dalla cupola celeste, a rendere lo **σφαιροειδης** di Teofrasto. Sia pure che lo sferoide designi anche qualche cosa di diverso da ima sfera propria, una sfera imperfetta; la forma discoide ne sarebbe però troppo lontana per credervela designata. E a rigore, per quella terra dalle radici interminabili io non so che nome si avrebbe dovuto coniare. o lo sferoide insomma e la limitatezza

dell'universo sono invenzioni degli storici antichi; o Senofane davvero ha detto delle cose cozzanti, quando non abbia parlato talora per metafora o per immagine poetica. Una gran lontananza, designata vagamente colla voce *infinita*, senza richiedere punto la vera assenza di limite, poteva ancora lasciar che la terra insieme col cielo presentasse la forma di una sfera, gibbosa quanto vuoi, ma tuttavia la forma approssimativa di una sfera. O il poeta poteva ancora metter di fronte il limite visibile del cielo colla non visibilità del limite inferiore della terra, onde questa appare con dimensioni indefinite nella fantasia. Chè infine, non sapendo noi a quale poesia il frammento 12 appartenga, né possedendo in quel frammento un luogo abbastanza esteso, non sappiamo nemmeno che rilievo desse a quelle parole il contesto, né possiamo quindi escludere in modo assoluto il significato più singolare o l'uso più straordinario. E così ritorniamo un'altra volta a riconoscere, che questo campo ove ci siamo per poco inoltrati, è pieno d'incertezze e di difficoltà insuperabili.

I mutamenti nelle cose particolari (ben lontani, come ho detto, dall'essere negati) Senofane potè ammettere insieme colle sue vedute filosofiche, per questa considerazione probabilmente, che potevano spostarsi e mutare le parti, rimanendo immobile ed invariata la totalità. Una veduta somigliante ha notato lo Zeller in Epicarmo ⁽¹⁾ Intanto anche la terra ed il mare ebbero un principio. Un tempo non eran distinti. Ma la terra sommersa e dispersa nell'acqua, formava con questa un'immensa palude di fango, da cui per virtù del calore venne emergendo e consolidandosi la terra abitabile. La quale ritornerà poi alla forma fluida. Ippolito (*Refut.* I, 14) dice del nostro filosofo: «Crede inoltre che ci sia stata mescolanza della terra e del mare, e che fu il tempo a portarne la separazione: egli ne dà questa prova, che in pieno continente, e sulle montagne si trovano conchiglie; che nelle cave di Siracusa, si trovarono le impronte di un pesce e di foche, e così a Paro... e a Malta... E dipende, egli insegna, da ciò, che tutto in altri tempi era stato fango, e che al disseccarsi del fango rimaser quei segni. Quando la terra si riaffonda nel mare, sparisce la specie umana, poi comincia una nuova generazione, e tal vicenda si ripete in ogni mondo». Di che abbiamo una conferma nel pseudo-Plutarco degli *Stromata* (4): «... Egli dice che la terra discende continuamente e insensibilmente nel mare». Di qua s'apprende anche il rinnovarsi delle vicende terrestri, per l'incessante ritmo delle quali si avrà una serie di riproduzioni innumerevoli. Ecco d'onde origina l'errore di attribuire a Senofane la coesistenza d'innumerevoli mondi (Diog. IX, 19). I mondi si succedono; il loro coesistere contrasta troppo ai principi della dottrina.

Il sole, la luna e le stelle non sono per lui certamente degli altri mondi. Sentiamo qualcheduno degli antichi informatori, che se sono tardi rispetto all'uomo di cui narrano, meritano tuttavia fede, perchè le tesi da essi riportate combinano coi dati cosmologici, e hanno l'impronta dell'ingenuità conveniente alla fanciullezza dell'astronomia; così che il Tannery, il quale è disposto al dubbio rispetto alle

(1) Op. cit., I, 499 in nota.

testimonianze anche antiche e tratta con particolare cura la storia della scienza, non vi trova nulla di enorme, né d'incredibile. Aezio (II, 13, 18, 20, 24) informa per Senofane: «Gli astri son formati da nubi accese che si estinguono il dì e ogni notte si riaccendono come dei carboni; il loro sorgere e il loro tramontare non è che; i. u infiammarsi e uno spegnersi.... E quella specie di stelle che appaiono sulle navi, e son chiamate Dioscuri, consistono in piccole nubi diventate splendenti per un determinato movimento.... Il sole pure è una nuvola ardente.... Anche le eclissi han luogo per estinzione, ma subito si riproduce un altro astro all'oriente.... Si danno molti soli e molte lune secondo i diversi climi, le diverse regioni e zone della terra; a un certo momento il disco arriva sopra una regione disabitata, e poiché ivi il suo cammino sarebbe inutile, succede un'eclissi. Senofane dice eziandio che il sole se ne va all'infinito, ma che in grazia della distanza sembra piegarsi in cerchio». Secondo lo stesso Aezio (II, 20), già Teofrasto avrebbe scritto nei *Fisici* che «al dir di Senofane il sole è formato dalla riunione di scintille provenienti da esalazioni umide». Il pseudo-Plutarco poi negli *Stromata*, 4, dice che secondo il nostro filosofo «il sole è la riunione d'un gran numero di piccole scintille»; e aggiunge poco dopo che tutto verrebbe dalla terra, che il sole e gli astri sarebbero prodotti da vapori». E Ippolito nel libro citato, al 14,3: «Il sole si forma ogni giorno dal riunirsi di piccole scintille; la terra non è limitata né racchiusa dall'aria e dal cielo; ci sono soli e lune in numero indefinito; e tutto infine vien dalla terra». Da questi luoghi apprendiamo che gli astri tutti quanti non sono che dei vapori ardenti, e che essi si muovono in linea retta. Se sembrano muoversi in cerchio, ciò avviene per un'illusione ottica, come sembrano le nubi al loro avvicinarsi salire sopra il nostro capo, e allontanandosi scendere all'orizzonte. Apprendiamo pure che sole e luna e stelle si estinguono e si riaccendono con regolare periodicità. Da qualche luogo poi apparirebbe che soli e lune se ne dovessero ammettere molti; ma qui interviene l'assennata osservazione del Karsten: che gl'interpreti probabilmente hanno scambiato la pluralità successiva colla contemporanea. Nondimeno, quantunque mi piaccia questa congettura del Karsten, non l'oso io dire necessaria. Potrebbe darsi infine che Senofane avesse anche creduto esistere più soli. Ma il procedere all'infinito del sole è necessariamente da prendersi in senso iperbolico, se pure dee reggere il resto. Il movimento circolare è apparente così per gli astri come per il cielo ⁽¹⁾ Potrebbero facilmente sollevarsi a questo punto delle domande sul modo del cammino e sulla durata degli astri; ma non avendovi il filosofo, a quanto pare, risposto, non mi assumerò io di scioglierle per lui in alcun modo. Solamente al Tannery, che si meraviglia perchè Senofane non faccia correre gli astri infinitamente, si può rispondere che la meraviglia, nata dal presupposto che l'interpretazione sua sia la vera, quella meraviglia, possibile soltanto in essa, è anzi un'altra prova contro la validità di quell'interpretazione. Dove il cielo sia un limite ed abbia dei limiti, l'andare all'infinito meglio che inesplicabile sarebbe impossibile.

(1) Cf. Teichmüller, *Stud. X. Gesch. d. Begr.*, pag. 601, 621

Altre proposizioni fisiche vengono ascritte a Senofane dagli informatori più tardi, ma alcune importano poco, altre gli possono essere contestate o tolte sicuramente. Il preteso Galeno ⁽¹⁾ narra per esempio, che Senofane credeva le orbite delle stelle essere tutte nello stesso piano; ma al nome di Senofane in quel luogo è da sostituire Senocrate, come hanno altri scrittori. E se Cicerone (*Aead.* II, 39), ripetuto poi da Lattanzio (*Institut.*, III, 23) e dal Cousin, afferma che Senofane reputò la luna un paese abitato, è da credere che Cicerone e Lattanzio abbiano scambiato il filosofo di Colofone con qualche altro, per esempio con Filolao; lo notarono già il Brandis e il Karsten ⁽²⁾. Fra le tesi che a lui veramente, se non esclusivamente, appartengono, ricordiamo quella che lo spirito è aria. Ci fu tramandata da Diogene Laerzio (IX, 19) e da Tertulliano (*de Anima*, c. 43). E su questi luoghi, e sul confronto di essi e del frammento 3[®] del poeta, il Brandis costruì una dottrina psicologica che vorrebbe dare per senofanea ⁽³⁾, e nella quale sopra la *ψυχη* è posto il *νοῦς* e sopra questo la *φρενες*.

Ma la distinzione mi pare per troppe ragioni aliena dall'antico filosofo; e mi attengo volentieri allo Zeller che non la ritiene accettabile ⁽⁴⁾.

Non si può negare che le sentenze morali del nostro filosofo, le considerazioni sul valore della vita, e gli altri suoi versi dettati in generale da un profondo sentimento etico-religioso, abbiano molto contribuito allo svolgimento della coscienza morale presso i Greci: tuttavia non dipendono dalle tesi filosofiche. S'è già detto che i frammenti delle sue poesie qui biasimano il lusso dei concittadini, là i miti bugiardi, più oltre la fatuità delle conversazioni, o le troppe cure prestate alla ginnastica con scapito di quelle dovute alla saggezza ⁽⁵⁾; ma non si traggono logicamente queste riprovazioni da un dato principio, né acquistano le sentenze del poeta maggior valore che non abbiano altre sentenze simili nella letteratura gnomica del tempo. In ogni modo, accanto alle vedute giuste rispetto ai miti e alle occupazioni degne dell'uomo, ricordiamo anche l'avversione al giuramento, la cui prova ci attesta Aristotele ⁽⁶⁾ avere il nostro poeta respinta.

4. Pensieri sulla conoscenza — Senofane nella storia della filosofia

Dalla scuola eleatica venne un forte impulso alla dialettica e alla dottrina della conoscenza; non è dunque senza interesse il ricercare quali idee professasse intorno alla ragione ed al vero l'iniziatore della scuola. Se guardiamo i suoi frammenti, da una parte troveremo un fare sicuro e dogmatico nel discorrere della

(1) *Hist. Ph.*, c. 13.

(2) V. del primo *Comment. eleat.*, 54, 56; del secondo, op. cit., pag. 171.

(3) *Comm. el.*, 37-57.

(4) Op. cit., I, 502.

(5) Ricordiamo qui che Senofane aveva schernita in una elegia la metempsicosi pitagorica. (Fr. 18, Karsten). Dei Pitagorici combattè forse anche la respirazione cosmica ed altre opinioni insieme a tesi di Epimenide e di Talete. Cf. Diog. La. IX, 18.

(6) *Relor.*, I, 15.

divinità e della sua natura, dall'altra un procedere incerto e un lamentarsi sull'oscurità di ogni cosa. Non si può negare un certo grado e una certa forma di scetticismo alternarsi in Senofane ad affermazioni dogmatiche. Che le due tendenze possano fino a un certo punto coesistere, facilmente si concede; e si concede al Bertini ⁽¹⁾, che c'era nella dottrina senofanea l'impulso alla negazione della realtà del molteplice, e quindi al panteismo idealistico, che è il sistema in cui le due tendenze meglio si bilanciano. Ma fino a qual punto è scettico il nostro autore? dove accetta la verità? quando comincia il dogmatismo? Né gli antichi né i moderni espositori sono d'accordo. Vogliono gli uni ch'ei negasse la possibilità d'ogni sapere, altri che della sola divinità credesse darsi scienza sicura, altri infine che accettasse per vera la sola conoscenza razionale, tenendo per fallace quella dei sensi. In generale, le sentenze del poeta d'onde trassero queste deduzioni Diogene Laerzio, Didimo, Sesto Empirico, Ippolito, non hanno tanta portata. Ce ne avvisa in qualche modo Cicerone, quando ci mette in guardia contro il vezzo dei Nuovi Accademici di rappresentare come altrettanti scettici i filosofi più celebri dell'antichità ⁽²⁾. Ciononostante anche i moderni esagerano talora il significato dubitativo dei lamenti di Senofane. All'uopo, valga contr'essi l'osservazione del filosofo romano. Più importa vedere se è componibile il dissenso rispetto al campo su cui cade lo scetticismo.

Tocchiamo adunque brevemente di alcune delle opinioni accampate da illustri storici della filosofia moderni. Il Cousin, dopo aver mostrato che Senofane non nega la natura e il molteplice, esprime l'avviso che Senofane non s'atteggi a scettico se non rispetto alle idee del politeismo dominanti fra i suoi contemporanei ⁽³⁾. Il Kern ⁽⁴⁾ pensa invece che Senofane fino ad un certo punto della sua vita si sia limitato a esprimer dei dubbi sulle teorie proposte a' suoi tempi; più tardi avrebbe formulato la dottrina propria, naturalmente coll'intenzione di sostituirla alle combattute, e reputandola valevole. Anche all'Ueberweg ⁽⁵⁾ sembra doversi credere che lo scetticismo di Senofane sia anteriore, e quasi preparazione, al formarsi nella sua mente della dottrina dell'unità. Lo Zeller ⁽⁶⁾ stima che Senofane, avendo detto che la verità si scopre un po' alla volta, non possa avere né dare l'assoluta sicurezza del sapere, e debba quindi proporre solo per verosimili le sue vedute anche nei problemi più capitali. Non s'ha tuttavia, dice il critico stesso, nell'antica dottrina una teoria scettica, sebbene da una disposizione scettica sia nata; il dubbio non è tratto da un esame generale del potere conoscitivo umano, ma semplice risultato della esperienza personale. Il Tannery a un certo punto del suo capitolo sopra Senofane ⁽⁷⁾ scrive che il Colofonio è uno scettico, che dispera di

(1) Op. cit., pag. 111.

(2) *Acad. Pr.*, II, 5; «Primum mihi videmini... Xenophancm Platonem et Socratem profertis».

(3) *Fragm. phil.*, I, 48.

(4) *Beitr.* 4; *Xenoph.* 13.

(5) *Grundr.*, I, 62.

(6) Op. cit., I, 503-504.

(7) Op. cit., pag. 127.

afferrar mai l'assoluta verità. Più avanti però lo stesso autore ⁽¹⁾ soggiunge, che non si deve intendere di uno scetticismo riflesso e cosciente, ma *dell'humour* d'un poeta che dubita e ride degli errori altrui, e non risparmia nemmeno se stesso. Ben altro parere manifestava il prof. Bertini ⁽²⁾, il quale scriveva che lo scetticismo di Senofane non era di sentimento ma di convinzione razionale; e che mentre il primo è di sua natura universale, il secondo permette qualche credenza e qualche asserzione. Onde la realtà sensibile per il filosofo greco è bensì poco certa, ma dell'*ente uno* si dà pur scienza; e inoltre, se alla realtà sensibile si riferisce in particolare l'espressione scettica, è sempre possibile nondimeno un sistema di opinioni, una fenomenologia. E quale appunto fenomenologia hanno una fisica anche gli Eleati.

Prima di entrare in qualche discussione per venire ad una scelta fra queste opinioni in contrasto, conviene interrogare direttamente il poeta. Egli nel frammento 14 così canta: «Nè c'è mai stato né ci sarà mai chi abbia una chiara cognizione degli dei o di tutto ciò di cui parlo. Anche il più erudito e il più eloquente della materia non ne sa nulla, non si dà in qualunque cosa se non opinione». E nel frammento 16: «Gli dei non hanno manifestato agli uomini ogni cosa fin da principio; ma gli uomini cercano e col tempo trovano il meglio». Il terzo frammento che si suol citare, il 15, suona: «Ecco ciò che a me è sembrato aver l'aspetto del vero»; né si può trovar in esso più che un indizio di riservatezza nell'autore, che introduca a qualche capo della sua dottrina. E lo scetticismo non ha da cavarne più che magri conforti. Ma giù i due tratti antecedenti poca materia anch'essi danno per dedurre una teoria della conoscenza, né è possibile sul loro fondamento sostenere che l'autore negasse la possibilità della scienza o la limitasse alla divinità, o dichiarasse i sensi fallaci.

Le parole del filosofo potrebbero essere quelle d'un ricercatore modesto, che sa quanto sia frequente l'errore fra gli uomini, e che dubita quindi delle proprie forze, senza però disperare del pensiero. Ma volendo un istante prenderle a rigore di vocabolario, esse darebbero ragione a Sesto Empirico, là dove scrive ⁽³⁾: «Ξεροφανης φαινεται μη πασαν καταληψιν αναιρειν, αλλα την επιστημονικην τε και αδιαπτωτον, απολειπειν την δοξαστην» ⁽⁴⁾. Non darebbero invece ragione affatto alla opposizione da altri accampata per il Colofonio tra conoscenza dei sensi e conoscenza razionale. Ora posto che, la verità pur essendoci in se stessa, l'uomo non ne possa avere che un'opinione, come accordare questa tesi scettica col dogmatizzare del poeta intorno al Dio e al Tutto? È manifesto che chi afferma sol l'Uno, non può, come già avvertiva Platone ⁽⁵⁾, disputare della generazione e del

(1) Ivi, pag. 129.

(2) *La filos. greca avanti Socrate*, pag. 111-113.

(3) *Adv. Math.* VII, 110 E.

(4) È utile qui ricordare il parere di Varrone; «De diis in hoc libro scribam, sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominum enim est haec opinati, Dei scire». (In Agostino, *De civitate dei*, VII, 17).

(5) *Sofista*, 242 C-245 E; e *Parmenide* 128 D.

molteplice se non a modo di dubbio e di probabilità; ma tale non è il caso di Senofane; e se parve a qualche antico scrittore, ciò avvenne per il desiderio di renderlo quanto più somigliante a Parmenide, di cui passava per maestro. Nel fatto, abbiamo veduto, il nostro filosofo accetta la molteplicità delle cose; e il dubbio non può toccare che il loro modo di essere, la produzione e le leggi loro. Comunque, bisogna ben riconoscere che a Senofane il problema gnoseologico si presentò più o meno chiaramente, e ch'egli vi rispose in modo forse vario ed incerto, ma diverso da quello degli altri Eleati. Diversità di modo dipendente in fondo dall'essere *V unità* di Senofane piuttosto che una pura idea metafisica un riflesso della unità teologica, alla quale era giunto combattendo le enormità del politeismo, quale vigea nelle credenze popolari e nelle rappresentazioni poetiche. E poiché, data la varietà della natura accanto all'una sostanza assoluta, ne veniva la doppia e contraddittoria relazione di identità e di antitesi tra le opposizioni fenomeniche e la recondita sostanza dell'unitutto, né potendo la mente liberarsi da queste difficoltà insite in ogni forma di panteismo, tanto meno potendo in quei primi tentativi, si trova naturale che il poeta-filosofo avesse dei momenti di sfiducia ed oscillasse tra opposte tendenze. Ho già detto che non sappiamo se i vari frammenti filosofici appartenessero a un solo poema, o se derivino da poesie diverse di scopo e d'ispirazione. Secondo la diversa disposizione dell'animo egli potrebbe ora aver mostrato sicurezza dei propri pensieri, ora averne diffidato egli stesso. Onde forse ebbe motivo Timone Fliasio di attribuirgli, come fece in uno dei Silli, la doppia vista ⁽¹⁾.

Il desiderio degli storici della filosofia di formulare il più nettamente possibile la gnoseologia di Senofane, ha dato origine ai vari tentativi, cui fu alluso più sopra, di comporre in qualche modo ad armonia le opposte sentenze. Ma quantunque legittimo sia il desiderio, non parmi che i tentativi sieno riusciti; ciascuna delle soluzioni tentate è insufficiente. Nè quindi mi par vero ciò che il Mùnz diceva del Nostro, ch' ei si distingua dai predecessori e anche da molti che gli vennero dopo per una coscienza esatta del valore della sua dottrina ⁽²⁾. Il vantaggio rispetto agli altri sta soltanto nell'essersi in qualche grado chiesto conto del valore di questa dottrina, non nell'aver dato al quesito un' adeguata risposta. Fatto sta che i moderni si trovano ancora a combattere. Contro l'opinione del Cousin, che il dubbio di Senofane intende rivolto alle sole idee politeistiche, basta richiamarsi collo Zeller al frammento 14, le cui parole abbracciano esplicitamente ogni materia, non le sole questioni teologiche. E del resto se v'è campo dello scibile dove Senofane parli con tono vivace e sicuro, è appunto questo, sol che si consideri la parola vibrata e anche mordace con cui condanna miti e mitografi. Contro l'opinione del Kern e dell'Ueberweg, che distinguono diverse fasi nella mente del filosofo, oltre che è una congettura, in sostegno della quale non abbiamo alcun dato, insorge la difficoltà che nello stesso frammento citato il poeta allude anche a

(1) Presso Sesto Emp., *Hyp. Pyrrh.*, I, 224.

(2) Munz, *Die Keime der Erkenntnisstheorie...* p. 7.

ciò che egli stesso ha insegnato e sugli dei e sulle altre cose. Più nel vero sembra lo Zeller, quando esclude che il dubbio di Senofane consegua da uno studio delle facoltà conoscitive; ma nemmeno per le sue spiegazioni viene abbastanza dimostrato, come con un dubbio nato d'altronde fosse poi possibile quel convincimento fermo che il poeta nutre e manifesta in vari casi. Io sono ben lungi adunque dall'accordarmi col Bertini nel chiamare frutto di convinzione razionale lo scetticismo di Senofane. Abbia pur messo altri filosofi sulla via d'uno scetticismo ragionato e, prima, d'un esame delle facoltà conoscitive; non perciò si può dire fatti questi passi da Senofane stesso ⁽¹⁾. Tutt'al più le sentenze del Bertini e dello Zeller meriterebbero d'essere approvate, se mirassero solo a interpretare i frammenti 16 e 14 così: — La conoscenza non s'acquista che a poco a poco; e i venturi troveranno probabilmente errato ciò che oggi credono i più savi. Il che non toglie che tra le ipotesi oggi possibili una sia la migliore. E se di dei si può parlare, bisognerà ben ammettere l'unità d'un supremo Iddio.— Altre convinzioni, del pari subordinate a un qualche presupposto, si potrebbero in ugual modo avanzare. Tutto ciò è di nuovo congettura. Rimane la certezza della doppia tendenza, dogmatica e scettica, nei frammenti del Colofonio, malgrado la inesplicabilità della quale egli può bene avere esercitato, ed ha anzi esercitato, un'azione non trascurabile sulla filosofia posteriore. Ho accennato all'inesplicabilità di quella duplice tendenza; e intendo delle difficoltà insormontabili per noi di assegnare i limiti dello scetticismo e del dogmatismo nell'animo del poeta, e la ragione del loro succedersi o dell'alternarsi. Chè quanto ai motivi dell'esitanza, li possiamo trovare nell'indole del suo sistema, che serviva di transizione dal politeismo al monoteismo, dal naturalismo jonico alla metafisica. In questa situazione mediana, mentre il poeta come un Giano bifronte guarda alle due vie, ora si sente più attratto da un lato ora dall'altro; e mentre cammina in un senso o nell'altro, par sicuro di sé; e quando si concentra e s'arresta interrogandosi, oscilla e delle sue proprie incertezze si querela.

Il dubbio, allorché compare, tocca ugualmente ogni tesi, sia filosofica sia fisica. Risolversi per una separazione e quindi per un criterio del vero, riponendolo nella sola ragione e dichiarando fallace il senso, importava la negazione del molteplice e del divenire, al qual punto, come vedemmo, Senofane non è pervenuto. Male adunque si direbbe che sia il fondatore di una nuova dottrina filosofica, sebbene vi abbia spianato il terreno, massime colla critica vigorosa contro il politeismo e l'antropomorfismo. E inclineremmo piuttosto, considerando il poeta e il precursore, la sua vita e i suoi tempi, ad accogliere questo giudizio del Tannery ⁽²⁾: «Si direbbe che per bocca di lui la Jonia moribonda rinneghi la credenza della sua

(1) Il Teichmüller, *Studi en zur Geth. d. Begr.* pag. 605 e seg., dà giustamente a Senofane d'aver preparato le menti a domandare che cosa fosse la scienza, e ciò con i suoi dubbi e coll'aver contrapposte la cognizione certa e la congettura.

(2) Op. cit., pag. 129.

eroica giovinezza ed esali l'ultimo spirito, cercando, ma senza grande fiducia, di far scaturire dalle contraddizioni del presente la formula dei tempi futuri».

Per riassumere ora le considerazioni fatte fin qui, potremo dire col Teichmüller, che la filosofia di Senofane nacque dalla lotta contro la teologia popolare, e ch'egli poi, spinto eziandio dall'esempio degli anteriori filosofi e dall'esigenza di raccogliere i fenomeni intorno a un solo principio, non riguardò soltanto sotto l'aspetto teologico il suo Uno, ma gli fe' forza il naturalismo ionico nel quale era cresciuto, onde la sua unità divenne panteistica e cosmologica. Il mondo è divino, è uno ed eterno, non perisce né si rinnova. E la sua dottrina rimane nel complesso, come lo Zeller conclude ⁽¹⁾, piuttosto fisica, emergendo questo carattere così chiaro, massime dal confronto colle più astratte tesi di Parmenide, che non a torto fu riguardato come anello di transizione tra la ricerca ionica e la più schietta dottrina eleatica del puro essere ⁽²⁾. Certamente non possiamo attribuirgli ricerche logiche, come porterebbe un luogo di Sesto Empirico ⁽³⁾, né tanto meno collocarlo insieme cogli Eristici, che vennero poi, come fa Aristocle presso Eusebio ⁽⁴⁾. L'importante per Senofane filosofo è sempre di trovare il principio sostanziale del mondo. Altri l'avea cercato nella materia, altri nella forma matematica; egli s'affisò nell'Uno, in questa essenza eterna e non comparabile ad alcuna delle cose finite, a cui l'avea condotto la sua polemica religiosa, e per cui la filosofia naturalistica si trasforma in metafisica teologica. L'Uno, considerato così non dialetticamente ma come la forza mondiale divina, non trae il filosofo alla negazione delle cose sensibili. E sebbene egli affermi che tutto nella profonda intimità è uno ed eterno, non sembra avere avvertito la difficoltà che ne sorgeva per il molteplice. Il problema nuovo che con ciò si proponeva alla ricerca fu avvertito primamente da Parmenide, che la intuizione comune combatté con audacia e coerenza ⁽⁵⁾. Del molteplice e del fenomenico s'occupò poi Senofane con qualche ardore, ma non presumendo di darne una spiegazione definitiva. L'universo materiale è sferico, sebbene della terra non si vedano le remotissime radici, e si possa anche pensare ch'essa si prolunghi indeterminatamente, e solo la volta celeste s'incurvi sopra di noi ad emisfero. E dell'universo parte principale è la terra, emersa un tempo dal limo, dove dovrà poi risommersersi. Gli astri sono vapori che s'accendono e s'estinguono a vicenda, viaggianti sopra il nostro capo in linea retta. S'estinguono quando arrivano sopra spazi inabitati, mari o deserti, perchè là il loro cammino sarebbe vano ⁽⁶⁾, mentre altri incominciano a splendere su altre contrade. Notiamo, insieme col Tannery, come all'ipotesi capricciosa vada qui congiunta una singolare applicazione della finalità. L'idea teleologica si farà strada a mano a mano, dichiarandosi anch'essa insieme colle altre idee metafisiche: era naturale

(1) Op. cit., I, 505. Cf. Bayle, *Dictionn.* IV, 524; e Schopenhauer, *Parerla*, I, 69.

(2) Cf. Brandis, *Gr. Róm. Phil.*, I, 359.

(3) *Adv. Afath.*, VII, 14.

(4) *Pr. Ev.*, XI, 3, 1.

(5) Così conclude lo Zeller le pagine dedicate nella sua opera (*Die phil. d. Gr.*) a Senofane, I, 507.

(6) Aetius, II, 24. Cf. Tannery, op. cit., pag. 133.

intanto che non fosse del tutto negletta da chi, primo tra i filosofi antichi, parlò con elevatezza in tutto nuova intorno alla divinità.

L'elevatezza del suo concetto di Dio non poté tuttavia preservare il poeta-filosofo da ogni azione del dominante politeismo. Le tracce della fede tradizionale sono rimaste, e fortemente impresse, nell'animo suo. Di qui l'unificazione di Dio coll'universo; di qui pure quel resto d'idee antropomorfe, per cui il Dio vede e pensa ed è esteso. Platone ha diritto di dire ⁽¹⁾, che quella dottrina è anteriore a Senofane: di essa come di antica religione sembrano durare dei segni nelle credenze popolari, e l'orfismo nella sua intima natura essere un'aspirazione degli animi puri a restaurarla. Troppo ci sarebbe da criticare nelle sue idee fisiche, ma ciò è naturale quando si consideri quanto pochi passi avea fatti la scienza. Nè qui ci accingeremo all'impresa, tanto più che il Tannery dice di Senofane ⁽²⁾ che le sue tesi fisiche sono prive di coerenza e d'importanza, che furono per tempo neglette né ebbero quindi alcuna influenza notevole sulla scienza posteriore. Di qui anzi si spiega la divergenza fra gl'interpreti delle sue opinioni, che già appariva al tempo di Galeno. Molta influenza esercitarono invece sullo svolgimento della filosofia, e specialmente sull'indirizzo teologico, i suoi assalti al politeismo e le idee sulla divinità da lui propugnate.

Che se vogliamo cercare gli antecedenti delle dottrine senofanee, vedremo facilmente una doppia fonte a cui attinse il suo pensiero. Doppia, in corrispondenza col duplice ordine di cognizioni in cui si esaurisce la sua filosofia, che non agitò questioni dialettiche o morali. Il fondo delle sue idee teologiche è comune cogli Orfici, per quanto il poeta abbia sollevato a forma più chiara e conscia quelle idee; la comunanza era già stata avvertita dagli antichi scrittori. È poi naturale, per questo rapporto all'orfismo, che anche si scopra qualche affinità tra la poesia senofanea e lo spirito etico-religioso del pitagorismo. Ma è difficile, per ragioni di tempo soprattutto, pensare un'efficacia degna di nota da parte di questa scuola sull'esule di Colofone, quanto per contrario sarebbe fuor di luogo il dubitare dell'azione dell'orfismo così diffuso a quei tempi nella Grecia e nelle colonie. Per le dottrine fisiche poi il sistema senofaneo si ricollega agli insegnamenti jonici in generale, e più specialmente a quelli di Anassimandro, ove l'autore non accolga qualche opinione corrente del popolo, o non tenti una spiegazione del tutto nuova. Più d'una rassomiglianza con Anassimandro rende non inverosimile la notizia dataci da Teofrasto, che Senofane sia stato un discepolo del Milesio. Le date molto incerte per questi antichi filosofi non possono distruggere la probabilità di siffatta relazione ⁽³⁾ I due filosofi per fermo concordano nell'ammettere che tanto la terra quanto gli organismi sovr'essa viventi sono usciti dal limo disseccatosi; Senofane applica poi alla terra le vicende che Anassimandro assegna all'universo, di dissoluzione e di rinnovamento: chè

(1) Nel luogo anche sopra citato, *Sofista*, 242 d.

(2) Op. cit., pag. 134.

(3) Cf. Roth in *Gesch. d. abendl. Phil.* e Teichmüller, *Studien. 3. Gesch. d. Begr.*

mentre questi fa comporsi volta a volta dall'*ἄπειρον* e in esso risolversi l'universo, quegli fa dissolversi la terra nel limo per emergerne poi nuovamente. Sì l'uno che l'altro trattano gli astri come masse di vapori, cui le esalazioni della terra e dell'acqua alimentano; quantunque Senofane possa da altri che da Anassimandro direttamente aver attinta questa opinione, che era abbastanza diffusa tra i fisici antichi, insieme all'altra che faceva la nostra atmosfera stendersi fino alle stelle. Infine la dimensione della terra indeterminata nel rispetto della profondità, quale ci è data nei versi discutibili del Colofonio, riconduce col suo equivoco stesso il nostro pensiero all'*ἄπειρον*, che il Milesio designò quale sostanza primitiva. Molte più tuttavia sono le tesi fisiche dove il discepolo si sarebbe scostato dal maestro, sebbene la innovazione sia spesso più arbitraria che giustificata, né abbia presso i successori trovato favore.

La poca fortuna delle sue spiegazioni fisiche non devesi intendere nel senso che nessuna delle sue tesi sia stata ripetuta da filosofi posteriori. Chè per esempio incontriamo nuovamente presso Anassimene la negazione del moto degli astri sotto la terra ⁽¹⁾, e spiegata colla distanza l'apparente orbita circolare del sole: dal quale riscontro riceve poi lume la relazione storica fra le dottrine italiche e le joniche, che non poterono a lungo rimaner estranee fra loro ma divennero presto correzione ed eccitamento reciproci. In generale tuttavia le proposizioni fisiche non avviarono alcuna ricerca nuova, né determinarono l'indirizzo d'una nuova scuola. Ben altrimenti importanti furono gl'insegnamenti sull'uno e sulla divinità ⁽²⁾. Senofane può dirsi il primo filosofico propugnatore di quel panteismo, che forma il fondo anche al sistema di Eraclito, a cui certamente ha giovato la dottrina della ragione universale, col suo energico affermare la natura intelligente del Dio che è pure l'energia unificatrice del mondo. Per la prima volta con lui, come ben disse il Cousin, per la prima volta almeno nella Grecia, lo spirito umano ha tentato di rendersi conto della propria fede, e di convertire le proprie credenze in teoria, inaugurando la filosofia religiosa, la teologia. L'azione poi esercitata sulla nascita e sullo svolgimento della dialettica e della metafisica intenderemo meglio dopo apprezzata l'opera della scuola eleatica, dalla quale non osiamo, come s'è detto, staccarlo. Sui sentimenti morali e religiosi e sulle idee corrispondenti l'azione fu anche più diretta e più benefica; imperocché i versi di Senofane si diffusero rapidamente e godettero di grande popolarità. Ne fanno fede tra altri argomenti l'essere riferiti a lui alcuni versi di Empedocle ⁽³⁾, dove si confuta l'opinione di un noto sapiente, e l'elogio di Stilpone, il quale mentre schernisce come cianciatori tutti i filosofi, fa eccezione per Senofane che cercò senza cavilli la verità, e per

(1) Sebbene poi Anassimene ammettesse, e Senofane no, il movimento laterale degli astri intorno alla terra. Vedi G. Teichmüller, *Studien z. Gesch. d. Begr.*, 601, 621; e Aless. Chiappelli nella Memoria citata e nello studio *Zu Pythagoras und Anaximenes* in *Archiv. für Gesch. d. Ph.*, I.

(2) E giusto troviamo ciò che si legge in Stobeo, *Ecl. eth.*, I. *Ξενοφάνους πρῶτος ἠλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἀξίος γραφῆς.*

(3) Versi 237-239 nella raccolta del Mullach.

Pirrone che l'ha trovata ⁽¹⁾. Con la purezza delle sue vedute intorno alla moralità influì senza dubbio presto sulle scuole d'Italia: se ne vede l'effetto in Filolao ⁽²⁾.

Il Tannery al luogo di Empedocle, ch'egli pure richiama ⁽³⁾, recisamente soggiunge. «Ma come pensatore egli rimase isolato. Non formò discepoli come non ebbe maestri». A me pare invece, per quanto Parmenide sia discosto da Senofane nelle dottrine fisiche, molto stretta la connessione loro in altro campo, come pare ai più degli storici della filosofia. Ne ho detto in principio le ragioni, e dovrò forse in seguito tornarvi su. In ogni modo io tengo fermo alla tradizione che mette Senofane a capo della scuola eleatica, e che riattacca a lui così la filosofia di Parmenide come le antitesi della Sofistica. Il dogmatismo e lo scetticismo che si combatterono lo spirito suo, contenevano in germe gran parte delle dottrine posteriori, cui la lotta fra questi opposti indirizzi dovea fecondare.

Parmenide

1. Vita e scritti

Parmenide, di Pirete, nacque in Elea da famiglia nobile e ricca, secondo che narra il Laerzio ⁽⁴⁾. Il tempo in cui visse, a detta dello Zeller ⁽⁵⁾, non si lascia determinare se non approssimativamente, perchè l'incontro con Socrate rappresentato nel *Parmenide* platonico potrebbe ben essere inventato; importando solo a Platone, dice il critico tedesco, di significare l'influenza della scuola eleatica sulla propria filosofia, e non sapendosi sicuramente nemmeno che l'Eleate sia stato in Atene. E per lo Zeller Parmenide avrebbe toccato la maturità intorno al 500 av. Cristo. Ma se prestiamo fede a Platone, l'avrebbe toccata invece qualche lustro più tardi. Parmenide, secondo il dialogo platonico che porta il suo nome ⁽⁶⁾, andò in Atene nell'occasione delle grandi Panatenee insieme con Zenone, avendo il primo sessantacinque anni e quaranta il secondo; Socrate, giovanissimo ancora, udì i due personaggi, serbandone poi sempre viva memoria. Ora, partendo da questi dati, non possiamo rimandare più indietro del 515 la nascita di Parmenide. Ma essi sono contraddetti da Ateneo e da Macrobio, che negando fede all'Ateniese, vogliono Parmenide più vecchio di guisa che appena la puerizia di Socrate ne toccasse l'estrema vecchiezza; e secondo l'informazione di Diogene Laerzio ⁽⁷⁾ l'*ἄκμῃ* dell'Eleate sarebbe caduta nell'olimpiade 69^s, cioè tra il

(1) Kern, Zu T'imon Phliasius in *Philologus*, B. XXXV, 1876, pag. 373-376.

(2) Così pensa anche Leopoldo Schmidt in *Die Ethik der alten Griechen Erstes Buch, 1: die religiösen Voraussetzungen der Sittlichkeit*.

(3) Op. cit., 129.

(4) IX, 21.

(5) *Die Phil. d. Gr.*, I, 509, 4a ediz.

(6) P. 127 b.

(7) IX, 23.

504 e il 500. Queste ultime testimonianze non sono né così antiche né così autorevoli da scalzare la prima. Che se qualche moderno ha pensato a combinazioni inventate per fini dottrinali od artistici, possiamo osservare che altre volte ha Platone bensì inventato o alterato i suoi personaggi o le date, ma qui ha tutta l'aria di volere e poter narrare cose sicure ⁽¹⁾; e che col luogo del *Parmenide* consuevano due altri luoghi platonici, dove Socrate dice d'essersi incontrato giovanissimo con l'Eleate già molto innanzi negli anni ⁽²⁾. Inoltre, l'autore dei dialoghi, dove avesse pur finto i discorsi e l'incontro, come non avrebbe tenuto alcun conto della possibilità cronologica? La determinazione dell'età di Parmenide era ben inutile per qualunque dei motivi assegnati da chi ammette un voluto anacronismo. E fosse anche di qualche poco imprecisa l'età di sessantacinque anni data a Parmenide, perchè tenerla falsa senz'altro, quando risponde al vero l'età nello stesso dialogo data per Zenone? A me non par dunque che si debba dubitare della visita ad Atene de' due Eleati, né dell'averli Socrate veduti e uditi, né che la nascita di Parmenide sia da porre presso al 514, data che in qualche modo si conferma anche per la verosimile relazione tra la dottrina ch'egli formula e quella di Eraclito. Le altre informazioni che anticipano nascita e maturità, devono essere provenute dal considerare isolatamente l'opposizione delle età, data nel *Teeteto* di Platone, tra l'Eleate e Socrate, senza tener conto del dialogo per questo riguardo più importante.

Che Parmenide abbia avuto da Senofane il principale eccitamento a filosofare o la principale occasione, dobbiamo ammettere dal leggere già in Platone ⁽³⁾ dato l'inizio della scuola eleatica con Senofane; e in Aristotele che discorre del Colofonio: **ο γαρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής** ⁽⁴⁾. A Platone e ad Aristotele viene poi in appoggio Teofrasto scrivendo: **τούτω** (a Senofane) di **δέ ἐριγενομενος Παρμενιδης Πυρητος ο Έλεατης**. Abbondano poi i testimoni più tardi. Ed ove l'accordo delle testimonianze non bastasse, vedremo tra breve la conferma nella dipendenza delle dottrine. Ma il filosofo nostro ebbe pure amicizia con Pitagorici. Il Laerzio racconta ⁽⁵⁾, sulla fede di Sozione, che frequentò Aminia e Diochete, e che da quello fu tratto alla vita filosofica, per questo ebbe egli tanta venerazione da erigergli dopo la morte un tempietto. Qualcheduno dette lui stesso per pitagorico; e nella tavola di Cebete si parla di vita parmenidea come si diceva vita pitagorica ⁽⁶⁾. Forse egli amò, come Empedocle, le norme di vita adottate dalla

(1) Il Cousin in *Fragm. Philos.* I, 51 vuol mantenere la venuta di Parmenide o Zenone in Atene, non il colloquio con Socrate; e pone quella nell'olimpiade 79.

(2) Nel *Teeteto*, p. 183 E, Socrate dice d'essersi incontrato coll'Eleate **πανυ νεος πανυ tresbuth**, quando questi espone le sue dottrine filosofiche. Cf. *Sofista*, 217 C.

(3) *Sofista*, 242.

(4) *Metaf.*, I, 5.

(5) Nel libro IX, 21.

(6) Coi Pitagorici viene Parmenide unito da Callimaco (Nicomaco?) presso Proclo in *Parm.* (ed. Cousin, t. IV, p. 5), e da Strabone, VI, 252. La fisica di Parmenide darà poi qualche ragione a queste designazioni.

scuola di Pitagora, senza seguirne il sistema. La situazione e l'origine di Elea rendono in ogni modo probabilissimo ch'egli ancor giovine sentisse qualche influenza delle dottrine che Pitagora avea seminate. Un errore si deve invece ritenere, perchè contrasta a notizie ben più attendibili, che Parmenide abbia udito Anassimandro.

Conformemente all'indirizzo pitagorico spese poi la sua attività in servizio della patria, migliorandone le leggi ed i costumi. Diogene scrive ⁽¹⁾: «si dice, fra gli altri da Speusippo, che abbia dato leggi alla sua città». E per ciò e per il suo carattere meritò grandemente la stima dei contemporanei. In Platone è presentato quale filosofo venerando per l'ingegno e per l'arte del disputare, cui esercitò primo ⁽²⁾; e con rapidi tocchi è dipinto quale un uomo grave d'anni che pur conserva la nobiltà e la bellezza delle grandi anime. Grande Platone lo chiama in un luogo, in un altro venerando e profondo, altrove ancora il descrive come un vecchio di venerabile aspetto. Da lui e da Zenone disse derivata l'arte dialettica; e designò entrambi in principio del *Sofista* **ελεγκτικοί θ περί τας έριδας εσπουδακότες**. Se Aristotele della dottrina e dell'argomentare di Parmenide fa minor caso, lo riconosce tuttavia per il più valoroso pensatore tra gli Eleati. E di fronte a Senofane e a Melisso, che sono giudicati **μικρών αγροικότεροι**, scrive di lui che fu **μαλλον βλέπων** ⁽³⁾.

L'opera di Parmenide, che sembra essere stata scritta verso il 470 ⁽⁴⁾, consiste in una poesia filosofica di cui ci rimangono considerevoli frammenti. Il titolo *περι φύσεως*, con cui menzionano il libro Sesto Empirico ⁽⁵⁾ ed altri, non è bene accertato; chè Porfirio lo chiama invece *Θυσιχον* ⁽⁶⁾ e Snida *Θυσιολογια*. Il titolo che troviamo in Proclo, *II. των οντως οντων*, e l'altro in Plutarco, *Κοσμογονια* ⁽⁷⁾, sembrano accennare alle due e ben distinte parti del poema, quello alla prima, questo alla seconda ⁽⁸⁾. Le due sezioni ineguali del canto son dal poeta stesso contrapposte, e conosciute poi, la prima col nome di *dottrina della verità*, la seconda col nome *dell'opinabile* ossia *delle cose che riguardano l'opinione*. Ci rimangono dell'opera più di 150 versi, conservati da Sesto Empirico, da Diogene Laerzio, da Proclo, da Simplicio e da Aureliano ⁽⁹⁾, e raccolti e studiati successivamente dal Brandis, dal Karsten, dal Mullach.

(1) Diog. Laerzio, IX, 21. Cf. Strabone, VI, 252, e Plut., Adv. Colot., 32.

(2) Parmenide, 135 C; Teeteto, 183 E; Sofista, 237 A.

(3) Metaf., I, 5. Cf. Timone Fliasio presso Diog. La., IX, 23.

(4) Ueberweg, I, 65 (sesta ediz.).

(5) Adv. Math., VII, 111.

(6) In Antr. nymph., c. 22.

(7) Proclo in T'imeo, 5 A; Plut., Amator, 13, 11.

(8) Sul titolo nepi φύσεως si dubita per la sua conformità con troppi altri di libri della filosofia antica. La qual cosa avea già colpito Galeno, De elem. sec. Ilippocr., I, 9, pag. 487 (Kühn): **τα γαρ των παλαιών άπαντα περί φύσεως επιγέγραπται, τα Μελίσσου, τα Παρμενίδου, τα Εμπεδοκλέους**.

(9) Questi in De morb. chron., IV, 9 ci dà sei versi, ma solo tradotti in esametri latini.

Sul carattere artistico dello scritto Cicerone dice, che l'autore die' i precetti della sapienza, ma in versi poco buoni; né diverso è il parere di Proclo nel commento al *Parmenide* ⁽¹⁾. E certamente la materia non si prestava a spiegarvi del grande valore poetico. Tuttavia c'è qualche tratto che può soddisfare ogni più difficile critico.

Così, nell'esordio maestoso del suo poema finge il filosofo d'esser portato da generose cavalle verso il sacrario della Sapienza, guidandogli il cocchio le vergini figlie del Sole, scoperte del velo la fronte. Stridono gli assi, mentre giran le ruote nella corsa impetuosa. Ed ecco la porta, d'onde muove la doppia via del giorno e della notte, e di cui la Giustizia tiene le chiavi. Alla preghiera delle ninfe i battenti si schiudono, e il cocchio entra sicuro. La dea ⁽²⁾ accoglie il poeta, e con benevolenza gli parla: «Sii il benvenuto.... Non un malo destino t'ha condotto su questa via lontana dal cammino degli uomini, ma la legge e la giustizia. A te conviene ora apprendere e l'intimo senso della verità e le opinioni umane destituite di vera certezza. Tu devi del pari conoscerle; e ciò di cui si giudica, conviene che tu possa giudicare con matura ponderazione del tutto ⁽³⁾. Dopo ciò la dea distingue le due vie aperte all'intelligenza; l'una dov'è l'essere, e il *non-essere* non si dà, cammino della certezza; l'altra ingannevole, e dove il savio non si dee mettere, che dà esistenza al *non-essere*, negandola al vero ente ⁽⁴⁾. Ma qui comincia l'esposizione della dottrina; e qui cominciano pure le discussioni degli interpreti.

2. La dottrina ontologica

Poiché possediamo quasi intera la prima parto del poema, cioè quella relativa alla verità, cerchiamo di rilevarne prima il senso più ovvio, per occuparci soltanto poi degl'interpreti e delle loro discussioni. La dea che salutò l'amator del sapere, distintegli le due vie ⁽⁵⁾, la vera e la fallace, soggiunge: «Tu non potrai conoscere ciò che non è, non potrai coglierlo né esprimerlo; perchè il pensato e l'essere sono

(1) Cf. Zeller, op. cit. I, 512.

(2) Quale dea? Rimane un problema. Che nessuna fosse precisamente nominata s'ha indizio nelle parole di Proclo, che commenta il *Parmenide* platonico. Cf. Consin, op. cit., p. 34.

(3) Cf. nella raccolta del Mullach i versi 1-32. L'ultimo tratto è di controversa interpretazione. Quella adottata da noi trova un appoggio nel *Parmenide* di Platone, dove l'Eleate discorrendo delle opinioni loda l'esercizio nella dialettica per non essere ingannati da quelle (130 E, 135 D e seg.).

(4) Versi 33-38.

(5) Della verace è detto: *Ἡ μὲν ὡς ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι* (verso 35), e i più intendono *esse ens, non esse non ens*, la qual traduzione è sbiadita e previene inutilmente ciò che la dea dirà contro coloro che pongono il non-essere. Così parve pure al Duroni, la cui interpretazione, che non ricordo d'aver veduta proposta altrove, voglio qui riferire, come quella ch'io pure stimo più efficace. Egli crede che la seconda metà del verso stia a significare la necessità dell'essere, in corrispondenza alla seconda metà del 37; e valga pertanto: «da non potersi dar che non sia». Secondo lo stesso le sovra vitate parole potrebbero anche voler dire: «l'essere è scevro affatto di non-essere, È puro e schietto essere». {*Dell'essere e del conoscere*, pag. 50 in nota).

la stessa cosa» (1). E prosegue esprimendo più largamente le seguenti considerazioni: L'essere è, e non esiste il non-essere... sebbene i più dei mortali stoltamente confondano l'uno con l'altro (2). Tu non potrai fare che il non-essere sia.... La consuetudine non tragga su questa via l'occhio cieco, il sordo orecchio, o la tua lingua. Giudica colla ragione della condanna ch'io pronuncio» (3). Non c'è che una sola via per il discorso; che l'essere sia.... E sono innumerevoli le prove che l'essere è senza principio e senza morte, universale, unico, immobile (così lo dice il verso 60)... Quale origine o aumento può avere?... Dal non-ente no; che non si può dire o pensare che il non-ente sia.... E qual necessità l'avrebbe fatto sorgere o prima o poi?... o è o non è senz'altro.... Nè dall'essere potrebbe pensarsi che altro provenga se non l'essere. Dunque la ragione non concede che l'ente né nasca né muoia (4)... Come potrebbe essere divenuto? Se è divenuto, non è, come del pari se dovesse divenire. — Nè è diviso (5), perch'egli è simile dappertutto ed omogeneo, senza che nulla ne interrompa la continuità, pieno d'essere tutto, e quindi continuo.... È immobile.... invariabile.... finito (6). — Ciò che non è davanti a' tuoi occhi, abbi presente al tuo spirito.... Ciò che è non si frammenterà né si radunerà.... < * È una stessa cosa il pensiero e il pensato; perchè fuori dell'essere nel quale è enunciato non troverai il pensiero » (7)... È destino ch'ei sia tutto ed immobile, tutto ciò che i mortali credono essere, o che credono nascere e perire,

(1) Così suonano i versi 39-40; il secondo dei quali è dal Mullach e dai più letto così: *Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Perchè quest'identità affermata dell'essere col pensiero non sia intesa nel senso del ridurre il primo al secondo, ciò che porterebbe una forma d'idealismo troppo moderno e alieno dagli Eleati, e da Parmenide in specie, lo Zeller preferisce leggere *ἐστὶν*, e la frase allora si traduce: sol ciò che può essere si lascia pensare. Ma il senso che è voluto dallo Zeller, e che a noi piace, si cava bene anche dalla lezione comune. L'Ueberweg ne trae appunto questo significato, avvertendo soltanto: Das *νοεῖν* stelit in pràgnantem Sinne und heisst so viel als Wissen, das Wirkliche denken. La spiegazione prescelta scaturisce chiara dal contesto e anche da versi susseguenti, 94-97. L'Eleate qui intanto non nega il sensibile, ma solo che possa mai venir pensato se non per l'essere.

(2) Nel verso 46, dove «i mortali ignoranti errano incerti» il Bernays (Mus. Rh. VII, 115) crede che si attacchi Eraclito. Lo Zeller oppone che il libro di Eraclito è verosimile non sia stato scritto prima del 478, e Parmenide abbia composto il suo o non più tardi o prima. Ma noi abbiamo veduto che la nascita di Parmenide non si può far risalire alla data che lo Zeller vorrebbe. Quindi più tardi cadrà il suo fiore, più tardi la composizione del poema filosofico.

(3) Il tratto virgolato risponde ai versi 54-56, e va inteso come il precedente 50-53 nel senso che l'occhio è cieco e sordo l'udito rispetto all'essere. Estraneo a'sensi, questo si coglie sol colla mente. Il *γλωσσαν* non va adunque tradotto per voce, ma per palato, come contro il Karsten notava il Buroni nell'op. cit. — Non c'è bisogno nemmeno qui di temere assorbito il reale nel pensiero.

(4) «La giustizia gli vieta il nascere e il perire». Così precisamente è detto ai versi 69-70.

(5) Il verso 78 par diretto contro i filosofi che pensavano le cose formarsi per *συγκρισεῖ* e *διακρισεῖ*, come più sotto i versi 90-93. Per il prossimo precedente cf. Platone, *Teeteto* 180 D, E.

(6) I versi 88-89 dicono veramente: «Conviene adunque ch'ei non sia illimitato; perchè nulla gli manca, e tutto allora gli mancherebbe». Dov'è manifesto che il *finito* equivale al *perfetto*. *L'immobile* dei versi anteriori deve intendersi nel significato ordinario. Per la continuità e omogeneità cf. Aristotele *Metaf.* I, 5 e *Fisica* I, 2 e III, 6. — Simplicio così connette le parti nei versi 78-89: «Come il non-ente è privo di tutto, così l'ente non manca di nulla, è perfetto. Ma ciò che si muove ha bisogno del mezzo: l'ente dunque non si muove».

(7) Versi 94-97.

mutar luogo e colore (1)... E poiché è negli estremi suoi limiti perfetto, si può comparare a una sfera in ogni punto equidistante dal centro. Egli è uguale da per tutto... è tutto senza eccezione... E benché uguale da ogni parte, tuttavia limitato. «Termino qui il discorso certo, di ciò che si pensa secondo la verità; apprendi ora le opinioni umane, ascolta nell'artificio de' miei versi ciò che è sorgente d'errore» (2)

Questi ultimi versi, 110-112 dell'edizione del Mullach, se già noi dicessero di per se stessi, nella citazione di Simplicio (*Fisica*, 31) sono accompagnati da tali parole, che indicano bene aver essi segnato il passaggio dalla prima alla seconda parte del poema. Or qui facciamo punto, non importandoci per ora d'entrare nei particolari della fisica. Un interesse per le questioni agitabili sulla parte precedente possono tuttavia presentare i piemi versi che suonano: «Si sono stabilite per la conoscenza due forme; or l'una è di troppo, e qui sta l'errore. Si sono separati ed opposti i corpi, fissati i limiti reciproci; da una parte il fuoco, la luce... dall'altra l'oscurità, il peso... Te ne esporrò la combinazione giusta la verisimiglianza, perchè nulla ti sfugga di ciò che i mortali conoscono». Le parole sono fin qui in bocca alla dea. Udiamo ora gl'interpreti, o almeno qualcheduno tra i molti.

Il filosofo nei versi dedicati alla verità afferma l'esistenza dell'ente, negando il non-ente. poi considera alcuni attributi di quello, escludendo del tutto dalla sua natura il non-ente. Ci troviamo ad aver dinnanzi dei concetti abbastanza remoti dall'esperienza immediata, e dobbiamo indugiarsi a dichiararli. Che cosa è l'ente, o altrimenti il vero reale per Parmenide? che cosa il non-ente? Questo ormai importa, poiché abbiamo veduto che la verità sta nel conoscere che l'essere è, e il non-essere non è, e l'errore nel credere che anche il non-ente esista e debba esistere. Da questa opposizione dell'essere, e del non essere, che è la stessa di quella tra l'immutabile e la parvenza ingannevole del divenire, prende rilievo l'opposizione tra la scienza e l'opinabile, termini che Parmenide primo mette di fronte chiaramente. *Ti essere* è il vero pensabile, il vero conoscibile. E perchè ogni cosa si può in se stessa pensare sol come una, l'unità dell'essere Parmenide deduceva dal concetto dell'ente, facendo così un gran passo rispetto a Senofane, che l'unità del mondo aveva desunta da quella della forza formatrice. L'unità parmenidea, scrive il Fouillée (3), non è né astratta né materiale, ma Dio stesso, nel quale sono identici pensiero ed essere; ogni distinzione fra il soggetto pensante e l'oggetto pensato rimenerrebbe la dualità. E l'osservazione si può menar buona, ma

(1) Da questi versi 97-101, se si accetti un punto fermo dopo l'*εμμεναι* del secondo come qualcheduno propone, deriverebbe l'assoluta insussistenza del mondo fenomenico. Nella lezione ordinaria si ha soltanto affermata l'identità sostanziale tra l'assoluto e il fenomenico. Questa interpretazione, oltre che dà una tesi meno paradossale e più conforme al resto del poema, sembra confortata dal senso che si dà al luogo parmenideo nel *Teeteto* platonico. Quivi è detto che i Melissi e i Parmenidi, opponendosi alla dottrina che tutto si muove, insegnarono *οιον ακινητον τελεθειν α πάντ' ὄνομα εἶναι*.

(2) *Απατελον*. Così secondo Simplicio, *Fisica*, 9, è chiamato l'opinabile, non come falso del tutto, ma come discosto dalla certezza razionale, e relegato nel fenomeno e nel sensibile.

(3) *Hist. de la phil.*; Parménide.

colle riserve che faremo più innanzi, e con questa, che se noi vediamo implicito nella sua dottrina il panteismo, il filosofo potè nondimeno accogliere le divinità del suo tempo e della sua nazione. Il Bertini ad esempio scriveva che Parmenide come filosofo non ebbe Dei, come uomo e come poeta ritenne quelli del popolo, e la teologia appartiene alla seconda parte del poema: ateismo scientifico, che si vede poi professato anche da Melisso. E si compiace quindi il Bertini di confrontare l'*uno* parmenideo con l'*uno* di Senofane, e trova che mentre questi avea contemplato un ente concreto, Dio, abbiamo nell'altro un'astrazione che finisce in se stessa, non vive né intende ⁽¹⁾. Le attribuzioni fisiche, continua l'interprete, sono simboliche, e l'Eleate si può difendere contro le accuse di Platone e di Aristotelo, pur riconoscendo che il linguaggio poetico dà luogo a confusioni ⁽²⁾: in Senofane abbiamo un panteismo idealistico-mistico, in Parmenide un panteismo idealistico-logico ⁽³⁾.

I giudizi del critico italiano non si possono in tutto mantenere. L'astrazione per cui s'è arrivati al concetto di *ente*, se è maggiore di quella che fu necessaria per sollevarsi all'unità senofanea, non è però tanta ancora, che siasi deposta per via ogni traccia di corporeità. L'ente di Parmenide non è un concetto metafisico, ma fisico, non sorge dalla speculazione, ma deriva ancora dalla intuizione sensibile. Su questa provenienza del concetto insisté a ragione lo Zeller; e più di recente il Bäumker ⁽⁴⁾, per il quale Parmenide è senza dubbio realista, perchè l'oggetto del suo pensiero è nel sensibile, sebbene il metodo sia idealistico. Il frammento che in apparenza vi contraddice, al verso 40, non significa già, come più sopra in nota si disse, che l'essere stia nel pensiero, ma che il pensiero è dell'essere. La corporeità dell'ente è intatta, e tale perdura anche in Zenone. Se obiezioni si possono muovere dalle notizie di Porfirio, queste non sono valide, perchè al pari dei sillogismi di Teofrasto e di Eudemo si fondano piuttosto su quanto dice Aristotele che sui versi di Parmenide. *tessere* di questo filosofo è la sostanza dell'universo nella sua totalità, e la refutazione del non-ente è refutazione, come vedremo, del vuoto. L'interpretazione idealistica della sua unità, in Platone e in Aristotile, è inesatta; ma tuttavia si comprende; essendo, come il Bäumker osserva, privato della realtà il non-ente (vuoto relativo separante) solo per via dialettica, e stando ancora i filosofi posteriori nel movimento dialettico che ha formati logicamente i tratti realistici dell'eleatismo originario ⁽⁵⁾.

(1) *La fil. gr. av. Socrate*; pag. 126.

(2) Ivi, pagg. 130-131.

(3) Ivi, pagg. 134-135.

(4) *Die Einheit des Parmenideischen Seienden* in «Jahrb. für class. Philol.», 1886, pagg. 541-561. Lo stesso Cl. Bäumker nella sua opera posteriore *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (München, 1890) dice che l'universo di Parai, è presso a fare un'ipostasi dell'idea di essere, ma che l'idealismo subbiettivo gli è estraneo; che la tendenza noumenalistica non si mantiene pura, perchè se il non-ente non si pensa, d'altro lato l'ente è concepito come un continuo spaziale.

(5) Come l'idea degli Eleati fosse mal compresa da Aristotele, e quanto poco valedoli sieno le critiche di lui, puoi vedere in Natorp: *Aristoteles und die Eleaten* (Philosoph. Monatsh., XXIV, H. 1-4); sol che si temperi la troppa stima che l'autore fa di quei filosofi e della consistenza dei loro concetti.

Anche per il Tannery la concezione dell'Eleate è interamente realistica ⁽¹⁾. All'unità si arriva negando il vuoto, sicché l'essere è dappertutto uguale e riempie uniformemente lo spazio. Abbiamo in fondo la tesi monistica dei filosofi jonici sviluppata scientificamente di fronte al dualismo pitagorico, e liberata dall'idea di genesi e distruzioni periodiche. Il nuovo consiste massimamente nel rigore logico con cui è sostenuta.

Da questo punto di vista cade l'alternativa, se tra l'assoluto e il sensibile ci sia identità sostanziale o se il secondo sia insussistente. Il mondo materiale, la questione si scioglie da sè, è il solo che esista, il solo di cui si discorra. E che quel punto di vista sia il vero, ci è confermato dal paragone dell'essere con la sfera, dall'attestarci, la limitatezza, l'omogeneità, l'indivisibilità sostenute da Parmenide, ch'ei si rappresentava l'essere come esteso, né sapea concepirlo senza lo spazio ⁽²⁾. Egli lo descrive come ugualmente stendente, non interrotto, non condensato più in un punto che in un altro. E non possiamo combattere come impropria la descrizione, finché non risulti chiaro d'altronde ch'egli abbia parlato di realtà incorporea. Zenone dopo di lui, osserva anche lo Zeller, continua a dare estensione all'ente, e gli Atomisti, con manifesto riferimento a Parmenide, pareggiano l'ente al corpo, il non-ente allo spazio vuoto. Del resto consigliano questo giudizio in generale i versi che, dato l'uno immateriale, condurrebbero all'assoluta insussistenza del mondo. Abbiamo già notato a proposito dei versi 97-101, come interpretati diversamente trarrebbero a una conseguenza paradossale, e troppo aliena così dalle idee del tempo come dal senso più ovvio di molti altri luoghi dell'autore medesimo.

Gli attributi fisici dell'ente lungi adunque dall'avere soltanto valore di simboli, come parve al Bertini e a qualche altro, vanno accolti in senso stretto e positivo. Negandoli, s'incorre in uno sbaglio contrario ed analogo a quello in cui incorrono altri, quando dicono ⁽³⁾ che per l'Eleate il mondo è eterno e immutabile. Questi confondono con l'essere intimo ed assoluto i fenomeni ai quali è contrapposto, risultando appunto il nostro concetto del mondo di realtà e di fenomeni; quelli per voler troppo distinguere l'ente dai fenomeni, gli negano perfino la spazialità. La posizione di Parmenide è media fra i due, e s'intenderà anche meglio procedendo. Intanto avvertasi che nei versi non abbiamo alcun indizio che l'autore abbia divinizzato il suo ente; e che se non ne dichiarò i rapporti colla divinità, non se ne astenne già, come vuole il Brandis ⁽⁴⁾, per rispetto religioso, ma semplicemente perchè la sua filosofia, d'origine fisica, non gli porgeva occasione a pensare determinazioni teologiche.

(1) Op. cit., al capitolo IX; cf. anche i precedenti.

(2) A torto e senza argomenti lo StrQmpell (Gesch. d. teor. Phil. d. Gr.) dice che *l'ente* non è esteso nello spazio. Cf. Zeller, op. cit., I, 517 in nota.

(3) Stobeo, *Ecl.*, I, 416. Plut., *Plac.*, II, 43.

(4) *Comm. Eleat.*, 178. Cf. Zeller, I, 516 in nota.

L'assoluto essere non può venir pensato se non come *uno*. Il vuoto nel suo seno, l'intervallo, sarebbe il non-essere. Il massimo errore sta appunto nel confondere questo con l'ente. Or se il non-essere è contraddittorio che esista, e l'essere non si può dir che non sia, qual posto rimane al divenire? Poiché il generarsi e il perire significherebbero passaggio dal non-essere all'essere e viceversa, essi sono inammissibili ed assurdi, né il vero essere ha posto alcuno per essi ⁽¹⁾. Per questa negazione del divenire furono gli Eleati detti da Platone nel Teeteto **οί του όλου στασιῶται**, e Aristotele li designò **στασιῶτας ττες φύσεος και άφρυσικους** ⁽²⁾. La tesi che il non-essere non si dà è posta anche dal *Sofista* platonico, dove dopo un verso di Parmenide, che è il 52 della raccolta mullachiana, è detto: «tu vedi che il non-essere non è pensabile né esprimibile» ⁽³⁾. Ed è confermata come parmenidea da Aristotele nella *Metafisica* ⁽⁴⁾. La tesi è così fondamentale nella dottrina dell'Eleate, che i sensi vengono detti fallaci appunto perchè ci danno la molteplicità e il mutamento. Vera non può essere se non quella forma di conoscenza per la quale l'esistenza del non-essere è impossibile. Ora il divenire e la molteplicità importando o provenienza o limitazione dal non-essere, presuppongono questo. Intanto nel non-essere s'affida l'opinione volgare; e, più condannabile, qualche teoria filosofica. Contro i filosofi par che insista principalmente Parmenide, in quanto erigono a verità scientifica il dato sensibile. Il porgere una teoria dei fenomeni, riconoscendone la manchevolezza e l'inganno, non è certo riprovato, chè anzi il nostro lo fa; ma il male sta nel perseverar nell'errore, dando la teoria del fenomeno come la teoria del vero reale: qui abbiamo l'illusione del volgo resa più grave e fallace dall'opera del filosofo. Tutto ciò intanto ci manifesta che il non-ente è negato solo rispetto al vero reale; che è negato sotto uno speciale rispetto. Se fosse respinto assolutamente, perchè avrebbe egli, Parmenide, ripreso alla sua volta la trattazione del fenomeno, e data ima cosmologia? Non è rifiutato in questa dottrina, come non è nella platonica, il non-ente in modo così assoluto da escluderlo da ogni forma di conoscenza: gli è negato soltanto il valore di principio. La questione tuttavia non è senza difficoltà, e v'incespicò anche il nostro Rosmini. Il quale nel secondo volume della Teosofia (pag. 53) intese la dottrina dell'Eleate in senso idealistico, sebbene poi spiegasse meglio più innanzi nell'opera stessa il senso di quella dottrina, rilevando che pei reali finiti si poneva la **δοξα** ⁽⁵⁾. Ma della possibilità d'una teoria dei fenomeni s'avrà a dire più avanti. Qui notiamo come in opposizione all'ente, che è concepito

(1) Versi 62-77. Cf. Platone, *Teeteto*, 181 A.

(2) In Sesto Emp., *Malli.*, X, 46. Nella introduzione alla sua *Fisica* Aristotele dice che gli Eleati sopprimono la natura. E se poi li combatte, gli è solo per mostrare i fondamenti metafisici di una scienza della natura.

(3) Platone, *Sofista*, 238 C. Parimenti colla prima parte del verso 44 puoi confrontare *Parmenide*, 163 C.

(4) Si riferisce senza dubbio a questa tesi il luogo della *Metaf.*, **οὐ γαρ μηποτε τουτ' ουδαμη ειναι μη εοντα**.

(5) *Teosofia*, voi. IV, pajrg. 59-63.

come spaziale, anzi come lo spazio pieno, il non-ente non possa significare che lo spazio vuoto. In questo argomento parmi che gli studi recenti, massime del Teichmüller e del Tannery, abbiano dissipato ogni dubbio. Parmenide avea di fronte una scuola, molte vedute della quale accoglieva egli stesso, ma la cui tesi fondamentale non gli pareva sostenibile, voglio dire l'opposizione dei contrari per i Pitagorici; e prende risolutamente a confutarla. Non dall'*illimitato* e dall'*uno* nascono le cose per la ragione, ma il solo *uno* è, l'altro termine involgendo contraddizione.

Dell'*uno*, vero ed assoluto reale, estesamente si dimostrano gli attributi nei versi 61-109. Di esso vengono affermati tutti quelli che competono all'idea astratta dell'essere, più quegli altri che provengono dal modo particolare, onde nella mente dell'Eleate quell'idea s'è formata, dall'opporci cioè allo spazio vuoto. Già abbiamo notato che l'ente né può generarsi né distruggersi né comunque divenire, onde è sempre presente. Com'è spazialmente non interrotto mai, così è senza parti e continuo nel tempo. Non essendoci nulla di diverso che lo possa partire, l'ente è indivisibile, ovunque omogeneo ed identico. È anche immobile. E la stabilità dell'ente in se stesso perfetto è raffigurata nella sfera del verso 106, in perfetto equilibrio per ogni parte. Per qual motivo Parmenide ne affermasse l'immobilità, si può congetturare pensando alla non-esistenza del vuoto e all'uguaglianza interiore dell'ente, o anche per altra via: ma non si sa certamente. Il luogo del *Teetelo* platonico che ricorda ima prova dell'immobilità ⁽¹⁾, lascia indeciso se questa prova appartenga a Parmenide o a Melisso; e da Melisso fu certo adoperata. L'ente è tutto, anche il pensiero, non essendoci pensiero se non dell'essere; uno e tutto, perfetto. La sua perfezione è piena sotto ogni rispetto: come la sfera, l'ente è compiuto, pari in ogni verso, pienamente determinato. La quale compiutezza non si scompagna nella mente del filosofo, come non si scompagnava la perfezione per i Pitagorici e in generale per i pensatori del suo tempo, dalla limitazione: L'ente è finito. *Αναρχον* e *απαυστον* nel tempo, esso è quanto allo spazio ***τετελεσμένον, πεπερασμένον.***

Dopo i versi che abbiamo più sopra scorsi e in qualche punto tradotti, dopo questi aggettivi che vengono dell'ente di Parmenide affermati, e coi quali quell'ente si designa come uguale dovunque, come non diviso, non interrotto, come simile a sfera, non può cader dubbio sulla sua spazialità. L'ente parmenideo, pure spogliato di ogni altra qualità sensibile, ha l'estensione, e la corporeità; il filosofo che seppe spingere tant'oltre la sua astrazione, non giunse però a pensar l'incorporeo. L'idea, per quanto discosta dall'intuizione sensibile, non è peranco un'idea metafisica pura.

Il Tannery ⁽²⁾, rafforzando di nuovi argomenti questa corporeità dell'ente parmenideo, osserva a ragione che il filosofo viveva in un mezzo interamente realistico, e che anzi il suo linguaggio non può venir compreso, se non si

(1) 180 E.

(2) Op. cit., cap. IX.

sostituiscono ai termini astratti ch'egli adopera i concetti dell'epoca. Vale la pena di seguire per qualche tratto l'acuto studio del critico francese: — L'ente di Parmenide è la sostanza estesa e oggetto dei sensi, la materia cartesiana; il non-ente lo spazio puro, il vuoto assoluto, l'estensione inafferrabile al senso... Lo spazio puro non è pensabile né esprimibile, e ciò basta per negargli ogni possibilità. Ecco il punto di partenza di Parmenide, che al suo tempo non poteva essergli affatto contraddetto... Nessuno aveva... considerato lo spazio altrimenti che come il luogo della materia... e l'astrazione necessaria perchè gli Atomisti arrivassero al concetto dello spazio puro sarebbe stata impossibile senza le astrazioni opposte dell'Eleate. Questi non ha da combattere che il vuoto relativo dei Pitagorici... Ammesso il punto di partenza, era facile dedurre che la materia è indistruttibile... continua... immobile... sferica. — Lo stesso autore poco prima aveva osservato che, quantunque siamo abituati a considerar Parmenide come il padre dell'idealismo, quest'opinione a rigore non è esatta. Chè se è giusto pensare che l'evoluzione, onde i pensatori del quinto secolo arrivarono a spiccarsi dal concreto e a porsi a un punto di vista astratto, si compì principalmente per l'efficacia della scuola eleatica, non è men vero che il cambiamento nella scuola medesima s'è operato a poco a poco, e che il solo Melisso presenta ne' suoi frammenti un idealismo ben deciso: Melisso, che non s'occupa affatto di fisica, che non mira per nulla a una spiegazione dei fenomeni, è il solo che resti costantemente sul terreno che fu poi designato col nome di metafisico. A parte il giudizio sull'idealismo di Melisso, su cui ritorneremo a suo tempo, questi apprezzamenti ci sembrano corrispondere bene al valore della scuola. Quanto a Parmenide, egli insegna a un tempo in fisica il probabilismo e in logica il dogmatismo; senza darsi pensiero di raccogliere a sintesi il doppio aspetto delle cose. «E così egli ha fornito all'idealismo la materia senza essere idealista, nello stesso tempo che gli dava la forma, creando il genere di logica che gli è speciale. Ma se Melisso non avesse poi svolto le ultime conseguenze dell'applicazione di quella forma a quella materia, né Platone né Aristotele avrebbero attribuito un'altissima importanza alla dialettica di Zenone, né cercata la stessa dottrina fino in Parmenide, e noi lo considereremmo senza dubbio come un pretto realista» ⁽¹⁾ Queste considerazioni, e i giudizi che ne conseguono, non tolgono che alla nascita della metafisica abbia Parmenide grandemente contribuito. Quantunque il suo ente serbi tracce del sensibile, egli tuttavia lo tratta come l'intelligibile assoluto, l'assolutamente razionale: e con ciò si diparte tanto dai fisici jonici quanto da Senofane, il cui *uno* era teologico e soprarazionale. Di qui si possono intendere e trovare non ingiuste le lodi che il Thilo profonde all'ente parmenideo ⁽²⁾. Ricordiamo tuttavia come già Aristotele osservasse di quell'ente, che esso vale la sostanza del corporeo, né designa ancora alcun che di diverso dal corpo. La differenza tra corporeo e incorporeo, soggiunge

(1) Tannery, op. cit., pag. 221.

(2) *Kurze pragmat. Gesch. d. Phil.*, I, 49.

a questo proposito lo Zeller ⁽¹⁾, non solo è estranea alla filosofia di Parmenide ma ancora inconciliabile co' suoi principi, perchè l'unità dell'essere e del pensiero in ima dottrina realistica è possibile solo presupponendo che quella distinzione non sia sórta. E la proposizione fondamentale l'ente solo è equivale a quest'altra, secondo l'avviso del grande storico: noi giudichiamo rettamente delle cose, se dalla divisibilità e mutabilità degli oggetti sensibili facciamo astrazione per fermarci sul substrato semplice, immutabile, come sul vero reale. L'astrazione è abbastanza considerevole; ma ciò nondimeno Parmenide rimane nella direzione comunemente seguita dai filosofi sino a lui; il che non sarebbe, s'egli avesse incominciato con un'idea puramente metafisica, senza alcun riguardo al sensibile.

Dal suo concetto dell'ente il filosofo trae con argomenti diretti e indiretti, ch'egli chiama *σημηια* o *σηματα*, delle inferenze, la cui certezza gli si dà per incontrastabile: ben altrimenti sicure che i dati immediati del senso e le congetture che su questi si elaborano. Quanto più la cognizione è fondata sulla pura logica, tanto ha più di validità; così dovea sembrare a Parmenide, che il più saldo giudizio avea trovato nell'oggetto più astratto e riflesso. Ed ecco com'egli venne all'altra sua tesi, che alla sola ragione, al *λογος*, compete il giudizio, mentre i sensi si debbono riguardare come la sorgente d'ogni errore; e come potè ripetutamente raccomandare di non affidarsi ai sensi ma alla ragione.

Comunque nata, o da qualsivoglia facoltà dipendente, c'è una rappresentazione incerta e spesso illusoria della realtà, che corrisponde al mondo dei fenomeni. Se la verità sta tutta ed esclusivamente nell'immobile unità, tutto il resto che è? Sia pure illusione; ma allora convien mostrare di che sia illusione ed a chi; e non si potrà evitare che da ogni parte rispunti la molteplicità e il mutamento. Sono le insuperabili difficoltà in cui s'impiglia il pensiero a mano a mano che s'addice a un rigido monismo, e dalle quali non pretendiamo già esser potuto uscire Parmenide. Soltanto ci domandiamo ora s'egli ha vedute le difficoltà, e come ha tentato di superarle o di eluderle.

Tra l'essere e la parvenza manca in Parmenide la mediazione; e anzi col supremo principio dell'Eleate il sorgere dei fenomeni è incompatibile. Tuttavia egli espone le teorie di quello e di questi, una a fianco dell'altra, non distinguendole se non col nome, di *verità* l'una, di *opinione* l'altra. Che valore ha la fisica esposta dal pensatore stesso, che ha così recisamente affermato il monismo? Non per mero giuoco esprime a lui la musa, ed egli al pubblico, le *opinioni dei mortali*. Nè per mero giuoco dovette pensare ch'ei le scrivesse Aristotele, il quale di lui dice nella *Metafisica*: «Di quei che sostennero l'uno a nessuno accadde di trovar la causa del movimento, eccetto che a Parmenide; e a questo, solo in quanto non l'uno puramente ma due in qualche modo ammise essere i principi» ⁽²⁾ Tra i critici

(1) I, pagg. 517-518.

(2) *Metaf.*, I, 3. Nella stessa opera I, 5 Aristotele accenna alle due parti del poema parmenideo; e vi accenna anche Teofrasto (in Alessandro, *ad Met.*, 24, 5) sebbene meno accuratamente, perchè si serve di concetti aristotelici. Da Teofrasto pende poi Cicerone, *Acad.*, II, 118.

moderni peraltro non c'è accordo nel determinare la relazione che fra le due parti del poema intese stabilire l'autore, e nemmeno nel tradurre o nell'accogliere gli apprezzamenti che di quel rapporto fecero lo Stagirita od altri antichi. Già gli antichi stessi non sono tra loro d'accordo ⁽¹⁾. C'è chi pensò, e chi pensa ancora, che la fisica sia data in tutto come una fallace opinione, e non esprima quindi per nulla una convinzione dell'autore. Sembra ad altri invece che Parmenide non intendesse negar e ai fenomeni ogni realtà, ma solo un grado di certezza pari a quello che compete all'essere uno. Quest'avviso, in cui press'a poco s'accordano lo Schleiermacher, il Ritter e il Karsten, è combattuto dallo Zeller, il quale dice di non poterlo accettare per le seguenti ragioni. In primo luogo Parmenide stesso non accorda la minima verità alla rappresentazione del molteplice e del vario, e dichiara che nella seconda parte non dà la sua convinzione ma opinioni altrui. In secondo luogo le più antiche e autorevoli interpretazioni confermano quest'assenza di fede nell'autore rispetto alla seconda parte del suo poema; così esponendo la dottrina Aristotele, e Platone attestando che Zenone era in tutto d'accordo col suo maestro. Alla domanda che altri muovesse, continua lo Zeller, perchè mai Parmenide avrebbe data una teoria di opinioni, a cui non annetteva il minimo valore, e ridotta tutta la scienza alla prima parte più negativa che affermativa, risponderemmo: partendo dalle tesi dei primi versi non poteva far altro Parmenide da quello che fece, dacché non possedeva egli l'acuta dialettica con cui lo combatterono poi Platone e Aristotele, mantenendo contro di lui il sensibile e il mutamento. L'estendersi sulle apparenze si spiega coll'intenzione di non passar sopra nemmeno ai fenomeni.

O io m'inganno, o il critico tedesco qui ha ancora dinanzi intera la difficoltà di prima, perchè gli potremmo domandare: ma se queste opinioni non hanno alcuna credibilità, come valgon la pena di fermarsi sopra? Forse il lettore, vedendo la retta e la falsa concezione, si deciderà più sicuro? Ma se la costruzione de' fenomeni appare coerente, e la coerenza e l'armonia v'è cercata, non si corre pericolo che l'errore della seconda via sia meno manifesto dopo averla percorsa che guardandola solo dal principio? Quanto ai due argomenti sopra recati, la recisa divisione che fa il filosofo dei due campi, della scienza e della opinione, s'intende bene anche nell'altra ipotesi, anche cioè se s'ammette ch'ei non tolga ogni valore ai fenomeni. Del resto non è vero, come pare intenda lo Zeller ⁽²⁾, che il poeta dichiarò di non dare nella seconda parte convinzioni sue, ma opinioni altrui. Convinzioni, sta bene, non saranno, ma come opinioni Parmenide non le respinge tanto chiaramente da sé, che non si possano dire anche sue. Il *δογας... βροτειας μανθους*, con cui la dea preludia agli insegnamenti fisici, dice soltanto: le opinioni de' mortali; e non già: le opinioni di molti mortali, che non sono le tue, e non saranno. E lo stesso Zeller detrae alla prima sua sentenza, quando più oltre scrive

(1) Ne espose e confrontò i giudizi il Brandis in *Comm. eleat.* e nella *Gr.-Rom. Phil.* I, 394; e dietro lui il Karsten. Allo Zeller pare che l'autorità di Aristotele sia di gran lunga preferibile a tutte le altre.

(2) *Op. cit.*, I, pag. 532; e citando i tre versi pannenidei 110-112.

che Parmenide qui non ripete da altri ma dà pensieri suoi. Parmenide s'è dunque occupato di ricerche in questo campo, e stima che valga il prezzo dell'opera comunicare i risultati a cui è pervenuto. Nè a negare ogni importanza alla fisica parmenidea possono con maggior fortuna venire invocati Platone e Aristotele. Già il secondo parla in più luoghi, come se l'Eleate avesse trattato della natura al pari dei fisici, o almeno con altrettanta serietà. E ciò che a questo apprezzamento può sembrare contrario nello Stagirita, e ancora più in Platone, proviene dall'aver quegli antichi maestri guardato di preferenza in Parmenide il lato caratteristico della scuola, considerando come già proprio e intero in lui ciò che fu il frutto dello svolgimento delle dottrine eleatiche.

E nondimeno sono anch'io dello stesso parere dello Zeller, quando conclude, tutta la teoria fisica di Parmenide aver solo valore ipotetico, volendo l'autore mostrarci soltanto quale del mondo fenomenico sarebbe la spiegazione, ove lo si potesse accettare per alcun che di reale, mentre è però certo per lui che risultando il mondo fenomenico di essere e non-essere mal può pretendere a vera realtà. Senonchè la spiegazione ipotetica non è senza valore per ciò solo che è ipotetica. Il razionale puro è solo oggetto di scienza, ma vive pur l'opinione accanto alla scienza. Il non-essere è soltanto negato per questa, non già in ogni rispetto; come più sopra accennavamo. Contro coloro che dalla negazione del non-ente vorrebbero cavare l'annientamento della fisica dell'Eleate, noi possiamo con inversa operazione dallo svolgimento dato alla fisica trarre una limitazione ai giudizi escludenti il fenomeno, dicendo che infine non se ne tenta la soppressione se non nel campo della scienza, dove l'accidente non conta, dove ciò che importa è la legge.

L'ente è lo spazio pieno, abbiamo detto, e il vuoto non si dà. Se questo è il significato della prima tesi parmenidea, non ci vediamo in alcun modo messi in dubbio i fenomeni. Il nascere e il perire dell'ente si rifiutano bensì, ma possono rimanere le apparenze della produzione e della morte. E allora, si domanda il Tannery, perchè questa separazione assoluta tra il dominio della verità e quello della opinione? e qual valore attribuisce Parmenide alla sua fisica congetturale? E la risposta del critico francese è, che in realtà l'antico filosofo attribuisce alla sua fisica un'importanza considerevole, pur distinguendo dalle verità necessarie le congetture più plausibili; ch'egli ritiene la sua tesi come rigorosamente dimostrata e stabilita per la sola forza della ragione, in guisa da indurre la convinzione assoluta, mentre la spiegazione de' fenomeni particolari non crede suscettibile di dimostrazione. Qui si può raggiungere la probabilità, non la certezza: ma la spiegazione non è perciò falsa di necessità. Havvi anche di più: il Tannery crede che nessun ostacolo serio impediva l'accordo della seconda parte del poema colla prima. Ma cionondimeno riconosce egli pure che le due parti l'autore le lasciò slegate, e che non si die' pensiero per mettere d'accordo il suo universo fisico con le condizioni del suo universo teorico.

Dopo ciò che si è detto, è facile comprendere quanto siamo lontani dal considerare Parmenide come un vero idealista, pur mantenendo ch'egli sia il primo metafisico, se prima dei metafisici non s'abbia a dire Senofane, come vuole il Teichmüller. Non ci seduce per nulla la correzione tentata dal Gladisch al verso 98, che dovè arridere a tutti gl'indianeggianti della storia della filosofia. Nelle parole *οἶον ακινητον τ' εμηναι τὸ παντ' ὄνομ' ἐστιν*, che si leggono anche nel *Teeteto* platonico, 180, il Gladisch vorrebbe alle ultime sostituire queste altre: **τό παντ' ὄναρ ἐστίν** e allora l'unitutto si trasformerebbe nell'indica Maja, e il molteplice e il mutamento sarebbero un vano sogno dell'unico ente. La congettura troppo arbitraria fu respinta, perchè la stessa frase di Parmenide si riscontra nel *Sofista*. 242, e nella dottrina megarica dei molti nomi dell'unico reale; oltrechè urta contro più altre considerazioni, come abbiamo veduto.

3. Il cosmo — La conoscenza

La fisica del nostro pensatore è ben lungi dall'avere l'importanza che ha la sua ontologia. Forse per la minore originalità della seconda parte del poema o per la minore influenza esercitata sui filosofi posteriori, ne rimasero frammenti meno copiosi e meno considerevoli che della prima parte. Sono circa una quarantina di esametri, tra cui abbiamo certo l'introduzione al nuovo insegnamento e la chiusa. Il senso dei versi 113-121 manifesta chiaramente che con essi incominciava il canto sulla materia opinabile ⁽¹⁾; e i 151-153, che furono serbati da Simplicio ⁽²⁾, sono nella citazione accompagnati dalla notizia ch'essi si trovavano in fine della seconda parte. Malgrado la scarsezza e la forma frammentaria, siamo abbastanza informati anche della fisica, per l'aiuto che ai versi s'aggiunge dalle notizie che ci vengono da Aristotele e da Teofrasto. da Cicerone, da Censorino e da altri mediante Simplicio, Diogene Laerzio, il pseudo-Plutarco od Aezio. Diamo dunque una rapida occhiata anche alla fisica.

Il mondo come totalità del reale è uno e finito, l'abbiam già veduto scorrendo dell'ente. Il Tannery, che più risolutamente di ogni altro sta per l'origine fisica di quel concetto parmenideo, e crede che i ragionamenti del filosofo sull'ente riguardino senz'altro e sempre il mondo materiale, crede anche certo che al mondo sia negata l'infinitudine, e dice che la tesi è svolta con precisione e che se ne traggono conseguenze ineluttabili ⁽³⁾. Infatti, posto il mondo come finito, alla domanda se possa darsi un di là, Parmenide deve risponder di no, perchè non l'avrebbe potuto concepire che come vuoto assoluto, spazio senza materia, e questo è il non-ente. E la rivoluzione d'una sfera non essendo pensabile che in

(1) «Si son poste due forme con due nomi... da una parte il fuoco;... dall'altra la tenebra... — Te ne esporrò ora la mutua azione e lo vicende giusta verisimiglianza, perchè nulla ti sfugga di ciò che i mortali conoscono». — È sempre la dea, che accolse da principio il poeta, quella che parla.

(2) Nel Comm. al *De Goelo* 509 b, attesta egli che la seconda parte del poema parmenideo finiva coi versi: **οὕτω τοι... ἐπίσημον ἐκάστω.**

(3) Op. cit., pag. 125.

rapporto a qualche cosa d'esterno, la rivoluzione è apparente e illusoria. Così, continua il Tannerv, il punto di partenza per l'Eleate è quello stesso che per Anassimandro, per Senofane, per i Fisici in generale. Solo che l'Eleate, avvertendo l'antinomia tra l'unità dell'universo e la rivoluzione quali erano insieme date apparentemente, e riflettendovi su, additava poi il disaccordo tra ciò che la ragione conclude e i dati del senso. Forse quel disaccordo gli parve un abisso insormontabile, e lasciò per questo l'uno accanto all'altro, ma senza nesso e senza mediazione, i due domini, del vero e dell'opinabile.

L'opinione, invece dell'unico essere, ammette due termini di fronte, onde si compongono le cose, e ammette il molteplice e il divenire. Nei versi a noi pervenuti i due termini han nome di luce e di tenebre, ma sono anche altrimenti chiamati da antichi libri ⁽¹⁾ e, pare, dietro esempio dell'autore stesso: caldo e freddo, fuoco e terra. A quell'opposizione fondamentale si rimenevano forse a mano a mano tutte le altre coppie di opposti, come press'a poco nel Pitagorismo. Ne autorizzano a crederlo i versi 122 e seguenti, dove è detto: «Perchè tutte le cose furon ridotte a due principi, e a ciascuno fu dato il proprio attributo e la propria forza, l'universo risulta di luce e di tenebre, ambedue in sé uniformi ⁽²⁾; nessuna delle due ha nulla di comune con l'altra». Ed ecco come degli espositori antichi e moderni alcuni ravvicinarono questa teoria dei fenomeni in Parmenide a quella del caldo e del freddo quale prima coppia d'opposti secondo Anassimandro, altri la paragonarono invece alla trasformazione del fuoco e per il fuoco secondo Eraclito, altri ancora al dualismo pitagorico del *négag* e delTà/rapoi¹. Senza dubbio il canto fisico dell'Eleate parte dall'assunzione d'un mescolamento del freddo e del caldo, delle tenebre e della luce. Il caldo, il lucente, è il fuoco etereo, l'altro termine è l'aria, fredda e oscura, dal cui condensamento s'è prodotta la terra ⁽³⁾.

Dei due opposti, il fuoco etereo, la luce, come principio positivo ed efficiente, rappresenta, secondo Aristotele, nel regno delle parvenze la parte dell'essere; e il principio tenebroso sarebbe il passivo o materiale, il non-essere. Questa interpretazione, contrastata già dal Karsten, e più dal Mullach e dallo Steinhart, fu ripresa e sostenuta dallo Zeller ⁽⁴⁾, il quale vede già nei frammenti del poema, e precisamente nel verso 114 e nei 117-119, ascritta verità e realtà a un solo dei due elementi; e trova poi confortato il suo avviso da Aristotele, e da Teofrasto in un luogo del commento dell'Afrodizio. Più di recente il Tannery, senza affrontare gli argomenti dello Zeller, per altra via ma pur buona, è arrivato invece a mostrare che le due forme non corrispondono affatto all'opposizione dell'essere e del non-essere. La tentazione a giudicare contrariamente venne a Teofrasto e ad Aristotele dalla stessa vicinanza del canto sulla verità, e un po' anche dalle loro particolari

(1) Aristot. *Fisica* I, 5; *Metaf.* I, 5; Simplicio, *Fisica* 7; e altri.

(2) In verità il significato della voce *ισων* a questo punto è alquanto incerto e discusso. Ma qualunque spiegazione s'adotti, l'essenziale della dottrina non ne verrà infine alterato.

(3) Eus. *Pr. Ev.* I, 8, 7: **λέγει δε την γήν του πυκνού καταρρυέντος αέρος γεγονέναι.**

(4) *Die Phil. d. Gr.* I, pagg. 520-521.

vedute; chè nei giudizi sentiamo influire il rapporto di forma e materia, di atto e potenza. E a chi sia messo in sospetto rispetto a queste testimonianze, nemmeno i versi di Parmenide parranno contenere il senso che lo Zeller ed altri vorrebbero. Bisogna torturarne le espressioni per cavarne quel senso. I due opposti ricordano soprattutto, come s'è detto, il *περας* e *ἄπειρον* della scuola pitagorica; e questi erano entrambi materiali e avevano ugualmente dritto all'essere. Il vuoto assoluto o il non-essere non fu messo di fronte all'essere se non dagli Atomisti; i quali, come dice il Tannery ⁽¹⁾, entrarono primi nella via che l'Eleate aveva inteso d'interdire. La negazione che questi fece del non-essere non è diretta propriamente contro un filosofo o una scuola particolari; solo le conseguenze ch'egli ne trae, dell'unità e della continuità della materia, sono dirette contro tuia scuola contemporanea, la pitagorica.

Dal mescersi variamente e continuamente i due opposti abbiamo la varietà delle cose, fino all'umano pensiero. L'uomo finché vive, e cioè mentre è animato dal fuoco, percepisce la luce, il calore ed i suoni; il cadavere, che di fuoco è privo, sente invece solo il freddo e il silenzio. L'apprensione del senso o del pensiero si dirige secondo il prevalere di questo o di quello degli opposti elementi. A presiedere ai mutamenti ed all'ordine delle cose sta nel centro la divinità signoreggiante, *Δαιμων η παντα κυβερνα* ⁽²⁾. Per quanto questa dea troneggiale nel mezzo abbia del mistico, non s'intende come avrebbe potuto essere introdotta, se in uno degli opposti esclusivamente dovessimo raffigurarci l'essere, se il fuoco, a modo eracliteo, fosse il produttore e il trasformatore del tutto. Chi ravvicini questa divinità reggente al fuoco centrale dei Pitagorici, deve anche pensare alla consistenza dell'*απειρον* nei primordi della scuola. E il ravvicinamento non è istituito solo dai moderni; chè Giamblico avvertì già una conformità tra Pitagorici e Parmenide ed Empedocle, nell'affermare che la natura monadica di Estia abbia sua sede nel mezzo ⁽³⁾. Questa divinità si trova designata in Aezio col nome di *Δικη* e di *Κληδυχος*, e nel *Simposio* platonico con quello di *Δικη*, che sembra il più sicuro. Ma più che il nome importa notare il valore della personificazione mitica, dove si vede il tentativo di distinguere la forza dalla materia. Nell'antropomorfismo di Parmenide, dei Pitagorici e di Empedocle si scopre lo sforzo di superare la primitiva e semplice forma del dinamismo jonico. Una stretta parentela hanno al certo questi simboli divini di Estia, dell'Amore e della Discordia, di Ananke colla sua progenie.

Ananke è la divinità prima; ma altri dei si generano da essa, e innanzi tutto l'Amore. Lo dice il bel verso: *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων* ⁽⁴⁾. Dopo Eros altri numi, pur come simboli, ha introdotti il poeta. Ne fanno fede

(1) Op. cit., pag. 227.

(2) Cf. il verso 128.

(3) *Theolog. Arithm.* 8.

(4) È il verso 132. Intorno all'amore secondo Parmenide cf. Aristot. *Metaf.* I, 4 e Platone, *Simposio* 178

Stobeo ⁽¹⁾, nel cui passo però sono confuse colla dea madre le dee minori ricordate nel canto, e Cicerone, che mette in bocca a Filodemo queste parole risguardanti Parmenide ⁽²⁾: «quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad Deum revocat». Se il luogo di Cicerone non è per sé decisivo, come a ragione osserva lo Zeller, perchè sembra anzi che vi sia uno scambio con Empedocle, il verso stesso di Parmenide testé citato fa però credere che altri dei dopo Eros comparivano.

Dopo aver detto della miscela di luce e tenebre e della dea che le governa, Parmenide procedeva a cantare dei cieli, degli astri, della terra e della vita, percorrendo press'a poco tutto il campo della fisica di cui s'occupava il suo tempo. Ma questa parte del poema c'è pervenuta con troppe lacune. Tuttavia dai frammenti si manifesta, che nell'edificio del mondo ei si collegava ai Pitagorici senza seguirli del tutto. Nei versi 137 e 142 si vede ad esempio la distinzione pitagorica tra *ουρανός* e *ὄλυμπος*. Dagli stessi frammenti si rileva ch'ei tenne per rotondi il sole e la luna errante, e che il cielo racchiuda gli astri. Ma compiendo le poche notizie conservate nei versi con quelle dei doxografi, apprendiamo in Aezio (II, 7 e seg.) che Parmenide ammise nel cielo delle corone involgentisi, l'una formata dall'elemento sottile, l'altra dal denso, e le intermedie da miscela di luce e di tenebre; che tutte sono chiuse come da un solido muro sotto cui è la corona ignea; che solida è quella più centrale, circondata anch'essa di fuoco; che l'aria s'è liberata dalla pression della terra, uscendone in vapori; che il sole e la via lattea sono spiragli di fuoco, e fuoco son pure gli astri; che sole e luna si sono staccati dalla via lattea, che la luna è rischiarata dal sole, e che Parmenide anzi la chiamò astro dalla falsa luce. Il testo d'Aezio è abbastanza confuso, e gl'interpreti s'affannano da un pezzo a chiarirne il contenuto. Rimettendocene per la maggior parte al Tannery ⁽³⁾, diremo che le corone si devono considerare come cilindri contenuti l'uno nell'altro, quali ce li ha rappresentati nel mito d'Er la *Repubblica* di Platone (libro X), mito che certamente allude al sistema parmenideo; che l'*ὄλυμπος εσχατος* ⁽⁴⁾, l'estrema volta celeste, è oscuro e forse immobile, e racchiude subito dentro di sé la via lattea; che questa, come pure l'ultima corona involgente il nucleo centrale, non è puro fuoco, ma mescolato con tenebre, sebbene la luce vi preponderi in confronto alle corone intermedie. Parmenide fa poi muovere i pianeti da occidente a oriente in senso inverso delle stelle fisse, traendo qui partito dei progressi nell'astronomia avvenuti tra i Pitagorici; e ordina gli astri nel modo che li figura Platone nel mito d'Er. L'atmosfera che ne circonda di giorno è luminosa per se stessa, e segue il sole nella sua corsa. Al sole poi sempre rivolge la luna uno stesso lato, che è il luminoso ⁽⁵⁾.

(1) In *Ecl.* I, 482.

(2) *De nat. de.* I, 11.

(3) Vedi dell'op. cit. le pagg. 230-234 e 236-238.

(4) Troviamo questa espressione nel verso 141.

La parte centrale, ferma e involta dal primo fuoco (aere), dev'esser la terra. La sua sfericità e la divisione in cinque zone riportano alcuni antichi a Parmenide, come anche la scoperta dell'identità della stella del mattino con Espero; ma altri vogliono queste proposizioni di Pitagora. E più verosimilmente di Pitagora sono, se si bada alla dipendenza di Parmenide dal Samio per la fisica, e alle cognizioni matematiche che quelle tesi presuppongono. Forse l'Eleate fu il primo a divulgarle, staccandosi dalla scuola.

Dal fango terrestre per l'azione solare nacquero gli uomini. Siffatto modo di generazione per l'Eleate attestano Teofrasto ⁽¹⁾ e Censorino ⁽²⁾, il secondo dei quali dice che in questa materia Parmenide ed Empedocle ebbero simile opinione. Il Krische, leggendo a suo modo un luogo di Diogene Laerzio, sostenne un uscire degli spiriti dal sole; ma lo Zeller ebbe già a scrivere che l'ipotesi non reggeva ⁽³⁾. Anche della differenza dei sessi e delle cause che influiscono sulla generazione d'un maschio o d'una femmina, si trattenne alquanto nel suo poema Parmenide. Qualche cosa ce ne dicono Censorino e il pseudo-Plutarco dei *Placito*., e Aristotele nel libro *Delle parti degli animali* II, 2. Si apprende così che l'elemento caldo e sottile è rappresentato dalla donna, e che nella prima comparsa della specie umana le donne nacquero nel mezzogiorno, gli uomini di preferenza nel settentrione; che v'è accordo in due punti capitali tra Parmenide e Alcmeone, ma che anche nei luoghi dove il primo si discosta dal secondo si rivela il pitagorismo. In un passo di Censorino ⁽⁴⁾ è detto che il nostro filosofo parlò d'una specie di lotta tra i due semi, e che il lato dal quale rimane la vittoria decide del sesso dell'embrione. E questo punto e l'altro, che tanto il maschio che la femmina contribuiscono col proprio seme alla futura nascita, sono i due capi in cui l'Eleate è d'accordo con Alcmeone. Altre opinioni, pur attribuite a Parmenide sulla questione dei sessi, son poco conciliabili con queste. Ma a confortare le già esposte vengono anche i versi di Parmenide, che Celio Aureliano ha conservati nella traduzione latina e illustrati di una sua spiegazione ⁽⁵⁾. Ecco i versi:

Femina virque simul Veneris cum germina miscent unius in formam ⁽⁶⁾ diverso ex sanguine virtus temperiem servans bene condita corpora fingit, at si virtutes permixto semine pugnent nec faciant unam, permixto in corpore dirae [?] nascentem gemino vexabunt semine sexum.

(5) I due versi 144-145 insegnerebbero, secondo alcuni, che la luna risplenda della luce riflessa del sole. Ma altri pensano che l'*αλλοτριον φως* si spieghi anche collo staccarsi del fuoco lunare dalla via lattea. Il Tannery (v. op. cit., pag. 210) contesta il verso, calcato sul 245°, di Empedocle, e crede interpolato da qualche neopitagorico voglioso di far risalire al maestro la scoperta, che è titolo scientifico più importante di Anassagora (Cf. Platone, *Cratilo*).

(1) In Diogene IX, 22: *Γένεσίν τε ανθρώπων ἐξ ἰλύος πρώτον γενέσθαι.*

(2) *De die nat.*, 4, 8.

(3) Op. cit, I, 528.

(4) *De die nat.*, 6, 5.

(5) *De Mori. Chron.* IV, 9.

(6) Così nella lezione del Diels, *Doxogr.* 193, Prima leggevasi: *venie informane.*

Come dalle qualità dei corpi mescolantisi derivavano le qualità fisiche del germe, così derivavano dagli elementi materiali insieme fusi anche la vita psichica, l'apprensione, l'intelligenza. Non c'è traccia di esistenze incorporee. La ragione della vita e del pensiero, le loro fasi, la loro decadenza, stanno nell'abbondanza o nel difetto dell'elemento caldo ⁽¹⁾. Col dileguare del calore si spiega il sonno e la vecchiaia ⁽²⁾. A buon diritto poi Teofrasto schierò l'Eleate tra i filosofi che fanno prodursi nel simile l'apprensione del simile. Ciascuna delle due sostanze fondamentali percepisce l'omogenea, e secondo adunque il prevalere dell'elemento caldo o del freddo nell'organismo si mantengono i ricordi e si svolgono i pensieri. I versi 147-149 affermano che l'intelligenza e la natura del coipo umano sono del tutto la stessa cosa e per tutti; e che l'elemento predominante dà la natura al pensiero. Teofrasto, che riporta i versi sopra ricordati, li fa precedere da queste parole ⁽³⁾: «Parmenide per vero non ha determinato nulla, salvochè distinguendo due elementi fa che la cognizione varii secondo che la vittoria è di questo o di quell'elemento. Così, a seconda che prevarrà il calore o il freddo, sarà diversa l'intelligenza. Il caldo la renderà migliore e più pura. Tuttavia vi bisogna sempre una certa proporzione». E, dopo recato il luogo parmenideo, prosegue: «Così egli confonde, nel suo linguaggio, il senso e l'intelligenza, e deriva anche la memoria e l'oblio dalla temperie tra gli elementi. Ma se questi nella miscela si equilibrano, ci sarà o no il pensiero? Quale risultato avremo? Egli non dichiara più nulla. Che, a suo avviso, anche il contrario dia sensazione, si rivela chiaramente dall'aver egli detto che il cadavere per difetto di calore, non percepisce né la luce né il calore né la voce, ma bensì il freddo, il silenzio, gli opposti insomma, e che in generale tutto ciò che esiste ha una certa apprensione... ».

Siamo entrati intanto nella sua teoria della conoscenza, sulla quale converrà aggiungere qualche esplicazione, importandoci ben altrimenti che la sua antropologia. Per verità appena si può dare il nome di teoria della conoscenza a un insieme di poche proposizioni, tanto lontano per la portata e per il valore critico da quella parte della filosofia che oggi si designa con tal nome. Ma, senza sofisticare sull'applicabilità del vocabolo, vediamo che cosa pensasse Parmenide delTumana conoscenza. Senza dubbio in più luoghi del poema egli contrappose la ragione veridica ai sensi ingannatori, li contrappose pure nella bipartizione fondamentale della sua opera. E tuttavia egli è ben lontano dal distinguere la sensazione e il pensiero nell'origine e nei caratteri loro; tanto più è lontano dall'ammettere la dualità di spirito e corpo. Dalla mescolanza dei contrari nascono ugualmente pensiero e senso, abbenchè il pensiero prevalga sull'altra forma di conoscenza. Solo per il contenuto, non per i caratteri formali, sono opposti i due poteri conoscitivi; per l'origine ambidue dipendono dalle mescolanze materiali. Ciò che pensa è sempre la natura corporea. Teofrasto ha in certo modo ragione di dire, che

(1) Stobeo, *Ecl.* I, 796.

(2) Tertulliano, *De Anima*, 43; e Stobeo, *Fiorii.* 115, 29.

(3) *De Seni*;..3. — Vedi in *Doxoyr. Gr.*, Diels, pag. 499 e segg.

il nostro filosofo ha fatto tutt'uno del *nous* e della *psiche*. Non perchè Parmenide abbia negato la distinzione da altri proposta, ma piuttosto perchè al suo tempo non s'erano ancora bene distinte le facoltà dell'anima, né prima di Anassagora si parla di una speciale sostanza intelligente. Nell'orbita delle sensazioni, se Parmenide non s'occupò dei sensibili speciali e della descrizione degli organi e delle modificazioni loro, come avea fatto in qualche misura Alcmeone, egli formula però con precisione il principio, nel Crotoniate sottinteso solamente, che il simile vien percepito dal simile. Come da queste percezioni dei sensi si svolga il pensiero, a cui pur dà un valore di tanto superiore, non sembra che l'Eleate abbia ricercato o scritto; né pare in generale che abbia istituite ricerche accurate sulla natura dei sensi e sulle attività psichiche ⁽¹⁾. Insomma egli va posto sì tra coloro che tennero una stessa cosa la *φρονησις* e *αισθησις*; e come vuole Aristotele; ma solo nel senso che non descrisse la differenza tra sensazione e pensiero. Che del resto l'opposizione tra verità ed opinione involge bene una differenza tra pensiero e senso. Ora può essa bastare una differenza di qualità, o anche una di grado? Parmenide non lo dice, ma conformemente ad altre sue tesi, si dovrebbe credere. Egli non ha fiducia ne' sensi ⁽²⁾, perchè non danno se non la cognizione impropria e difettosa, mentre della cognizione reale e sicura è strumento adeguato soltanto la ragione ⁽³⁾; ma alla sensazione non toglie intanto ogni valore, non la giudica radicalmente erronea, sì la limita all'apprendimento del mutabile e dell'apparenza.

A questa forma inferiore si riduce la cognizione volgare e spontanea, alla quale adunque fe' la sua parte il filosofo. Egli non confutò le rappresentazioni comuni, come avvenne de' suoi successori a mano a mano che i concetti della scuola si assottigliavano per un lavoro maggiore di astrazione e acquistavano il carattere metafisico. Anche Platone nel *Parmenide* lasciò a Zenone il compito della confutazione degli oppositori, come a Zenone lo lasciano le più autorevoli testimonianze. Se informazioni più tarde fanno a Parmenide merito d'una più acuta dialettica, ciò si deve forse a uno scambio del maestro col discepolo ⁽⁴⁾. In lui veramente non si possono trovare se non gl'inizi di quella dialettica battagliera, guardando alla dimostrazione con cui nega l'esistenza al non-ente. E per quanto egli possa avere assentito a' suoi scolari nel combattere ch'ei facevano i punti di veduta diversi dal suo, non si debbono ascrivere a lui i lavori dei seguaci come nemmeno le loro deduzioni. È probabile che, nel cerchio di uditori che intorno a lui si sarà stretto, qualche giovane zelante sia andato molto più oltre di quel ch'egli da principio pensava, sostenendo a oltranza il principio avanzato dal maestro; né

(1) Giovanni Damasceno dice ch'egli trova, come Empedocle, la via delle sensazioni nei pori. Ma qui, osserva a ragione lo Zeller (I, 530 in nota), il nome di Parmenide sta a torto, perchè in altre occasioni simili e propizie presso scrittori più antichi manca costantemente. E altrettanto dicasi del desiderio, che lo stesso Damasceno fa sorgere dal difetto di un elemento.

(2) Oltre i suoi versi vedi Diog. La. IX, 22.

(3) Sesto Empir. *Adv. Math.* VII, 111.

(4) Favorino presso Diog. La. IX, 23, gli ascrive la scoperta dell'*Achille*, e Porfirio in Simplicio, *Fisica* 30, l'argomento della bipartizione. E questo e quello appartengono invece a Zenone.

l'ardire dello scolare potea facilmente essere contenuto o disdetto. Una tale situazione e un tal rapporto ci fa pensare talvolta anche il dialogo platonico, dove maestro e discepolo sono appunto presentati insieme ma non ugualmente pugnaci.

S'è già accennato alla vita regolata ed esemplare di Parmenide, ai servigi recati alla patria; non sembra però ch'egli s'occupasse dei principi etici e politici, né che lasciasse norme o sentenze scritte. Che abbia insegnato la preesistenza e la metempsicosi, come taluno asserisce, è mal certo. Se il Bitter e il Karsten credettero di poter trarre la preesistenza delle anime da un luogo di Simplicio ⁽¹⁾, essi hanno veduto in quel luogo più che davvero non vi si contenga. Anche l'interpretazione del prof. Bertini farebbe credere ⁽²⁾, che la dea sedente al centro dell'universo guidi le anime, e le faccia passare ora dalla luce alle tenebre, ora da queste alla luce. Il passaggio alle tenebre, del verso 129, osserva il Bertini, significa il nasciménto alla vita terrestre; or non dovrebbe il ritorno alla luce indicare l'ingresso in più felice sede? Ma si risponde, che la luce anzi è la vita, e che trattasi di un'espressione poetica per significare la nascita e la morte semplicemente. Ben è vero che preesistenza e metempsicosi rimangono pensabili per altri motivi. Infatti il pregio della verità e l'alta stima che Parmenide fa del pensiero, e più ancora il nome, con cui lo si designa, di pitagorico, rendono credibile ch'egli abbia ammessa l'immortalità dell'anima, pur avendo tenuta e data questa per materiale. Ma dalla possibilità alla certezza ci corre; e noi infine non sappiamo se l'Eleate pitagoreggiasse qui più o meno fedelmente. Indeperibile ed eterno è invece senza dubbio il mondo. La notizia di Ippolito ⁽³⁾, che Parmenide abbia ammessa una fine del mondo, dev'essere errata, perchè né è data da più antichi, né può conciliarsi con l'eternità dell'essere, se non togliendo la coincidenza dell'«zzo con l'universo materiale, e portando il pensiero dell'autore in tutt'altro ordine di idee da quello in cui c'è parso finora che si muova. I versi finali del poema parmenideo accennano a una morte, a una cessazione, nell'avvenire; ma è cessazione di cose che si son formate, non del mondo nella sua totalità; il mondo, l'essere, non muore, muore l'individuo passeggero. Tuttavia a qualcheduno potè sembrare che questi ultimi versi contrastassero in qualche modo all'eternità dell'ente da principio affermata. E forse da quest'apparente contraddizione nacque il dubbio, che leggiamo nei *Philosophumena*, dove è detto che Parmenide non dichiarò bene se il mondo avrà o non avrà fine.

4. Posto e valore della dottrina parmenidea

Una volta affermato che anche Parmenide mosse dal problema comune ai filosofi del suo tempo, ci parrà naturale che, per quanto ei si elevasse sugli altri col trattare della realtà in generale, molto delle opinioni correnti e delle idee dei fisici

(1) *Fisica!!*.

(2) *La filos. gr. av. Socr.*, pag. 142.

(3) *Refut.* I, 11.

più rinomati accogliesse nell'ordinamento e nella spiegazione dei fatti del cielo, della terra, della vita. Non manca per verità qualche tratto originale nemmeno nella sua cosmologia, ma il più della materia si può riscontrare in altri pensatori contemporanei o più antichi di lui. E le somiglianze mettono direttamente, o per mezzo di Senofane, il nostro filosofo in relazione coi fisici jonici, specialmente con Anassimandro. Di che non è da meravigliare. Le teorie joniche si andavano diffondendo, e Senofane e i Pitagorici venuti dall'Asia minore ne dovean sapere qualche cosa. Sulla proposizione di Parmenide, che gli astri si nutrono delle esalazioni della terra ⁽¹⁾, la tradizione jonica deve certo avere influito. L'altra, della terra posta al centro del mondo e che non può cadere piuttosto di qua che di là ⁽²⁾, è una proposizione di Anassimandro. Inoltre lo staccamento del sole e della luna dalla via lattea, e Tesser dati questa ed il sole come spiragli di fuoco, colla somiglianza pe.tino delle voci adoperate dai due filosofi, ci fa pensare alla cosmogonia dello stesso Milesio; come pure l'ipotesi delle *corone*, che sembra Parmenide abbia mutuata direttamente di là ⁽³⁾.

Il Tannery, mentre rileva queste somiglianze, dice che il tramite per cui al nostro filosofo poterono giungere certe espressioni del Milesio dovettero essere le poesie di Senofane, le quali poesie Parmenide certamente conobbe, anche s'egli non fu il discepolo e il continuatore del Colofonio. Già parlando degli Eleati in generale accennammo alla mancanza di continuità che il critico francese nota tra il Colofonio e l'Eleate, e quanto questa sua opinione contrasti alle antiche tradizioni e al parere dei più. Ora dunque è da dire, che se tra l'Eleate e il Colofonio sono scarsi i legami dal punto di vista delle cognizioni astronomiche e cosmogoniche, dal quale giudica uomini e cose di preferenza il Tannery, grandi appaiono invece, se guardiamo all'unità che entrambi propugnarono e ai ragionamenti che istituirono per mostrare la validità del loro concetto. Che se Senofane parla dell'uno divino, e Parmenide dell'essere uno, non fa meraviglia che il discepolo abbia sorpassato il pensiero del maestro, e adoperate le sue dottrine stesse spostandone però il centro conforme al suo proprio indirizzo, che era di ricercatore della natura più che di uomo ispirato da sentimenti religiosi. La diversità del suo concetto da quello di Senofane non è infine sconosciuta nemmeno dagli antichi, nonché dagli storici recenti della greca filosofia; ma non si può perciò dimenticare che da entrambi si combatte con fervore per l'unità, sostenendone entrambi più d'un attributo in comune, e con comuni argomenti. Rende poi probabile la relazione tradizionalmente affermata il fatto, che Senofane passò la vecchiaia là dove Parmenide nacque e giunse a maturità. *L'uno* è per entrambi non nato, indistruttibile, sferico. E la poca fiducia che ha Senofane nella umana conoscenza, di fronte alla sicurezza con cui ragiona sulla divinità, non fa

(1) Aezio, II, 13 e 17.

(2) Idem III, 15.

(3) Così il Tannery, op. cit., pag. 230.

precisamente il paio colla netta distinzione che pone Parmenide tra le verità intorno all'ente e le opinioni intorno al molteplice e al divenire?

Quanto potè Senofane sull'animo dell'Eleate per quello che noi diremmo ravviamento alla metafisica, altrettanto devono aver influito per le idee cosmologiche e le morali i Pitagorici. Anche per questo rispetto la vicinanza della scuola e le informazioni degli antichi rendono probabile la sospettata dipendenza. Lo Zeller ammette esservi nella dottrina parmenidea dei punti di contatto colla poesia cosmogonica, colle teorie del vecchio jonismo e colla dottrina pitagorica della opposizione originaria; pur facendo propria di Parmenide la teoria dei due elementi, e stimando che il fondo ne sia costituito dalla veduta comune, la quale contrappone insieme ed unisce in ogni cosa la materia e la forza. Non credendo noi affatto che Parmenide abbia mirato a questa veduta comune, che richiede una riflessione ben superiore perchè se ne scorgano le imperfezioni, vediamo invece intera l'origine di quella dualità nell'influenza della scuola pitagorica. E non solo nel fondamento della cosmologia s'attiene Parmenide a quella scuola, ma sì anche nello svolgimento, tanto da potersi dire, che se non c'è stata mai una vera fisica pitagorica, quella di Parmenide costituisce tuttavia il più notevole documento delle opinioni predominanti nelle scuole italiche al tempo suo ⁽¹⁾. Se il Diels oppone che anche i Jonici, nonostante il loro monismo, si giovarono nella spiegazione del mondo di qualità contrarie se altri crede di sfuggire altrimenti agli influssi della scuola pitagorica, noi dobbiamo pensare, oltre ai fatti ravvicinamenti e alla prossimità di Elea colla regione d'onde il pitagorismo irraggiò, al verso 121 del filosofo, dov'egli mostra di voler esporre la fisica quale da' suoi contemporanei era professata. Essendo allora soli i Pitagorici a goder fama di scienza in Italia, noi avremo ben diritto a credere ch'egli miri a questi, finché non sia provato decisamente ch'egli segua altri maestri, o lavori su altri modelli. Alla scuola pitagorica del resto ci rimenantano anche le personificazioni mitiche delle forze della natura. Può darsi che in qualche luogo si sia ispirato da Esiodo, ma il fatto intanto d'aver adoperato una forma simbolica si spiega più facilmente per la relazione con la scuola pitagorica, la quale sin da principio ne usò e più tardi ne abusò ⁽²⁾. Nè fan contro a queste attinenze le tracce dell'antico ortismo, che altri critici hanno trovate nei frammenti parmenidei. Il Kern recentemente ⁽³⁾ designava come elementi orfici nella cosmogonia dell'Eleate: i due opposti, sui quali impera un nume signore del tutto; Eros nato dalla loro mescolanza, maschio e femmina insieme, che unisce in sè luce e tenebre, come il Chronos orfico è unione del Caos e dell'etere; il formarsi poi da Eros il mondo e i generi; e fors'anco la metempsicosi. Ma noi sappiamo che già sui primi Pitagorici l'ortismo aveva esercitato la sua

(1) V. Tannery, op. cit., 219. — E per ciò che segue, le pagine 225-226.

(2) *Ueber die ältesten Philosophenschulen d. Gr.* (in «Philosoph. Aufsätze», 1886, pag. 253).

(3) Ricordiamo che nei *Theologumena Varsityxij* è la decade, limite dell'universo, produttrice del moto e della generazione degli esseri.

azione; ond' è più probabile che Parmenide lo accogliesse in una forma già elaborata filosoficamente.

Più contrastata dai critici è la relazione di Parmenide ad Eraclito. Da Platone ed Aristotele in poi la dottrina eleatica essendo riguardata come l'antitesi di quella dell'Efesio, s'è inclini a vedere in Parmenide il contraddittore d'Eraclito, e a considerarlo dunque non solo come informato della tesi di questo, ma come determinato da essa a una nuova. Lo Zeller ha impugnato questa influenza, e al Tannery sembra «ch'egli abbia fatto giustizia del pregiudizio dominante» (1). A me la questione non pare così definitivamente troncata. L'argomento principale dello Zeller, che il poema dell'Eleate e il discorso di Eraclito sono della stessa o di assai prossima data, e che nessuno dei due autori potè conoscere l'opera dell'altro, perde ogni valore quando, come abbiamo veduto, la vita di Parmenide debbasi far correre entro termini diversi da quelli che lo Zeller le assegna. Se la fisica di Eraclito è fra tutte quelle dei Jonici la più vicina alla fisica dell'Eleate, perchè ambidue sono monisti, ambidue negano la rivoluzione del cielo ultimo, non è men vero che un materiale stesso può essere elaborato con disegno diverso, e che, nel caso nostro, la persistenza dell'essere e la sua immutabilità è quanto di più opposto si può concepire alle idee di Eraclito, il quale crede il mutamento penetrare fino nell'intima sostanza delle cose. Io sottoscrivo volentieri alla sentenza del Tannery, che Parmenide è ben lungi dal professare l'idealismo; che egli oppone l'antica concezione jonica del mondo, perfezionata scientificamente, al dualismo dei Pitagorici: ma non vedo come tutto ciò impedisca, che in qualche principio Parmenide si ponga agli antipodi dell'Efesio e vi si ponga a bella posta. Risulta invece abbastanza chiaro, che nei concetti fondamentali egli s'oppose parzialmente ad Eraclito e ai Pitagorici, accettando poi e da questi e dai Jonici complessivamente molte opinioni sulle vicende del cosmo e della vita. Contro i Pitagorici fu per il monismo, contro Eraclito fu per l'immutabilità del fondo dell'essere. Il suo ente, il pieno, esclude il vuoto pitagorico; e lo esclude del pari la critica dell'intuizione di Anassimene (che si ricollega con la dottrina della respirazione del mondo), manifesta nei versi: **οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ εὖν... οὔτε σταμενον**. Coi Pitagorici introdusse poi gli opposti nella spiegazione dei fenomeni, con Eraclito dette ima grande importanza al fuoco, che collocò nel centro, occasionando forse un mutamento anche nelle dottrine della scuola pitagorica. Quanto all'aver voluto Parmenide contraddire alla tesi di Eraclito, ricordiamo ancora, che già Platone nel Teeteto pare voglia esprimere appunto questa intenzione, e che Aristotele, discorrendo delle teorie di Eraclito (2), dice che questi fu d'avviso con *i molti*, ogni cosa essere in movimento, e lo dice in guisa da far credere che quei *molti* sieno appunto i *mortali* che Parmenide chiama erranti e

(1) Otto Kern, *Zu Parmenides* in «Archiv fur Gesch. d. Phil.», III Band, Zw. Heft.

(2) Nel *De Anima* I, 2.

ciechi. Ricordiamo anche che lo Steinhart ⁽¹⁾ e lo Schuster ⁽²⁾ sostennero con molti argomenti aver Parmenide specialmente combattuto le dottrine di Eraclito, della coincidenza dei contrari e dell'armonia del mondo che si varia e si ristabilisce da sè, secondo che l'autore designava nei nomi di *παλινοχος* e *παλίντροπος*. E se gli argomenti recati dallo Schuster non sembrano molto vigorosi, veggansi quelli più saldi che il nostro Chiappelli apportò di recente in questa controversia ⁽³⁾.

Dicevamo poc'anzi che il fuoco posto al centro da Parmenide occasionò forse un cangiamento d'idee nella scuola pitagorica, dove la fisica era meno stabilmente fissata che altre parti dell'insegnamento. Ci sembrano interessanti le considerazioni che in questo riguardo fa il Tannery ⁽⁴⁾. Il corpo sottile in Parmenide dovè corrispondere all'*απειρον* dei Pitagorici, e il denso al *περας*. Ora, poichè il posto principale nelle opposizioni pitagoriche spettava al *περας*, prima di Parmenide era probabilmente posta la terra al centro, e soltanto dopo di lui fu il fuoco, considerato anch'esso con una forma e una forza determinata; e chi lo accettò e prese a propugnare nella scuola fu forse Filolao. — Ma qui non abbiamo infine se non ima congettura; contro la quale potrebbesi ancora argomentare con lo Zeller ⁽⁵⁾ all'antichità del fuoco centrale e delle sfere concentriche presso i Pitagorici, dal fatto appunto, che Parmenide pone la divinità reggente nel mezzo dell'universo e fa girare intorno ad essa varie corone.

Congettura è parimenti, ma forse più probabile, quella del Diels ⁽⁶⁾, che Parmenide abbia fondato una scuola modellata sull'istituto pitagorico, il cui carattere principale sarebbe stato l'esercizio della dialettica sui principi filosofici del maestro. In questa scuola e con esercizi siffatti, un verso, ambiguo nell'espressione ma scritto da Parmenide in un senso realistico, potè esser preso come un audace paradosso e tratto a divenire la formola d'una tesi idealistica. Certamente fu scolare e seguace di Parmenide Zenone. E quindi, quanto s'estende l'influenza di questo, come pur di Melisso, sulla filosofia greca e sulla sua storia ulteriore, ne risale in gran parte il merito a Parmenide. Ma in particolare possiamo dire che di lui si ricorda l'Atomistica, la quale, se per le tesi cardinali ha relazione con tutta la scuola eleatica, attinge poi da Parmenide alcune proposizioni di fisica e la derivazione delle attività psichiche dal calore. E con lui pensa Anassagora, che nella terra si venne svolgendo la vita perchè fu fecondata dai germi contenuti nell'etere; e che il sesso dipenda dalla natura del seme e dal lato dell'utero ove si raccoglie.

Già stimato moltissimo dagli antichi per la sua originalità e per l'efficacia, ebbe Parmenide questa stima confermata dai posterì. Platone lo chiama *il grande*, e Aristotele lo dice meglio veggente (*μαλλον βλεπων*) di fronte a Senofane e a

(1) *Allg. litter. Zeitung*, 1845, p. 892.

(2) *Heraklit von Eph.*, pag. 35 e altrove.

(3) *Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo*. Memoria stampata dalla R. Accad. de' Lincei.

(4) *Op. cit.*, pag. 227.

(5) *Die Ursprung der pyth. Philos.* nell'op. cit., I, 415 (3a ediz.).

(6) *Veber die ältesten Philosophenschulen d. Gr.*

Melisso. I moderni ripetono da lui i primi passi del pensiero speculativo e i primi rudimentali tentativi d'una teoria della conoscenza. Il principio d'identità, caposaldo della logica, fu primamente formulato da lui, sebbene non con quella precisione e consapevolezza con cui verrà assunto nella logica di filosofi posteriori. È certo ch'ei non si stanca di ripetere contro il volgo degli uomini (*ακριτα φυλα*), che non può essere il non-ente, e che necessariamente *εστιν ειναι*. Compreso del vigore e della validità delle dimostrazioni matematiche insegnate tra' Pitagorici, di fronte alle congetture e alle opinioni fondate sui dati dell'esperien'za, egli si domandò che cosa si potesse di ugualmente certo stabilire intorno all'universo, e vide che solo ciò che si poteva affermare colla pura logica era superiore ad ogni questione; nel resto non è da cercare se non una probabilità maggiore o minore. Con che intanto egli venne a distinguere la cognizione obbiettiva e necessaria della scienza dal giudizio non certo, dal rapporto affermato sotto condizione. Egli vide, che a costruire la scienza ci vogliono concetti chiari e precisi, e ciò che non è di tal guisa concepibile per la scienza non vale. Ecco perchè egli mirò a provare le sue tesi con forme rigorosamente deduttive dal concetto di ente. Il quale concetto, malgrado ciò che serba ancora del sensibile, è sempre tale conquista dell'Eleate che spianò la via alla metafisica. Per quel concetto il Thilo gli attribuisce a ragione la gloria d'essersi sforzato a pensar l'assoluto, d'aver distinto la scienza dall'opinione, e ridotte le opposizioni del temporaneo e dell'eterno, del mutabile e dell'immutabile, dell'unità e del molteplice a quella dell'essere e del nonessere. Che se non cercò Parmenide come l'illusione si produca, per il solo averla constatata die' la principale spinta all'idealismo greco, senza uscir egli però dal realismo, in cui rimase tranquillo e convinto.

Oltre a ciò gli si deve una lode per la sua potenza deduttiva, tanto più mirabile quant'egli era primo a spiegarla fuor del campo della matematica. E infine dobbiam riconoscere che molto egli contribuì a dichiarare il concetto d'infinito. Manifestamente, osserva il Tannery ⁽¹⁾, dal giorno in cui la tesi di Parmenide fu posta, e che le fu contro sostenuta l'antitesi ⁽²⁾, il concetto d'infinito può dirsi veramente costituito. E il concetto si trova di fatto in Melisso, in Anassagora, negli Atomisti.

APPENDICE

Non paia fuor di luogo, prima di lasciare il filosofo eleate e le sue dottrine, che si dia qualche cenno del dialogo platonico intitolato da lui, e delle questioni che vi si riattaccano; tanto più che qualcheduno potrebbe domandare quanto la lettura di quello scritto contribuisca alla retta intelligenza delle dottrine eleatiche, o rimproverarci di non avere attinto più largamente alle discussioni ivi agitate.

(1) Op. cit. pag. 126.

(2) E cioè verso la metà del secolo 5°.

Il *Parmenide* è un dialogo narrato. Lo racconta Antifone ai fratelli e a Cefalo di Clazomene, avendo egli stesso udito non già la discussione viva dei personaggi, ma un racconto fattogliene da Pitodoro. Il dialogo avvenne tra il vecchio Parmenide, il giovine Zenone e il giovanissimo Socrate, svolgendosi di questo modo:

Zenone sta leggendo le sue celebri argomentazioni contro il molteplice; e Socrate gli osserva che in fondo sono dimostrazioni indirette di ciò che Parmenide avea sostenuto direttamente. Non nega Zenone. E Socrate dice che le cose guardate da diversi aspetti ora appaiono une, ora molteplici, né ciò essere strano; ben sarebbe strano che queste contraddizioni s'annidassero nelle idee. S'apre così la disputa sull'esistenza delle idee separate, contro la quale Parmenide accampa varie difficoltà. [Anche delle cose più vili dandosi conoscenza, ci dovrebbero essere le idee pur di queste, e d'altro lato nel regno della perfezione non dovrebbero entrare le miserie e le brutture di questo mondo. — L'idea riflettendosi nelle cose, si conserva una o si frammenta? — Tra le idee e le cose s'avrà un che di comune, una terza idea cioè, e tra questa e la precedente un' altra, e così via all'infinito]. — Socrate tenta sfuggirvi col supporre che le idee esistano solo nell'anima pensante; ma Parmenide gli oppone che tutte cose a simil patto, partecipando delle idee, dovrebbero pensare. Socrate allora rinuncia alla partecipazione, e riguarda le cose come imitate dalle idee; queste sono il modello, la cui unità non si dirompe per quante volte se ne ripeta l'imitazione. Senonchè risorge qui l'obbiezione della terza idea, in cui l'originale e la copia combaciano; e l'altra obbiezione maggiore, che rimanendo anche nel caso dell'imitazione le idee separate dalle cose, la loro essenza ci sfuggirebbe del tutto.

La teorica delle idee appare così insostenibile. Intanto senza di esse non si dà cognizione. Ciò avverte lo stesso Parmenide, mentre Socrate rimane grandemente perplesso. Alla fine l'Eleate addita come via di scampo la ricerca dialettica. E così s'avvia lo studio del metodo con cui determinare l'essenza dell'idea, studio che forma la materia della seconda parte del dialogo.

Il metodo da applicarsi è quello stesso che Zenone adoperava nelle sue argomentazioni. Si deve cioè per ciascuna idea tentare le due ipotesi, prima *che sia poi che non sia*, ricavando da ambedue tutte le conseguenze, ed esaminando quale abbia più consistenza. Pregato di mettere alla prova il suo metodo. Parmenide avvia la ricerca intorno al concetto dell'*l'uno*, domandando se di esso possa enunciarsi altro predicato che l'uno, per riuscire a mostrare che, ove non si potesse, l'uno stesso sarebbe inconoscibile. [L'uno è uno — non ha parti — né figura — non è in altro — né in se medesimo — non è in movimento — non si altera — né è in riposo — e nemmeno è identico a se, perchè ciò porterebbe un raddoppiamento interiore — né identico ad altro — quindi né uguale né simile né disuguale né dissimile — né coevo o maggiore o più giovane di qualsiasi cosa. — L'uno non essendo mai divenuto né divenendo mai, non può partecipare dell'essere, non si può dire di esso che è, e quindi nemmeno che è uno.] Si ammetta adunque di potergli attribuire un predicato, il più generale di tutti, quello

dell'essere, e veggansi le conseguenze che ne scaturiscono per esso e per il molteplice, così nell'affermazione che nella negazione.

Se *Vano* è, poiché nel soggetto v'è l'uno e v'è l'essere, esso risulta di parti, e ciascuna di queste parti, essendo una, contiene alla sua volta l'uno e l'essere; di ciascuna delle nuove parti dicasi altrettanto, e via di seguito; e l'uno così diventa un molteplice infinito. D'altro lato l'*uno* differendo dall'essere, nell'*uno* che è abbiamo oltre l'unità e l'essere anche il *diverso*, e quindi l'uno, il due, il tre, de' quali si può formare ogni altro numero. *L'essere* è pertanto *illimitato*, come varietà infinita, mentre è pure dalle parti sue limitato, dacché ne risulta. Dalla proposizione *l'uno* è nascono dunque delle contraddizioni. (Oltre la già recata, che cioè sarebbe insieme uno e molti, limitato e illimitato, altre ne ricava Parmenide con più sottigliezza che verità: l'uno sarebbe insieme in se stesso e in un altro, starebbe sempre in riposo e sempre si moverebbe, identico a sè da sè differirebbe; sarebbe identico e insieme diverso coi molti, simile e dissimile, uguale e disuguale; toccherebbe sè e le altre cose, e non toccherebbe sè né altro; sarebbe più vecchio, più giovane e coetaneo di sè e delle altre cose). Le molte e gravi contraddizioni si raccolgono infine in quella dell'essere e del non-essere, la quale poi sembra risolta dal concetto del *divenire* e dell'*istante*. Ma la conciliazione appena accennata è lasciata lì; né si dice se il cangiamento possa, e come, aver luogo nel mondo ideale. E Parmenide procede invece ad accumulare nuove contraddizioni rispetto alle cose. [Le cose per la divisibilità loro sono illimitate, e, in quanto partecipano dell'unità, formando un dato insieme, son limitate. — *L'uno* essendo diverso dal *molti* e non potendo trovarsi in loro, le cose non devono essere *Lituo*, e quindi nemmeno il *molti*, che risulta da più unità. — Le cose non sono né simili né dissimili, né in quiete né in moto.]

Discussa così l'ipotesi «l'uno è» passa il dialogo all'opposta proposizione «l'uno non è»; e mostra come da essa pure scaturiscano contraddizioni. [In quanto è un nostro concetto, l'*uno*, pure non esistendo, deve distinguersi da ogni altra cosa, e quindi avere dei predicati suoi. Perciò non è simile ad altro né eguale: ma insieme, se partecipa della grandezza e non è uguale ad altre cose, ne sarà o più grande o più piccolo, e quindi anche uguale, che è un termine medio fra i due. E l'uno parteciperebbe dell'essere, perchè col negarlo si mirerebbe al vero, a ciò che è. L'uno ha l'essere e il non-essere, dunque si cambia. Ma cambiando cesserebbe d'essere uno, dunque non si cambia. Per un verso l'ipotesi «l'uno non è» ci mena ad affermare predicati contraddittori, per un altro a negare ambi i termini d'una contraddizione]. Inoltre non potendosi più dire delle altre cose che sien altro rispetto all'uno, il quale non esiste, saran altre e diverse tra loro. Ciascuna cosa dovrebbe in sè essere una, ma l'uno non essendo, ciascuna cosa sarà un molti [limitata e illimitata insieme, simile e dissimile]. E ancora, il molteplice risultando da unità, e l'uno non essendo, non si darà nemmeno il molti.

Si raccoglie che, o si affermi o si neghi che l'uno sia, così l'uno come le cose — e riguardati in sè e rispettivamente— involgono assurdi.

Della lunga discussione ben povero è il risultato esplicito. E questa considerazione, insieme con l'altra della sottigliezza degli argomenti e del contrasto in cui si trova il primo personaggio del dialogo col Parmenide storico, ha fatto a vari critici moderni rigettare come apocrifa quest'opera, che molti antichi venerarono come un libro di arcana sapienza, affaticandosi a decifrarne i divini misteri. Gli uni e gli altri erano del pari in errore. Se i risultati espliciti son poveri, che importa ciò? Non è la prima volta che nei dialoghi platonici c'è più che non si dica, e che il lettore ne cava maggior costrutto di quel che confessino gl'interlocutori. Ma a noi importa innanzi tutto, qualunque sia l'origine del dialogo, sapere se si possono riguardare come parmenidei i ragionamenti e le discussioni messi in bocca all'Eleate.

Al quesito così posto non si può se non rispondere così: Poco ormai del Parmenide vero rimane nel personaggio platonico. Qualche cosa ci s'intravede ancora dell'antico filosofo, ma molto d'estraneo vi si è sovrapposto. Il suo pensiero s'è allargato ed agguerrito per l'esame filosofico negli insegnamenti di Socrate, nelle dispute megariche. Per amore d'una ricerca indipendente egli combatte se stesso, come altre volte fa Socrate delle proprie dottrine, a tal segno che dal più dogmatico dei filosofi egli si trasforma nel più critico. E mentre dimentica il suo poema ontologico, assume di Platone l'abito di obbiettivare i concetti, e contro le idee separate muove poi le obbiezioni, che noi sappiamo dai testi avere Aristotele fatte al suo maestro. Non si può dire tuttavia che dello spirito eleatico non s'abbia in lui più traccia: egli è sempre l'iniziatore della dialettica, e il suo metodo, di cui tanto si valse l'idealismo, si manifesta qui anche nel contraddire a se stesso. Platone volle forse, a designare l'azione dell'Eleate sulla propria mente e insieme l'insufficienza della dottrina di lui, distinguere l'opera originaria dalle aggiunte dei Megarici, contro i quali più certamente che contro la propria dottrina avanza Parmenide i suoi dubbi. All'*uno* non potersi attribuire alcun predicato, e non convenirgli quindi se non il giudizio identico e il negativo, è conclusione che trassero dall'eleatismo i Megarici; ed è in fondo contro costoro che il dialogo mostra non potersi sostenere l'*uno* principio dell'essere e del conoscere, quando gli si contenda ogni predicato, perchè ciò farebbe inconoscibile lo stesso principio del conoscere.

Se Parmenide adunque nel dialogo di cui discorriamo censura delle teoriche sorte buon tratto dopo la sua, e per uno scopo non suo, e con argomenti d'ima età più matura al pensiero filosofico, non gioverà ricercare quelle discussioni per avere intorno a lui più abbondanti o più precise notizie di quelle che s'abbian d'altronde. Il *Parmenide* potrà interessarci per altri rispetti, non più come fonte di notizie per la filosofia eleatica. E così piacerà a molti sapere se sia certamente un dialogo platonico, e assicurata l'autenticità, quale significato abbia, e quale posto gli spetti tra le opere del filosofo ateniese. Or a queste domande ha risposto in Italia da un pezzo il prof. Felice Tocco in un dotto volume, che meriterebbe di

essere molto più conosciuto e più studiato ⁽¹⁾ Al libro del Tocco rimando il lettore, che volesse saperne di più, accontentandomi di richiamare qui sommariamente le conclusioni alle quali con esso si perviene.

L'autore, dopo avere esposto e discusso nell'autenticità e nel valore così il *Solista* come il *Filebo*, coi quali dialoghi prova esser collegato il *Parmenide*, passa all'esposizione di questo, e ne dimostra l'autenticità (contro il Socher, l'Ueberweg, lo Schaarschmidt) e il significato nella filosofia platonica; tenendosi lontano tanto dagli esagerati elogi degli antichi quanto dal disprezzo del Tennemann e dello Herbart. Egli s'apre una via propria, criticando i vari giudizi che dello stesso dialogo fecero lo Schleiermacher, il Grote, l'Hegel, lo Zeller ed altri, e rilevando come le obiezioni che Platone muove alla propria dottrina sieno in fondo quelle stesse con cui Aristotele criticava la dottrina del maestro nella *Metafisica*. In Platone e nella sua teorica delle idee avviene una modificazione importante, non per certo ex-abrupto né senza che qualche accenno delle nuove dottrine si racchiuda anche nelle anteriori; ed avviene specialmente per le critiche che incontrò la prima forma della sua filosofia.

Nel *Sofista* le idee-enti dei dialoghi anteriori divengono anche forze, perchè senza di ciò non si potrebbe spiegare né la vita né il movimento; e questa è precisamente una obiezione fatta da Aristotele (*Met.* I, 9). Nel *Filebo*, oltre che si conoscono alcune delle difficoltà avvertite nel *Parmenide*, c'è un tentativo meno fuggevole di conciliare gli opposti nella unità del *bene*. Al non-ente del *Sofista* corrisponde il *molti* del *Parmenide*. Ogni idea rispetto a sè è una, rispetto alle cose *molti*: con che la impossibilità della partecipazione sparisce. — Allato a queste considerazioni dimostra il prof. Tocco che i tre dialoghi da lui studiati sono degli ultimi anni di Platone; che furono scritti dopo la creazione delle teoriche delle idee, della reminiscenza, della immortalità: dopo il *Fedone*, il *Simposio*, la *Repubblica*, il *Timeo*. Nel frattempo cade la modificazione nella mente del filosofo. E la modificazione sta in ciò, che volendo egli abbreviar la distanza che separa le idee dal sensibile, porta il molteplice anche nelle idee. Di questo mutamento s'hanno eziandio prove estrinseche ai dialoghi: primieramente nella critica di Aristotele, il quale conosce due forme della dottrina platonica, la seconda variata dalla prima nel senso d'un avvicinamento a teorie pitagoriche, e accompagna in qualche suo capitolo quel mutamento colla successione delle critiche alle rispettive fasi; in secondo luogo nell'indirizzo pitagorico dell'ultima opera del vecchio filosofo, le *Leggi*, e nel pitagoreggiare de' primi discepoli, Senocrate e Speusippo. Alla modificazione del suo pensiero Platone non può esser venuto se non per salvare il sistema dalla critica de' contemporanei, massime di Aristotele; le cui obiezioni riproduce nel *Parmenide* francamente ⁽²⁾.

(1) *Ricerche platoniche* per Felice Tocco. Catanzaro, Stabilim. tipogr. Asturi, 1876.

(2) Ricordiamo di passata che H. Hoffmann in un suo articolo: *Der Platonische Philebus und die Ideenlehre* (in *Archiv für Gesch. d. Phil.* IV. 2, 1891) opina che con questo dialogo il filosofo inauguri l'ultima e realistica fase del suo pensiero, che poi culmina e si conclude nelle *Leggi*: il dialogo esser nato

Le spiegazioni del prof. Tocco sono così limpide, così valide e stringenti le prove ch'egli arreca, che ci meraviglia assai veder mantenuti dei giudizi diversi su questa materia dall'insigne storico della filosofia greca, dallo Zeller, nel secondo volume della quarta edizione della sua grande opera. E tanto più ci meraviglia, che lo Zeller non abbia in nessun modo tenuto conto dell'opera del Tocco, così da non tentare nemmeno di confutarla in alcuna parte, mentre poi accenna in più luoghi e combatte le opinioni del Jackson, che nel *Journal of Philology*, XV, accampò egli pure l'ipotesi d'una riduzione posteriore nella dottrina delle idee, riduzione alla quale appartenerebbero il *Filebo*, il *Parmenide*, il *Teetelo*, il *Sofista*, il *Politico* e il *Timeo*. Per ciò che il Jackson ha di comune col nostro Tocco, avvertasi semplicemente che l'articolo inglese è del 1886, cioè di dieci anni posteriore al libro italiano. E del resto gli argomenti sono in parte diversi e meno validi. Il che non tolse che fossero dallo Zeller presi in considerazione e confutati, prima in un articolo apposito ⁽¹⁾ e più volte dipoi nel volume della storia teste menzionata ⁽²⁾. Tanto più, dicevo, fa meraviglia che lo storico tedesco non si sia occupato delle *Ricerche platoniche*, pubblicate già prima dal Tocco. L'omissione non può avere altra origine, dato l'incontestabile valore del libro, che in una deplorabile dimenticanza dello Zeller, o nella singolare modestia del nostro professore; il quale non cura che le sue pubblicazioni sieno annunziate a colpi di gran cassa, ma s'accontenta di lavorare coscienziosamente. Lo sappiano i cultori di questi studi, per onorare il merito e per additare, ove bisogni, agli stranieri ciò che di pensato e di buono si pubblica anche tra noi.

La stessa mia raccomandazione m'induce, né forse è un digredir troppo dall'argomento, ad accennare almeno di volo ad un'altra illustrazione nostrale del *Parmenide*, la quale avrebbe meritato di comparire negli indici bibliografici e d'essere discussa nel racconto e nella esposizione, che gli accurati storici tedeschi hanno fatto per la greca filosofia, mentre non parmi d'averla veduta menzionata o citata mai dagli studi recenti, nemmeno in Italia, prima dell'articolo che le dedicava nella *Rivista italiana di Filosofia* di quest'anno ⁽³⁾ il prof. Romualdo Bobba.

Chi abbia letta l'operetta di Antonio Conti intorno al significato e al valore del *Parmenide* ⁽⁴⁾, o quel tanto che ne reca il Bobba nel suo studio, avrà senza dubbio ammirato la sagacia dell'interprete, che un secolo e mezzo fa preveniva in molte parti i giudizi della più oculata critica del tempo nostro. Senza dubbio non tutto ciò che il Conti pensava, può oggi essere approvato; ma quale meraviglia che i suoi

dopo la Repubblica e il Timeo e prima delle Leggi. L'uno e i molti esservi dati insieme.

(1) Vedilo in «Sitzungsberichte d. preuss. Akad.», 1887.

(2) *Die Philos. d. Gr.*, Zweiter Theil, erste Abtheilung.

(3) Nel fascicolo maggio-giugno 1892; fa parte di uno studio: *Di alcuni commentatori italiani di Platone*.

(4) *Illustrazione del Parm. di Plat. con una dissertazione preliminare del sig. ab. A. Conti*. Venezia, Pasquali, 1743.

ragionamenti non valgano tutti del pari, quando egli lavorava su dati molto meno sicuri e con mezzi molto più scarsi di quelli che la filologia ha ormai provveduto agli interpreti nuovi? Intanto egli, anche là dove le discussioni cronologiche non danno proprio dei risultati vevoli, mostrava tale acutezza da potersi additare a modello. Se la figliazione delle dottrine non appare oggi proprio quale ei la concepiva, è tuttavia degno di considerazione lo spirito scientifico con cui la sua ricerca procede. Aggiungasi che, se il concetto generale della filosofia platonica non è interamente quello che oggi prevale, vi si accosta d'assai, e per quanto ne diversifica coincide col pensiero d'un ardito interprete moderno, il quale sollevò qualche lustro fa rumore di polemiche e di lodi con la sua interpretazione. Alcune delle considerazioni per le quali Gustavo Teichmüller vedeva nel sistema di Platone il panteismo e la immanenza, sarebbero certamente sembrate men nuove, se il libro del Conti fosse stato più noto; e non nuovo sarebbe parso lo stesso giudizio principale. Avvertasi infine che se le relazioni della critica aristotelica con la platonica del *Parmenide* sono giudicate dal Conti diversamente che dal Tocco, anche il primo tuttavia coglie e mette in rilievo le concordanze delle obiezioni mosse dallo Stagirita, contro le idee separate, con quelle che vengono a Socrate opposte nel dialogo; e ch'egli pure vede la connessione tra il *Parmenide* e il *Filebo*.

Del rimanente nei nostri umanisti e negli studiosi che dopo, e fino al passato secolo, si occuparono tra noi degli antichi filosofi, potremmo trovare il germe, e talora ben più che il germe, di critiche e di interpretazioni, che ora ritornate d'oltralpe consideriamo come prodotto interamente straniero. Siamo ben lungi dal disconoscere che le antiche sentenze rientrano in Italia meglio coordinate e accertate, e le ipotesi rifornite d'armi e di erudizione, dopo uno studio accurato, paziente, sistematico. Ma importa respingere almeno la condanna con cui lo Stallbaum esimendosi dal discorrere dei nostri interpreti platonici, contemporanei e posteriori al Patrici, scriveva che essi «nihil attulerunt quod hodie usui esse possit» ⁽¹⁾ Che qualche cosa di buono essi abbiano insegnato, chiaro apparirebbe, quand'altro argomento non ci fosse, dalla dissertazione del Conti, il ricordo della quale operetta bene ha fatto dunque il prof. Bobba a rimettere in onore co'suoi articoli.

Zenone

1. *L'uomo e le opere*

Per molti nessi è legato il nome di Zenone a quello di Parmenide. Oltre l'indirizzo filosofico, i due pensatori hanno comune la patria e qualche fatto della lor vita: nella condotta pure presentano qualche tendenza comune: e furono infine legati da vincoli di affetto e di studio. L'età stessa dell'uno, nella determinazione che noi ne possiamo cercare, dipende in qualche misura dalle date stabilite per la

(1) *Disput. de Plat. vita*, pag. 36.

vita dell'altro. Or avendo presenti le discussioni fatte così per gli anni come per la filosofia di Parmenide, ci sarà più facile e spedito il nuovo argomento.

Nato in Elea poco dopo il principio del secolo quinto, e probabilmente tra il 490 e il 485 av. Or., chè le poche informazioni in contrario sono molto malsicure, Zenone, figlio di Teleutagora, crebbe in patria, e divenne scolare ed amico di Parmenide ⁽¹⁾, del quale fu detto intimo da Platone ⁽²⁾. Secondo Diogene Laerzio ⁽³⁾, partecipò ai tentativi politici di Parmenide e ne seguì la condotta. Al pari di lui fu da alcuni tenuto per pitagorico. Verso la metà del secolo andò col suo maestro in Atene, e vi dette prova del suo valore. Di questo soggiorno nella città, che diveniva il centro della greca cultura, ci fa larga testimonianza Platone, come abbiamo veduto, nel suo dialogo intitolato *Parmenide*, dove Zenone è un personaggio principale; e ne abbiamo poi una conferma in Plutarco, il quale parla di relazioni del filosofo con Pericle, e gli dà anzi questo per scolare ⁽⁴⁾. Di ulteriori notizie sulla vita questa sola abbiamo, ma molto incerta e contrastabile: ch'ei prese parte in una rivolta contro un tiranno, e che ciò gli tornò a sventura. Il caso è narrato da molti, ma con particolari diversi ⁽⁵⁾, e non da tutti per Zenone eleate. Nondimeno il racconto dei più lo dice morto per amor di patria, involto in un'accusa di cospirazione. Avrebbe dato prova di grande fermezza pur tra i supplizi ⁽⁶⁾; a tal segno che torturato, lungi dal tradire i compagni, denunciava come complici i principali fautori del despota; e, legato le mani ed i piedi, si troncava co' denti la lingua dopo aver rimproverato a coloro che circondavano il tiranno la loro fiacchezza ⁽⁷⁾.

Nel dialogo platonico su mentovato ⁽⁸⁾ si fa cenno d'uno scritto in prosa di Zenone (*σύγγραμμα τα Ζήνωνος γράμματα*) diviso in più discorsi dimostrativi (*λογος*), ciascun de' quali partiva da certi presupposti (*υποθεσεις*) per condurre all'assurdo, e provare così indirettamente la dottrina dello scrittore, che era quella dell'unico essere. Siffatto lavoro, forse l'unico di Zenone, perchè ivi è menzionato, sembra dunque opera giovanile, e tuttavia degna di stima e in Atene già nota. Quel solo scritto di Zenone conosce pure Simplicio ⁽⁹⁾; e ad esso allude certamente

(1) Strabone, VI, 1.

(2) Non c'è motivo di prendere in cattivo senso ciò che di questa intimità dice Ateneo, XI, 505. Apollodoro in Diog. La., IX, 25, racconta che, nato da Teleutagora, divenne per adozione figlio a Parmenide.

(3) IX, 26; la testimonianza di Diogene ha riscontro in altri scrittori.

(4) Plut., *Vita di Pericle*, 4. Diogene Laerzio, IX, 30, dà per scolare di Zenone, Leucippo.

(5) Alcuni ne pongono la scena in Agrigento, altri in Misia, o in Cipro; il tiranno è ora Diomedonte, ora Domilo, o Nearco, o Falaride, o Dionisio.

(6) Diogene, IX, 26, 27.

(7) Il prof. Oreste Dito nel suo libro: *Velia, colonia focese* (pag. 63-67) dice che Zenone di Elea non può affatto aver avuto parte in un avvenimento di questo genere. Che discuta e mostri poco saldi i vari racconti, sta bene; ma che escluda la cosa come impossibile perchè al tempo di Zenone la tirannide nella Magna Grecia era già tramontata, è troppo presumere. A buon conto, se non in Elea, in altre città elleniche troviamo delle tirannidi, e in quei tempi, e più tardi ancora.

(8) *Parmenide*, 127 C.

Aristotele nel capo 10 degli *Elenchi Sofistici*. Se Diogene Laerzio parla di *βιβλία* ⁽¹⁾, ei si riportava forse alle varie sezioni dell'unica opera. Quanto a Suida, che gli assegna quattro scritti: Discussioni — Esposizione di Empedocle — Ai filosofi — Intorno alla natura, — diremo con lo Zeller, che non è credibile testimonianza. Tre dei capi, che Suida registra, si possono ricondurre ancora all'unico scritto conosciuto da Platone e da Simplicio; e il quarto che resterebbe, l'esposizione di Empedocle, non è verosimile sia stato pensato nonché scritto da un contemporaneo dell'Agrigentino, che per giunta era da lui molto discosto come filosofo, anzi in un certo antagonismo ⁽²⁾.

Certamente le notizie indirette pervenute da molte parti intorno alla dottrina e alle argomentazioni di Zenone, chè l'opera sua non s'è fino a noi conservata, si concordano e compiono mutuamente, così da potersi bene riguardare come frammenti o derivazioni dell'unico libro conosciuto da Platone, da Aristotile, da Simplicio, e da questi sfruttato per le loro esposizioni o per i loro giudizi sull'Eleate. Tutto comprova che si trattava d'una serie di dimostrazioni indirette da presupposti contrari alle tesi ch'egli voleva sostenere. In grazia delle quali riduzioni all'assurdo Aristotele ebbe appunto a chiamare il nostro filosofo inventore dell'arte dialettica, *ειρετην της διαλεκτικης* ⁽³⁾; come Platone lo designò in grazia de' suoi capolavori di argomentazione l'eleatico Palamede ⁽⁴⁾.

1. Gli argomenti contro il molteplice e il moto

L'opera di Zenone è tutta nel propugnare la dottrina parmenidea dell'm'C/'c. Attratto dalla novità e dall'arditezza di quelle tesi, fors'anche dalla forma in cui erano enunciate, se ne fece ancor giovine fervido sostenitore, secondo che pare dal dialogo platonico. E a quelle tesi e alla loro difesa rimase poi sempre fedele. Ma tratto forse dalla polemica cogli avversari, chè degli avversari naturalmente si devon supporre, ei circoscrisse la sua filosofia al concetto dell'ente, e alle dimostrazioni intorno ad esso, convalidando co' suoi ragionamenti le proposizioni di Parmenide nel campo della verità, e poco o nulla curandosi di ciò che il suo maestro concedette all'opinione. Nella dottrina dell'essere ci è già testimonio Platone ch'egli non si scostò affatto da Parmenide ⁽⁵⁾. Quanto alla fisica, né Platone né i più autorevoli tra gli antichi mostrano di sapere ch'ei se ne sia occupato. E se Diogene Laerzio lo menziona anche per cose di fisica, ciò ch'ei ne dà concorda con le opinioni di Parmenide ⁽⁶⁾. O dalle idee correnti, o da qualche scuola filosofica, o dall'ima e dall'altra parte insieme, saranno state mosse

(9) *Fisica*, 30. Simplicio chiama *επιχειρηματα* le divisioni che in Platone son dette *υποωσεις*. Cf. *Proclo in Pam. e David in Ari.it. Scholia*, 22 b, 31.

(1) IX, 26.

(2) Vedi Zeller, op. cit., I, pag. 537, in fine della nota. Secondo il Diels Zenone può bene aver criticato, non propriamente commentato, Empedocle; e anzi aver avuto presa sull'animo di Gorgia poi.

(3) In Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 7; e in Diog. Laerzio, VIII, 57; IX, 25.

(4) Nel *Fedro*, 261 D.

(5) *Parmenide*, 127 E.

obbiezioni ai concetti di Parmenide sull'unico essere, e conveniva sostenerli con qualche argomento. Contro chi fosse precisamente diretta la dialettica di Zenone è materia discussa, e su cui diremo il nostro avviso dopo avere scorsi i ragionamenti di cui l'Eleate si servì. Incominciamo cioè dal considerare le armi adoperate; vedremo più tardi, se metterà conto di ricercarne, contro chi furono rivolte.

All'opera propostasi Zenone procedette, secondo le concordi testimonianze degli scrittori anche prossimi a lui, con prove indirette. Gli schemi e le idee delle sue argomentazioni, che ci sono rimasti, se non le parole, confermano pienamente quelle notizie. Zenone mira a provare la verità e la necessità dei concetti del maestro, mostrando gli scogli e gli assurdi in cui rompe, le contraddizioni in cui si avvolge, chi pensa diversamente. Così egli discute nel dialogo platonico. E Platone dice di lui che fu inteso concedere agli uditori, che l'uno fosse simile e dissimile, uno e molti, in riposo e in moto ⁽¹⁾; e al suo procedere in generale per antinomie allude pure Isocrate nel principio *dell'Encomio di Elena*. Gli argomenti poi che di Zenone si riferiscono, vogliono mostrare o l'inammissibilità del molteplice e*del movimento, o l'inesistenza dello spazio, o la poca fede che meritano le percezioni. Lo Zeller, nell'esposizione particolareggiata che ne fa nella sua storia, raccoglie questi argomenti in due gruppi, l'uno dei quali è diretto a negare la molteplicità, l'altro a negare il movimento ⁽²⁾. E quattro sono i capi per cui l'Eleate confuta così Luna come l'altra ammissione.

Incominciamo dagli argomenti contro la molteplicità, che sono poi specificatamente formulati in guisa, da potersi dire che uno tocca la grandezza, un altro il numero, il terzo lo spazio, il quarto la cooperazione.

Per la grandezza argomenta Zenone di questo modo ⁽³⁾: Se l'essere fosse molteplice, la medesima cosa dovrebbe affermarsi infinitamente grande e infinitamente piccola; infinitamente grande per la inesauribile molteplicità delle parti, tra due dovendo intercedere qualche cosa sempre; infinitamente piccola per la mancanza di grandezza negli ultimi elementi. — È questo il succo del discorso zenoniano, quale vien dato dai più diversi illustratori e critici. Ma non conviene dimenticare che da Simplicio appare anche, che nel discorso di Zenone l'unità nella molteplicità è trattata come indivisibile, quindi senza grandezza; onde aggiunta o tolta ad una quantità, non accresce né scema quel valore. Contro questo argomento di Zenone si disse e si ripeté, ch'egli trascurò il rapporto inverso che c'è tra la grandezza e il numero delle parti, rapporto che si mantiene uniforme per quanto la divisione proceda, e secondo il quale si ha sempre lo stesso prodotto: si disse cioè e si ripeté ch'egli isolò reciprocamente i due momenti, piccolezza e

(6) E per ciò che se ne scosta è da pensare a uno scambio con Zenone lo stoico. — Nel luogo poi di Stobeo, *Ecl.*, I, 60, dovrebbe esser caduto il nome di Empedocle, come pensano lo Sturz e li Krische. Vedi E. Zeller, op. cit., I, 537 in nota. — Il Pseudo-Plutarco degli *Stromata*, 6, dice che Zenone non espone alcuna propria tesi.

(1) *Fedro*, 261 D. Cf. *Parmenide*, 127 E.

(2) *Die Philos. d. Gr.*, I, 540.

(3) In Simplicio *ad Arist. Phys.*, 30.

molteplicità ⁽¹⁾. Ma noi vedremo più avanti con qual significato si debbano prendere le parole dell'Eleate. Intanto notiamo che Simplicio crede di avere sott'occhio il testo preciso di Zenone, e presume di riportarlo letteralmente, ma che l'autenticità dell'opera ch'egli possedeva è assai sospetta ⁽²⁾; e che il discorso di Zenone ha veramente la forma di un dilemma in cui si vuol rinchiudere l'avversario, dacché non intende egli certo per conto suo provare che le cose sono grandi e piccole insieme, e infinitamente. Il dilemma si può presentare più facilmente così: Ammettiamo la possibilità della divisione all'infinito, le parti saranno ognor più piccole. Gli ultimi elementi essendo nulli in grandezza, non daranno più che il nulla anche con la somma; onde l'essere, divisibile, o composto, o molteplice, per questo verso non ha grandezza, è infinitamente piccolo. Se l'elemento ultimo della divisione sempre possibile, ha invece ancor egli una grandezza, essendoci un numero infinito di elementi, il diviso sarà immensamente grande.

Per il numero, l'ente molteplice dovrebbe dirsi limitato e illimitato. Simplicio, procedendo, nello stesso luogo della *Fisica*, 30 *b*, dice: «Ammessa la molteplicità, le cose sono necessariamente in una data quantità, e pertanto limitate. Ma sono anche illimitate, quando sia vera la molteplicità; perchè tra le unità diverse intercedono nuove unità, e altre ancora tra queste». E significa, né forse c'è bisogno di dichiararlo, che se A è distinto da B, qualche cosa c'è di mezzo, C per esempio; e allora di nuovo tra A e O e tra C e B deve intercedere qualche altra cosa. E questo l'argomento che, insieme col precedente, dagli antichi era denominato la bipartizione, *διχοτομία* ⁽³⁾, e che da Simplicio è rivendicato a Zenone, contro Porfirio che l'aveva attribuito a Parmenide ⁽⁴⁾.

Zenone nega inoltre realtà allo spazio, onde non può esso dividere gli enti. Il ragionamento è ricordato con una sola allusione da Aristotele (nella *Fisica*, IV, 3), ma da Simplicio esposto così ⁽⁵⁾: «Se esiste il luogo, anch'esso sarà in qualche cosa, perchè tutto ciò che è, è in qualche cosa; e ciò che è in qualche cosa è anche in un luogo, e così all'infinito. Il luogo dunque non è reale». Più d'un espositore, e il Tannery ne incolpa lo stesso Zeller, trae da queste parole, la non spazialità dell'essere, come se fosse detto: nulla d'esistente può trovarsi nello spazio; il che porterebbe un più risoluto idealismo che a Zenone non appartenga.

Un altro argomento contro la molteplicità è formulato nel quesito, come possa uno staio di grano nel versarsi produrre un rumore, quando nessuno dei grani preso singolarmente non ne produce. Calzi o non calzi l'esempio (e dal punto di vista obbiettivo, nel quale s'è collocato Zenone, l'argomento tiene perfettamente), vi è involto il quesito più generale, come possa un composto produrre un effetto,

(1) Ueberweg, *Grundriss* 6^U Aufl. I, 69.

(2) V. Zeller, opera e luogo citati. Il Tannery è dello stesso avviso.

(3) Aristot., *Fisica*, I, 3.

(4) Simplicio, *Fisica*, 30 a. Forse Porfirio credette fosse veramente di Parmenide, perché Aristotile lo ricorda nella sua critica della dottrina parmenidea senza nome d'autore.

(5) *Ad Phys.*, 130, b. Cf. Eudemo presso lo stesso Simplicio, 131.

che nessuna delle sue parti vale a produrre. Se la forma dell'argomento, quale lo reca per esteso Simplicio, è forse dovuta a una riduzione posteriore, che peraltro il pensiero sia di Zenone ci è mallevato dal luogo di Aristotele, che Simplicio commenta ⁽¹⁾.

Fino a qui Zenone non fa che sostenere la tesi dell'unità dell'ente. Ma Parmenide avea anche insegnato, che l'ente è immobile ed immutabile. E a convalidare quest'altra tesi del maestro dirige Zenone le altre sue argomentazioni, note comunemente coi nomi di *prova dagli intermedi*, *dell'Achille*, *della freccia*, *delle diverse velocità*. I nuovi ragionamenti si trovano nella Fisica di Aristotele, e anche più per esteso nei commenti ad essa ⁽²⁾ Quanto a Diogene Laerzio ⁽³⁾, ne riassume le conclusioni in breve formula, dicendo che Zenone nega il movimento, perchè il corpo non si muove né nel luogo dove esso è, né nel luogo dove esso non è. Evidentemente in questa distinzione avrebbe Zenone ommesso il terzo caso, il vero, del darsi cioè il moto del corpo dal luogo ov'esso è a quello dove non è. Ma per giudicare e della formula compendiosa di Diogene e dell'omissione dell'Eleate, conviene pigliare in rivista prima le singole prove.

Udiamo innanzi tutto Aristotele nel luogo indicato della *Fisica*: «Si hanno intorno al movimento quattro argomentazioni di Zenone, la cui soluzione presenta delle difficoltà: la prima nega il movimento, perchè il corpo mobile deve giungere alla metà della distanza prima di giungere al fine del movimento; il secondo, chiamato l'Achille, consiste in ciò, che il più lento non sarà mai raggiunto nel suo cammino dal più rapido, perchè bisogna che chi segue arrivi prima al punto d'ond'è mosso chi è inseguito, e così questo avrà sempre un vantaggio. Il terzo è, che la freccia volante si trova in riposo: e proviene dal prendersi il tempo come somma d'istanti; che ove non s'accetti questa premessa, l'argomento più non vale. Il quarto è su oggetti moventisi nello stadio in linee uguali e parallele ma in direzione inversa, con uguale velocità, partendo gli uni dall'estremità dello stadio, gli altri dal mezzo. Egli crede poterne dedurre l'uguaglianza fra un tempo doppio e la sua metà. Ma c'è paralogismo, in quanto egli postula, che delle grandezze uguali con velocità pari passino nel medesimo tempo lungo una stessa grandezza sia in movimento sia in riposo».

Sviluppiamo questi argomenti secondo altri accenni di Aristotele e secondo le illustrazioni dei commentatori. Per il primo di essi si stabilisce che un corpo qualunque per raggiungerne un altro deve prima percorrere la metà della via, ma che di nuovo per raggiungere questo punto medio deve prima arrivare alla metà della nuova distanza, e così di seguito; onde a percorrere uno spazio così divisibile all'infinito nessun tempo dato sarà sufficiente. L'Eleate applica qui lo stesso processo di dicotomia, con cui avea argomentato contro la molteplicità, e conduce il supposto avversario a manifesta contraddizione. Se costui ammette che lo spazio

(1) Aristot. *Fisica*, VII, 5. Simplicio, *Fisica*, 255 a, m. Cf. Zeller, 544-545 nota.

(2) Al libro VI, 2 e 9.

(3) IX, 72.

risulti da una somma di punti, ogni minima parte dello spazio è di nuovo una somma, e la divisione all'infinito è sempre possibile. Non si potrà dunque superare una distanza in un tempo determinato qualunque. Tra due luoghi è sempre innumerevole la serie de' luoghi intermedi. A questa innumerabilità di posizioni si conclude anche nell'argomento dell'Achille, sebbene vi si arrivi per altra via; anche qui però il principio ammesso sulla natura dello spazio è il medesimo.

Nell'Achille, che è certo un esempio immaginato da Zenone, sebbene Diogene Laerzio lo dia come già adoperato da Parmenide ⁽¹⁾, il piè-veloce risulta incapace di raggiungere una tartaruga. Egli dovrebbe arrivare prima al luogo d'onde la tartaruga è mossa, e intanto questa è avanzata ad altro termine, dove quando Achille sia giunto, essa sarà ancor proceduta, e così all'infinito. La differenza rispetto al *λογος* precedente sta in ciò, che qui il termine del moto si muove anch'esso, mentre nell'altro caso era fermo. Del resto in ambe le prove si conclude all'impossibilità dell'arrivare una meta, e quindi del movimento, coll'avvertire che per superare un dato spazio convien percorrerne tutte le parti, mentre le parti per l'inesauribilità della divisione sono infinite.

La freccia volante in un dato momento è in A, in un altro in B, in ciascun momento del tempo insomma trovasi in un luogo. Essa *sta* dunque in ogni istante del volo, e sta per conseguenza anche nel volo intero, e il moto è soltanto apparente. L'argomento è ben analogo, come lo Zeller dice, ai precedenti: ivi è lo spazio, qui il tempo che si scioglie nelle sue minime parti. E nel momento come tale, non c'è moto né variazione. E poco più avanti osserva il medesimo Zeller, che l'argomento dà più a pensare dei precedenti, e che sorge con essi dal cogliere un problema filosofico, che darà molto da fare anche al pensiero posteriore. Se l'uno e il molteplice si trattino come assoluti ed opposti, la serie spaziale e la temporale varranno come molteplicità senza unità, e nella somma di discreti punti spaziali o temporali, il passaggio da un elemento all'altro sarà ugualmente impossibile.

Meno facile ad intendersi a prima giunta è il quarto argomento. Ma il senso appare chiaro e indiscutibile, se la brevità di Aristotile si confronti col commento di Simplicio. Si vede allora che qui si ha di mira il rapporto tra il tempo e lo spazio; e che si rileva la contraddizione tra la legge ideale che vorrebbe in pari tempo con uguale velocità si percorressero uguali spazi, e il fatto che due corpi mossi in senso contrario si oltrepassano in metà del tempo, necessario perchè un corpo in movimento oltrepassi l'altro fermo. S'immaginino infatti tre serie uguali di uguale grandezza disposte parallelamente, ma in guisa che alla metà della prima la seconda finisca e la terza incominci; e la prima stia ferma, e le altre due si vengano incontro con moto parallelo e ugualmente veloce. Arriveranno contemporaneamente coi loro capi all'altezza delle due estremità della prima serie. E così la seconda serie e la terza avranno mutuamente corsa l'intera loro lunghezza, mentre rispetto alla prima non ne avranno percorsa che la metà. E

(1) IX, 29. Tutti gli altri antichi che ricordano l'Achille, e Diogene stesso altrove, ne fanno inventore Zenone. Cf. Zeller, op. cit. I, 546 in nota.

poiché la velocità è sempre quella, il tempo del mezzo spazio uguaglierà il tempo dello spazio intero, e quindi un dato tempo equivale alla sua metà. L'assurdo a cui si è condotti non potrebbe dare agli occhi di più. Ma c'è chi pensa erronea la dimostrazione, per quanto l'Eleate l'abbia fatta sul serio. Vedremo tra poco che sia da pensarne.

Il materiale delle discussioni di Zenone si può dire così posto innanzi per intero; passiamo al modo onde si dee valutare, tenendo conto degli studi fattivi dai moderni e delle opinioni sostenute con maggior corredo di argomenti vevoli. Capitale per se stessa, e tale che ne informerebbe abbastanza dell'indirizzo filosofico di Zenone, se già non ne sapessimo con precisione d'altronde, ci sembra la difficoltà mossa contro l'ammissione del molteplice coll'osservazione, che il rumore dello staio di grano non è la somma degli effetti dei singoli grani cadenti o delle parti di questi. Qui più che altrove è colpita la validità delle percezioni, sebbene in fondo tutte le prove tendano a scalzarla, dacché e molteplicità e movimento ne son dati dai sensi, malgrado le assurdità che il pensiero perviene a scoprire in queste rappresentazioni. Il rumore dello staio di grano risulta da un gran numero di minime azioni, che come suono non sono colte, mentre cogliamo invece il suono della somma. Evidentemente i nostri sensi non meritano fiducia. Secondo Simplicio, quest'argomento dello staio di grano Zenone l'avrebbe adoperato contro Protagora, il celebre sofista che faceva l'uomo misura di tutto; e quantunque la notizia non sia storicamente sicura, essa rispetta la relazione effettiva delle due direzioni filosofiche da quei due nomi rappresentate. Protagora si poteva ben dire confondesse insieme il fenomeno sensibile con la causa reale: il suono che non è percepito non esiste, e da una somma dunque di zeri si ottiene un gran rumore. L'errore nei sensi riconosciuto fa ascrivere naturalmente la verità al dominio del pensiero.

Per dichiarazione concorde de' più diversi storici della filosofia, i vari argomenti di Zenone esercitarono un'azione non piccola sulla metafisica degli antichi tempi e dei nuovi; e anche da recenti filosofi furono rimessi in campo nella polemica sull'origine sperimentale delle idee di tempo e di spazio. Poggiano tutti sull'impossibilità di rappresentarsi l'infinito come limitato, e di pensar quindi effettuata la divisione all'infinito di una finita grandezza. Ma pur riconoscendo l'importanza storica che acquistarono, non tutti attribuiscono pari validità a quegli argomenti o a ciascuno di essi. Il Bayle nel suo dizionario storico-critico ha combattuto, per i tre primi contro il movimento, le confutazioni di Aristotile, mentre l'Hegel difese contro il Bayle Aristotele. Che se l'Hegel rilevava pure nel movimento una contraddizione, egli dava nondimeno la contraddizione come esistente, al contrario dell'Herbart, che a motivo della contraddizione negava al moto realtà ⁽¹⁾. Alle difficoltà che Zenone erige colle due prime argomentazioni Aristotile rispondeva ⁽²⁾, che il tempo ammette le stesse divisioni che ammette lo

(1) Ueberweg, *Gnmdiss* I, 70.

(2) *Fisica* VI, 2,

spazio, perchè ambedue sono un *continuo*. La distanza spaziale, divisibile all'infinito, poteasi percorrere in un tempo finito, perchè anche il tempo è infinitamente divisibile, e ogni elemento di questo corrisponde a un elemento dello spazio: l'infinitamente divisibile non è da confondere colla illimitata estensione. Collo stesso avvertimento, che alle due grandezze compete la continuità, rispondeva al terzo argomento, stantechè il tempo non risulta da singoli istanti concepibili staccatamente. L'Ueberweg dubita che Aristotile risolva appieno le difficoltà di Zenone; e noi pure, sebbene per altra ragione. Ma per il quarto, che Aristotile accusa di paralogismo, perchè la misura è doppia, una volta rispetto a cosa in quiete, un'altra volta rispetto a cosa in moto, anche l'Ueberweg dice che l'errore di Zenone è evidente. E così sembra a molti. Tanto che lo Zeller ebbe a scrivere ⁽¹⁾: «Per quanto a noi paia manifesta l'erroneità della dimostrazione, Zenone la fece sul serio» manifestamente segnalando la gravità dell'errore». E aggiunse poi: «Lo sbaglio sta nel misurare lo spazio percorso colle grandezze dei corpi verso cui un corpo si muove, senza distinguere se quelli si muovano o no..... L'errore fu possibile per un Zenone, che primo riguardava da un punto di vista generale la legge del moto, e ch'era d'avanzo convinto di dover arrivare a contraddizioni». Ben altrimenti giudica, e di questo quarto argomento sul moto e degli altri accampati dall'Eleate, Paolo Tannery nel suo bel libro sulla scienza ellenica, che massimamente nelle pagine dedicate a Zenone contiene delle considerazioni valevolissime e delle conclusioni che riformeranno senza dubbio qualche tratto della storia corrente della greca filosofia. Il valore dei *Áóyoi* di Zenone è per il Tannery connesso alla relazione dell'autore colle scuole filosofiche contemporanee; sicché riassumendo ora, come faremo, con poche aggiunte secondarie, i risultati dello studio del critico francese, ci si dichiarerà insieme il posto che al nostro filosofo compete tra i greci sistemi, la dipendenza in cui verso alcuni si trova, e l'efficacia che esercitò su altri. E potremo esser più brevi quindi nel dire del valore dell'uomo.

Secondo Platone, da cui non ci possiamo in questo soggetto allontanare, lo scopo dei *λόγοι* di Zenone è chiaramente determinato; egli ha combattuta l'ammissione del molteplice come *ipotesi*. Così deve intendersi ch'egli non ha negato affatto per conto suo il movimento, ma rilevata l'incompatibilità di questo con la credenza nel molteplice sostanziale e originario. E non ha combattuto la molteplicità dell'opinione comune, come pensano i più e come pensa lo Zeller, facendo dell'Eleate im idealista nel senso moderno. A prendersela colle opinioni correnti nel modo che tenne, non si sarebbe attirata se non la nomea di disputatore ozioso, creante a se stesso delle inutili difficoltà. No, egli non scrisse per un volgo inetto a comprenderlo, ma si rivolse piuttosto a un pubblico ristretto ed illuminato; egli ebbe di mira ima teoria particolare. Taluno ha sì pensato che Zenone intendesse opporsi ad Anassagora o a Leucippo, ma ciò è insostenibile per ragioni di tempo e per quelle altre, che fanno dipendere dall'eleatismo così gli

(1) Op. cit. I, 550.

Atomisti come in generale i filosofi disegnati col nome di fisici posteriori; i quali tutti hanno voluto conciliare l'immutabilità dell'essere col vario del fenomeno. Egli mirava alle dottrine pitagoriche, a quelle dottrine che più gli fiorivano intorno, e da cui dovettero primamente venire a Parmenide obiezioni e contrasti. Imperocché, per quanto nella cosmologia e nella fisica Parmenide avesse ritenuto degli insegnamenti pitagorici, dal suo principio sull'ente egli aveva tratto, come abbiamo veduto, delle tesi sull'unità, sulla continuità e sull'immobilità dell'universo, che contraddicevano alle dottrine pitagoriche. È naturale adunque che da queste partissero primamente le critiche e le confutazioni, ed è pur naturale che Zenone alla sua volta cercasse il punto debole nelle teoriche degli avversari. — Ora cercando appunto ove l'Elea te volgesse i suoi strali, il Tannery è riuscito, ed è qui la novità ed il merito della sua trattazione, a stabilire quel bersaglio nella definizione del punto matematico, definizione, «ancora classica al tempo di Aristotile, ma che gli storici non hanno finora considerato abbastanza attentamente» (1)

Per i Pitagorici il punto è *unità avente una posizione, l'unità considerata nello spazio; e il corpo una somma di punti, una pluralità*. Nei principi della scuola la proposizione che le cose son numeri valeva che i corpi eran somme di punti, e le loro proprietà dipendevano dalle proprietà di queste somme. Or bene, è contro questa formula che si scaglia Zenone. E se rispetto ad essa valutiamo gli argomenti di lui, appariranno «netti, stringenti, irrefutabili anche quelli che si sogliono più di frequente riguardare come semplici paralogismi» (2). Una prova che la lotta fu tra siffatti antagonisti l'abbiamo in ciò, che mentre la definizione pitagorica del punto rimase nella geometria, dove potea rimaner senza danno, alla formula — *le cose son numeri* — la scuola non attribuì d'ora innanzi «che un significato simbolico a tendenza idealistica, quello che d'ordinario le si attribuisce fin dal tempo di Pitagora, ma che non bisogna far risalire al di là di Filolao»; inoltre si trasformò il dualismo antico, accogliendo i progressi fatti fare al pensiero dagli Atomisti, così che molti Pitagorici s'accostarono all'atomismo.

Chiari veramente ed irrefutabili divengono gli argomenti di Zenone, se si guardano con questo criterio. Che se non fu adoperato da Aristotele e da Simplicio, non ne rimane perciò infirmato il valore, essendo lo Stagirita e il commentatore preoccupati di altre dottrine e di altro linguaggio. Malgrado la quale preoccupazione, in qualche loro giudizio si ha la conferma della spiegazione del Tannery; per esempio dove Simplicio dice: «Zenone dimostra che ciò che non ha né grandezza né volume né spessore, non è nulla». Dicevo che gli argomenti si fanno chiari e irrefutabili. Riprendendo infatti il primo dei quattro contro la

(1) Oltre che la credibilità intrinseca della spiegazione proposta, ci persuade ad accettarla l'autorità che viene al Tannery in questa materia daU'aver egli studiato profondamente la geometria dei Greci nella sua storia.

(2) Vedi dell'opera del Tannery la pag. 251. E in generale per la presente questione tutto il capitolo X intitolato da Zenone. Cf. Natorp in *Philosoph. Monatshefte* 1889 pag. 216 e seg.

molteplicità, al quale i tre seguenti si possono con facilità rimenare, ci vedremo non più l'audace affermazione d'uno scettico, che le cose sieno insieme infinitamente grandi e infinitamente piccole, ma un dilemma in cui Zenone stringe il suo interlocutore. La divisione o arriverà ai punti matematici, o spinta anche all'infinito, darà sempre delle grandezze; nel primo caso la somma di quantità nulle nulla può dare, nel secondo c'è un numero infinito di elementi che hanno una grandezza, e la cosa è infinitamente grande. Il dilemma è calzante senza dubbio per Zenone, che vuole riuscire all'unità dell'essere. Il continuo non può essere pensato come una somma d'elementi indivisibili.

Quanto alle prove contro il moto, esse formano, dice a ragione il Tannery, i diversi membri d'un dilemma duplice. E Zenone non vuole tanto con quegli argomenti negare il moto, quanto piuttosto dimostrare ch'esso è inconciliabile col concetto che fa dello spazio una somma di punti. Ammessa la divisibilità all'infinito, il corpo in moto avrà da raggiungere un corpo in quiete, o in moto esso pure. Al primo caso si risponde coll'infinito intervallo, al secondo con l'Achille. Contro chi cercasse sottrarsi alla divisione (di cui parla il primo argomento) proponendo una meta che si sposti, l'Achille concede un istante il moto, ma vieta la scappatoia, mostrando come in ogni modo il più veloce non potrebbe mai raggiungere il più lento ⁽¹⁾. Il secondo dilemma non è un duplicato. Si suppone che l'avversario con un'avvertenza, che mise poi aperta innanzi Aristotele, sostenga esser pure il tempo divisibile all'infinito e rispondere la somma dei punti dello

(1) Io intendo il ragionamento di Zenone a questo modo: *A* sia pure *m* volte più veloce di *B*, sol che *B* abbia un piccolo vantaggio non sarà mai raggiunto dall'altro. Sia *C* il punto di partenza di *B*-, quando *A* sarà giunto in *C*, *B* sarà avanzato in *D* il tratto *CD* dovrà bene essere accettato anche da chi sfuggiva alla divisione della distanza (che si fa nell'argomento primo) col ricorrere a una meta mobile. Or mentre *A* percorre *CD*, *B* si porterà in *D1*, e quando *A* arrivi in *D1*, *B* sarà in *D2* e la differenza tra *Dn...1* e *Dn* si assottiglierà sempre più, ma non si annullerà mai.

Alle strette di questa dimostrazione non può certamente sottrarsi chi tratta lo spazio come una somma di punti. — Bensì chi a interpretare l'argomento parta da diverso presupposto, vi scopre poi facilmente il sofisma. Considerato come generale negazione del moto, esso ebbe molti confutatori. Nel recente volume del Frontera (*Etude sur les arguments de Zenon d'Élée coïltre le inouement*, Paris-Hachette 1891) *V Achille* è combattuto col passaggio da una serie al suo limite, mentre è là precisamente che giace la difficoltà. Criticando questa confutazione, George Mouret in un suo articolo della *Revue philosophique* del gennaio 1892 (*Le probleme d'Achille*) deplora che i critici non si sien messi fin qui nel giusto terreno, reputa necessaria per intendere meglio l'argomento Zenoniano una certa pratica dell'analisi infinitesimale, e dice che il problema di Achille ha due faccie, una geometrica, cinematica l'altra. Il Mouret ragiona da abile matematico, e vince naturalmente il presunto sofisma di Zenone; ma io non vedo il bisogno di tante cognizioni matematiche, per demolire quel discorso, se si desse come prova che il moto non è in alcun mudo concepibile, e basterebbe osservare col Mouret stesso, che il sofisma sta nell'affermare che Achille deve giungere *prima* dov'era la tartaruga. — È vero dunque che l'argomento Zenoniano non prova affatto l'impossibilità del movimento. Ma quando il Mouret aggiunge: «il n'a même rien a voir en cette question, mais «il constitue une critique de l'emploi en analyse des series convergentes, et au fond, du principe fondamental du calcul infinitésimal» io mi domando: come si può supporre tanta acutezza d'ingegno matematico in Zenone? e come si fa d'altra parte a negare ciò che tutti hanno affermato, che Zenone cioè dirige queU'argomentazione contro il moto? Salvochè non contro la possibilità del moto in generale, ma, come sopra è detto, contro la conciliabilità nel nostro pensiero di quel fatto con una data ipotesi.

spazio a quella degli istanti del tempo; fa d'uopo ora d'altre dimostrazioni. Ed ecco gli argomenti della freccia e delle velocità. L'argomento della freccia presenta il corpo fermo in ciascun istante in un dato spazio; non si vede possibile il moto mai. Ma l'avversario correggendosi e affinando l'ingegno dirà: non a ciascun punto corrisponde un istante, ma ad ogni istante corrisponde il passaggio da punto a punto. La sottile affermazione preveduta e il modo onde la elimina Zenone ci fanno ammirare la sua acutezza. Quest'ultima ammissione, secondo lui, è insostenibile, perchè ne seguirebbe che tutti i moti sarebbero uguali, che cioè essendo gl'istanti tutti eguali e corrispondendo ciascun istante al passaggio da una posizione alla immediatamente prossima, è impossibile parlare di velocità doppia, o in qualunque modo maggiore, ed ecco l'immagine delle tre fila di punti, per la quale in un istante medesimo si avrebbero due velocità diverse, perchè sotto un rispetto vi corrisponderebbe il passaggio da un punto ad un secondo, sotto un altro il passaggio da un punto ad un terzo, e la metà verrebbe uguale al suo doppio.

Questa spiegazione, che rimette al giusto punto di vista le cose e dà alla dialettica di Zenone un valore ben altro da quello che gli verrebbe dalla tradizione, è uno dei più bei pregi ai nostri occhi del libro del Tannery, dal cui giudizio pure altre volte non abbiamo esitato a scostarci. Qui egli ha felicemente innovato con un acuto studio delle cose e degli autori. Dico felicemente. E valga il vero, mentre prima Zenone appariva nulla più che un affastellatore di difficoltà sofistiche con nessun chiaro intento, i suoi argomenti ora, senza farsi ad attaccare le opinioni dei più arrischiando d'esserne derisi, si vedono diretti a un certo scopo e contro certe teorie. Si vedono inoltre così coordinati fra loro da presentarci nell'insieme come una macchina di guerra davvero formidabile, e dove funzionano quali membri necessari quelle che con diversa spiegazione parevano superfluità piuttosto dannose, o una ben congegnata confutazione delle opposte teorie ciò che prima pareva quasi una pazzia sfida al senso comune. Non deve fare difficoltà il termine *oyxoi* usato nel quarto argomento contro il moto, dacché quel termine ebbe anche un valore tecnico, e servì appunto a designare gli atomi in filosofi e scuole che si collegano al Pitagorismo. E neppure deve far difficoltà l'aver Aristotele accusato Zenone di paralogismo in questo quarto argomento, come se l'Eleate avesse dimenticato la differenza tra un movimento assoluto e un movimento relativo. L'accusa si perpetuò, è vero, fino a recentissimi storici della filosofia, ma tutto induce a credere che Zenone avea più perspicacia che non bisognasse per non cadere in siffatto errore, e che si sia ingannato invece Aristotele nell'attribuire all'argomento un carattere che non aveva; o che allo Stagirita fosse pervenuto quell'argomento già circondato da critiche inopportune, o che a lui suggerisse una inesatta interpretazione quella tendenza medesima, per cui in servizio delle proprie idee svisò qualche volta anche dottrine di altri pensatori.

Tutto ciò non toglie che altri applicasse le confutazioni dell'Eleate, e magari le rivolgesse posteriormente egli stesso, anche contro i fisici jonici ed Eraclito (1); contro i quali parrebbe diretto il *συγγραμμα* di Zenone secondo il *Parmenide* platonico. Nè esclude ch'egli se ne valesse in generale a sostenere indirettamente la dottrina dell'unità e dell'immobilità dell'essere reale pensato dalla ragione; chè anche per lui la conoscenza razionale è qualche cosa di diverso dalla percezione, sebbene nemmeno per lui si vegga come sia possibile il fenomeno contraddicente alla realtà data al pensiero. L'essere discontinuo è assurdo, impossibile lo spazio vuoto, né dunque si dà la molteplicità degli enti.

Si vede intanto la relazione che il nostro filosofo ha coi precedenti e in quale contrasto si trovi coi contemporanei. A chi seguisse Parmenide non rimaneva altro in fondo che combattere le concezioni diverse del reale, o svolgere la dottrina eleatica in qualche particolare: chè ognor più apparendo essa inetta a schiarire i fenomeni, questi doveano andar trascurati. E la difesa conveniva fosse sostenuta contro le opinioni regnanti in generale, ma specialmente contro le scuole più vicine e più vigorose. Or di fronte alla idea del volgo mal si sarebbe appigliato alle sue sottili dispute il nostro pensatore. Nè potea mirare di preferenza a Leucippo e ad Anassagora, come presumeva lo Stallbaum (2), nei discorsi di Zenone nulla indicando questa speciale destinazione, né d'altra parte concedendo d'ammetterla ragioni logiche e di tempo, secondo che fu più sopra avvertito. Egli mirò certamente ai Pitagorici. E considerando con chi egli sia e contro chi, è lecito, anzi necessario, concludere che nemmeno la sua dottrina è idealistica. Egli parte come il suo maestro da un concetto fisico: il suo essere avendo ancora estensione e corporeità, ed essendo continuo appunto perchè esteso (3). La dialettica di Zenone non nacque, come si crede ordinariamente e come la si potè anche far valere più tardi, quale dimostrazione indiretta dell'idealismo; ma dimostrò contro i Pitagorici l'impossibilità degli esseri indivisibili e la necessità di concepire il corpo il tempo e il moto come grandezze continue (4) In ciò l'acuto giudizio del Tannery ebbe una conferma dall'esame che sugli argomenti di Zenone fece il Brochard (5), il quale

(1) Discorrendo di Parmenide il Chiappelli nella sua Memoria su Melisso, a pag. 5, ammette nella scuola di Elea una polemica continua contro l'Eraclitismo. E molto tempo prima aveva tra noi affermata questa lotta per Zenone il Fiorentino nel suo *Saggio sulla filosofia greca*. Nel quale saggio è detto che lo scontro della filosofia jonica e della eleatica avvenne in Atene: testimonio e parte Zenone. E dove l'autore sostiene, che Eraclito vive prima di Zenone e non sa nulla di questo.

(2) Nel *Parmenide* di Platone, pag. 25.

(3) Già da Aristotele *Metaf.* III, 4, si può rilevare che Zenone concepiva il suo ente come spaziale, uniforme, illimitato, e che del corpo gli mancava solo la eterogeneità materiale.

(4) Il Chiappelli nel suo *Melisso* a pag. 13 scrive a ragione: «il risultato finale della sua argomentazione è l'inconciliabilità del molteplice col movimento, considerato come dato dell'esperienza. Intanto l'altra ipotesi che il moto preso assolutamente sia incompatibile coll'unità dell'essere l'avea dimostrata Parmenide, e Zenone lo presuppone senz'altro; in modo che dunque egli nega *simpliciter* il moto come attributo assoluto dell'essere, non lo nega come fatto d'esperienza, cioè come fenomeno attestato dall'evidenza del senso».

(5) *Les arguments de Zenon d'Élée contre le mouvement* (Compte rendu de l'Ac. des Sciences mor. et pol. 1888).

sostiene che sono diretti contro l'idea del continuo come composto, e li riassume così: Se il continuo è composto, risulta di parti divisibili all'infinito o di indivisibili, e in ambi i casi è impossibile il moto; Zenone vuole *Tessere* continuo e insieme immutabile. Nelle tesi di Parmenide ciò equivale al giudizio: Non c'è che l'ente, e non y'è frammischiato il non-ente.

C'era dunque per Zenone uno scopo positivo alle sue dimostrazioni; e a torto fu messo da taluno in fascio cogli Eristici, che tennero dietro ai primi Sofisti ⁽⁶⁾. Se ha preparato delle armi all'Eristica, ciò provenne dall'acutezza nuova per i suoi tempi che mostrò nel ragionamento, non dall'essere egli dominato dall'amor della lotta per la lotta. Zenone ha una tesi per cui combatte; e così si distingue molto bene anche dagli scettici, tra i quali pure ci fu chi erroneamente lo schierò, gli scettici stessi volendolo imo dei loro ⁽⁶⁾. Per quanto si intenda che le ragioni di questo scambio stanno nel procedimento stesso, con cui Zenone ha combattuto per la sua tesi, e nell'aver egli ridotto all'assurdo altre tesi che erano accolte dai più, non è men vero ch'egli si diparte di gran lunga dallo scetticismo. Egli è un dogmatico, d'altro modo s'intende che i fisici jonici, ma pur sempre dogmatico e, come loro, realista.

Nè l'essere egli al pari del maestro suo partito dall'ente corporeo ed esteso toglie che l'idealismo ne abbia avuto un grandissimo impulso. Mossi entrambi da un punto di vista concreto, seppero però elevarsi all'astratto, e distinguendo il sensibile dall'intelligibile fare un gran passo verso una dottrina della conoscenza. Per Zenone in particolare che ha rilevato l'intelligibilità del punto, della linea e in genere delle idee matematiche di fronte alle cose sensibili, possiam dire che incomincia da lui una distinzione della scienza vera dalla rappresentazione. Ecco fornito il fondamento essenziale per ogni ulteriore speculazione. Dovunque l'idealismo arrivi, è qui nella dialettica degli Eleati il movimento iniziale. E se da una parte bastano questi fuggevoli accenni per vedere l'importanza loro rispetto all'avvenire della greca filosofia, d'altro lato si deve pur notare che soltanto per la loro dialettica acquistarono precisione e profondità consapevole i concetti della matematica, onde fu possibile a questo studio di maturare con perfetta lucidità e indipendenza. Inoltre rimane possibile che, per un significato diverso dall'originale attribuito alle confutazioni di Zenone, queste abbiano, anche più fortemente di quel che avrebbe portato lo schietto pensiero dell'autore, influito sull'idealismo posteriore. Infatti l'ambiguità del linguaggio, chè la filosofia non s'era ancora formato il suo, potè far sì che, poco dopo Zenone, una sua tesi nata con tendenza realistica fosse adottata e sfruttata in senso idealistico. E ancora, l'ambiguità del linguaggio essendo quasi sempre compagna, come avverte il Tannery, all'ambiguità dal pensiero, a Zenone stesso potè avvenire di uscir dall'orbita della discussione, e di oltrepassare nella polemica e nella trafila dei raziocini le proprie intenzioni.

(6) Lo confuse per esempio cogli Eristici Seneca in *Epist.*: 88, 14.

(6) Diog. La. IX, 72.

Non diremo tuttavia con lo Zeller che all'ammissione del fenomeno, a cui la trattazione di Parmenide potea richiamare come se qualche posto gli rimanesse accanto all'essere, Zenone si sia opposto, combattendolo fino allo stremo; né col Cousin che Zenone abbia confutata solamente la molteplicità disgiunta dall'unità. Ambedue i giudizi presuppongono che del fenomeno egli siasi occupato qui per negarlo, là per conciliarlo col concetto. Nè l'una, né l'altra cosa fece Zenone. Egli si chiuse nella breve scienza dell'ente parmenideo, e di là combattè, come abbiám detto, delle tesi pitagoriche. La molteplicità senza unità è una veduta posteriore che ha principio cogli Atomisti. E quanto ad Eraclito, che il Cousin pure volle preso di mira e combattuto da Zenone, chi più energicamente di lui ha affermato l'unità persistente sotto il vario delle cose e dei fenomeni? Possiamo trattare le due valutazioni della dottrina, da parte del Cousin e dello Zeller, come le risultanti di due tendenze opposte nel giudicare di questa antica filosofia. E mentre l'una è scalzata da difetti interni e dalle osservazioni dell'antagonista, l'altra è pure, per quanto confortata di autorità, poco credibile per ragioni di svolgimento storico e per l'insufficienza a interpretare valevolmente i singoli raziocini.

Se con ciò veniamo a togliere alcun che all'audacia, ond'è passato nella storia famoso il nome di Zenone, non per questo vien meno il suo merito positivo. Senza le negazioni bizzarre, e meglio che con esse colla riduzione all'assurdo di tesi determinate, egli ha giovato al lavoro sui concetti e avviata la riflessione filosofica. E come nella scuola egli appare il punto di conversione, ove i concetti fisici elaborati per successive astrazioni si tramutano in pensieri metafisici, possiamo così dire che per lui dal realismo della filosofia greca antichissima si ha il primo ingresso nella via dell'idealismo. Il passaggio avvenuto non s'avvertirà se non in un filosofo che oltre proceda su quella via. Ma appunto è Zenone anche qui il punto di conversione. Dopo di lui o si farà la scienza di soli concetti, o chi voglia spiegare i fenomeni non potrà più omettere i problemi affacciati dalla scuola eleatica. Se dalla sua dialettica presero qualche arma i Sofisti, ben più di stimoli ed ampliamenti si ebbe la filosofia nella ricerca promossa entro le scuole socratiche. Coll'insoddisfazione che lasciavano gli aperti problemi della conciliazione del molteplice coll'uno, della variazione coll'essere, si moltiplicarono gli aculei alla ricerca; e le discussioni eleatiche divennero importantissime per tutta la scienza posteriore. Occasionarono le spiegazioni dei fenomeni col cangiamento di rapporti nello spazio e nel tempo, poi si ritorsero e con grave colpo contro di queste. E acuite sempre più, fecondarono la critica di' ogni sistema e il movimento perenne della filosofia.

Nè solo fruttarono nel campo della filosofia. Zenone esercitò pure un'azione notevole nelle matematiche, dove a detta di storici autorevoli, quali l'Hankel e il Cantor, alcuni concetti fondamentali si sono dichiarati per effetto delle polemiche iniziate da lui, che pure non s'occupò particolarmente di matematiche, come non fu un fisico a modo dei jonici, né un metafisico a modo di molti filosofi suoi

successori. Per quanto poi l'eloquenza ha valore nell'arte e nella vita, per tanto s'estese anche l'azione, sia pure indirettamente, della sua dialettica.

Melisso

1. Vita e scritti

Coi nomi dei tre filosofi, di cui abbiamo discorso fin qui, si congiunge quello di Melisso nella comune designazione della scuola. Sebbene questi non sia affatto nativo di Elea, né forse vi abbia mai messo piede, egli può essere schierato, come usa, cogli Eleati, perchè la sua dottrina è uno svolgimento ulteriore della dottrina di quelli, né si potrebbe spiegare senza la loro efficacia. D'altra parte non si apprezza giustamente il valore storico del pensiero di Parmenide e di Zenone, se non si guarda il frutto che ne poté derivare per l'ulteriore elaborazione che ne seppe fare questo loro successore. Il Chiappelli, recente e felice illustratore dei frammenti e delle dottrine di Melisso, scrive che, malgrado l'avversione di Aristotele per la scuola a cui Melisso appartiene, questi esprime anche per lui la forma più compiuta dell'eleatismo, e che altri fatti eziandio ci attestano l'importanza del nuovo filosofo ⁽¹⁾.

Melisso è un cittadino di Samo, figlio a Itagene, che fu a capo della samia flotta nella spedizione fatta daH'isola contro Atene, nel 440 av. Cr. ⁽²⁾. A questa data ce lo dobbiamo dunque figurare nella maturità degli anni e delle forze, quindi contemporaneo, ma di qualche lustro più giovane, di Zenone. Il che concorda bene colla notizia pervenutaci da Apollodoro mediante Diogene Laerzio, ch'egli fiorisse nell'olimpiade 84^a, cioè tra l'anno 444 e il 440. E dell'opera di Zenone come di quella di Parmenide egli fu consapevole e certamente studioso, se pur non ebbe a maestro, secondo che in qualche malcerta informazione si porge, lo stesso Parmenide. Così poté pure conoscere le idee di Eraclito, anche se non ne accostò la persona. In qualunque modo non sembrerà né impossibile né difficile che abbia avuto contezza delle idee della scuola eleatica e dell'efesia, se per essere navarca egli dovè prima viaggiare, e se da un lato le coste dell'Asia Minore non eran lontane, mentre dall'altro, dopo la venuta di Parmenide e Zenone in Atene, di qui si dovette divulgare per l'Eliade la loro fama.

Si ha menzione di un suo unico libro, che Simplicio indica col nome di *συγγραμμα* ⁽³⁾. Questo libro alcuni citano col titolo *περί του όντος*, altri col titolo *περι φυσεος*, altri infine, e tra questi Simplicio stesso in qualche passo, *π. φυσεος η π. τοι οντος*. Parecchi frammenti di questo scritto si trovano, o fedelmente trascritti o modificati dalla forma primitiva, nel commento di Simplicio alla *Fisica*

(1) *Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo*. Memoria del socio A. Chiappelli. Reale Accademia dei Lincei, 1889.

(2) Plutarco, *Vita di Pericle* c. 26. — Tucidide, I, 117.

(3) *Fisica*, 22 b.

di Aristotele ⁽¹⁾, e al libro *sul cielo* ⁽²⁾, e di qui furono raccolti e pubblicati con illustrazioni dal Brandis e dal Mullach nelle opere già più innanzi ricordate. Con essi consuona quasi perfettamente la prima parte dell'opuscolo pseudo-aristotelico *περι Θεων κιλ.*, al quale si volle appunto mutato il titolo in quello *Π. Μελισσου κιλ.*, perchè fuor d'ogni dubbio la sua prima parte tratta di Melisso. Gioverà anche ricordare, a proposito di questi frammenti, che alcuni ripetono sostanzialmente il contenuto di altri, e che, secondo la dimostrazione del Pabst son da reputare più attendibili i frammenti posteriori al quinto ⁽³⁾, contrariamente a ciò che farebbe pensare la lettura di Simplicio, il quale presenta i primi cinque come l'esordio dell'opera.

2. Le dottrine

Anche l'opera di Melisso come filosofo si riduce a sostenere e propugnare con nuove dimostrazioni le tesi parmenidee, per quanto tocca la verità, non l'opinione. Anch'egli cioè come Zenone, abbandonato quasi del tutto il campo dei fenomeni, si ferma sul concetto dell'ente, e i giudizi dal maestro pronunciati intorno ad esso difende contro le opposte vedute; e solo in ciò differisce da Zenone (a primo aspetto, e secondo la critica quasi fino ad ora prevalsa) che, mentre l'Eleate procede nelle sue dimostrazioni per assurdo, Melisso dimostra le stesse verità anche direttamente, e afferma dell'unico essere qualche nuovo predicato. Quattro dimostrazioni si sogliono distinguere di Melisso, con le quali egli intende a stabilire successivamente l'eternità, l'infinitudine, l'unità e la natura immutabile del vero essere. Con esse egli riman fuori, come Zenone, della fisica in senso stretto. Alcuni scrittori della gremità più tarda attribuiscono per vero a Melisso anche proposizioni fisiche ⁽⁴⁾, ma sono informazioni sospette, oltreché per non essere d'antica provenienza, per averle in precedenza confutate Aristotele, il quale nella *Metafisica* (al capo 5 del primo libro) dice espressamente che Parmenide sugli altri della medesima scuola in questo s'avvantaggia, che dopo la natura dell'ente cercò pure la ragione dei fenomeni. Aggiungi che ciascuna di quelle informazioni è per sè insostenibile, secondo che avvertì lo Zeller, il quale perciò crede che si possano lasciare da parte ⁽⁵⁾.

Veniamo adunque senz'altro alle determinazioni dell'ente e alle prove con cui si sostengono, non occupandoci per ora affatto della loro validità e portata. Essendoci anche sul valore di Melisso disparere tra i critici, prima di accettare

(1) Fogli 7, 22, 24, 34.

(2) Foglio 137.

(3) La numerazione è quella data dal Mullach. Quanto alla tesi a cui s'accenna qui sopra di Arnold Pabst (*De Melissi Samii fragmentis*. Bonnæ, 1889), questi contrasta al Brandis che la ripetizione provenga dal Samio, e crede che i frammenti 1-5 si debbano a una nuova redazione degli altri fatta da Simplicio stesso.

(4) Filopono in *Fisica* B, 6; Stobeo *Ecl.* I 440.

(5) Op. cit. I, 562.

un'interpretazione o un'altra, o per meglio dire questa o quella valutazione, risaliamo agli espositori più antichi, e sentiamo gli argomenti.

Se nulla ci fosse, come sarebbe allora possibile anche il solo parlare di ente? Ma dacché qualche cosa esiste, ciò avrà avuto principio o sarà eterno. Se fosse prodotto, dovrebbe provenire dall'ente o dal non ente. Or dal non ente nulla può nascere; e daU'ente non può dirsi nato l'ente, dacché l'ente c'era anche prima e non ha avuto dunque a un certo punto principio. L'essere dunque non ha avuto principio, egli è eterno. Del pari non può l'ente perire, perchè egli non può ridursi a non-ente, né per divenire ente avrebbe cessato di esserlo. Pertanto l'ente fu e sarà sempre. Ciò che è stato nulla, non potendo mai divenir checchessia, l'ente è senza principio e rimane imperituro ⁽¹⁾.—

Provata così sulle orme di Parmenide l'eternità dell'essere, Melisso procede a stabilirne l'infinitudine, che va intesa come assenza di ogni cosa che il limiti internamente od esternamente. L'*απειρον*, oltre che serbare il doppio significato che ha in Anassimandro, si presta qui a indicare ciò che Parmenide affermava invece coll'opposto vocabolo, essere l'ente in se stesso compiuto né darsi altra cosa fuori o dentro di lui. Ecco come si ragiona nel secondo frammento: Ciò che diviene ha avuto un principio, ciò che è non ha avuto cominciamento; d'altra parte ciò che perisce ha una fine, e ciò che è, essendo imperituro, non ha fine. Or ciò che non ha principio né fine è infinito. L'ente è adunque infinito. — Ugualmente press'a poco parla Melisso nel frammento settimo: Ciò che non è divenuto, ma è, è anche sempre stato e sarà sempre, non ha né principio né fine, ma è infinito... Ed è impossibile che alcun che sia eternamente, s'egli non è anche tutto. — E nell'ottavo: Ma poiché l'ente è eterno, è necessario eziandio che la sua grandezza sia infinita. — In questi passi c'è un salto dall'illimitato nel tempo all'illimitato spaziale; e il difetto dell'argomento fu già notato da Aristotele, che forse per ciò fece rimprovero a Melisso di pensiero meno acuto e meno esercitato ⁽²⁾. Nondimeno è posto fuor di dubbio, dal confronto dei frammenti e dalle critiche di Aristotele, che Melisso mirava all'estensione spaziale, e che nella infinitudine egli si scostava adunque da Parmenide. Che se i frammenti citati danno presa a censura, si deve anche riconoscere che la dimostrazione può essere contratta dagli espositori, e che può avere l'autore medesimo sottintesa qui un'avvertenza che altrove fa, a testimonianza del suo critico ⁽³⁾: non poter l'ente essere limitato se non dal vuoto, e nessun vuoto intanto si dà. Infatti allo stesso modo che rispetto al tempo si prova non potere aver l'ente né principio né fine, si può ripetere rispetto allo spazio: l'ente non ha capo né fine, perchè al di là o si dà il non-ente, che non può darsi, o ancora l'ente, e allora si continua oltre il presunto limite. Insomma, abbia pur ragione Aristotele di trovare se non un proprio difetto almeno una

(1) Vedi i frammenti 1 e 6. Cf. il principio dell'opuscolo II *Μελισσου* ecc.

(2) *Metaf.* I, 5 e *Fisica* I, 3.

(3) Aristot. *de gen. et corr.* I, 8, 325 a.

reticenza pericolosa nell'argomento, non è men vero che nelle premesse del Samio c'era quanto bastava per giungere a quella conclusione legittimamente ⁽¹⁾.

Dall'infinitudine del suo ente trae quindi Melisso l'unità, ragionando così ⁽²⁾: Se ci fossero due enti, ei si limiterebbero reciprocamente; ma l'ente è infinito, quindi resta esclusa la pluralità. L'ente eterno, infinito, non ha altri enti prima o dopo o accanto; esso è unico. — Un'altra dimostrazione dell'unità, appartenente allo stesso filosofo, sembra esser quella recata da Aristotele nel libro sulla Generazione e Corruzione (I, 8, 325 a): A far molti gli esseri ci vorrebbe il vuoto di mezzo, e il vuoto è non-ente. Si vuole che stieno in immediato contatto? Allora la partizione cadrebbe nei punti. Ma in tutti o in alcuni punti? Se in tutti, allora si ha la molteplicità senza unità, e propriamente nulla è; se in alcuni, ciò sa di fantastico; perchè non in tutti? — Un argomento fin qui tenuto accessorio e di cui il Chiappelli ha segnalato il valore, è quello del framm. 17, fondato sulla poca credibilità dei sensi, che ci danno il molteplice, come ci danno il moto e la mutazione, anche questi insostenibili. Quivi Melisso presenta la questione sotto un aspetto originale, e dimostra che non è possibile il molteplice quale ci è dato nell'apparenza empirica, perchè inconciliabile cogli attributi dell'essere. L'essere non muta, e l'esperienza intanto ci attesta la perenne mutabilità delle cose ⁽³⁾. Mentre Zenone mira ad escludere la molteplicità matematica, il Samio combatte la molteplicità qualitativa e sostanziale delle cose; quegli rimane sempre nell'ordine obbiettivo, come Parmenide, questi piega verso un senso subbiettivo, mostrando essere contraddittorie due condizioni generali della conoscenza sensibile ⁽⁴⁾.

In maggior numero sono i luoghi che ci parlano di immobilità e di invariabilità. Il frammento quarto suona così: — Ma se l'ente è uno, è anche immutabile; l'uno è sempre identico a sè, e l'identico non può né perdere, né crescere, né modificarsi internamente, né provar dolore o scontento... Ciò che subisce un movimento qualsiasi, passa da qualche cosa a qualche altra cosa; ma al di fuori dell'ente nulla si dà; dunque per l'ente non ha luogo movimento. — In altro modo conduce alla stessa conclusione il frammento quinto: Non c'è vuoto nell'ente... Non c'è posto quindi ove andare; né può l'ente condensarsi... perchè nella forma più dilatata conterrebbe più vuoto che nella condensata, e il vuoto non c'è... L'ente, di necessità pieno tutto, è anche immobile... L'ente unico, universale non ha di fronte né il non-essere né un altro essere verso cui muoversi... — Qui si ha di mira il movimento, perchè ad esso si può e si deve ricondurre infine ogni altra

(1) Se Aristotele riprova l'argomentazione di Melisso, questi è in cambio difeso dal commentatore Simplicio (Fisica 108, 30). È naturale, dacchè Simplicio guarda con favore agli Eleati, essendo egli pure a suo modo un monista, e accettando la trascendenza. L'unica critica possibile contro l'essere degli Eleati sarebbe stata questa appunto, che quell'essere è trascendente. Colla sola logica non lo si prova nè lo si abbatte. Intanto per le simpatie del commentatore neoplatonico è da diffidare anche delle sue interpretazioni.

(2) Framm. 3 e 10. Cf. l'opuscolo pseudo-aristotelico al capo I, 974 a.

(3) Vedi di A. Chiappelli la memoria citata, a pag. 13.

(4) Ivi, pag. 14.

modificazione. Ma di mutamenti in generale parla di nuovo il frammento undecimo, dove si ripete la parte prima del quarto, e si soggiunge: se l'ente provasse alcun che di simile, non sarebbe più uno; perchè s'egli diventa altro, di necessità non è più uniforme; ma l'ente anteriore perisce, e qualche cosa, che non è, si produce. Se in una miriade d'anni l'universo fosse mutato pur d'un capello, nella totalità del tempo esso ben perirebbe. —

E s'intende che non può mutare nemmeno l'ordine interno dell'essere; perchè, così è detto nel frammento duodecimo, come potrebbe aver luogo un'alterazione dell'ordine, se nulla s'aggiunge o va perduto, se nulla diviene o si muove? Altri passi ripetono press'a poco le stesse considerazioni. Ma qui riportiamo ancora il frammento decimoterzo, perchè, pur conducendo alla conclusione medesima, usa di qualche espressione nuova, che merita essere avvertita. Esso dice: L'ente non può soffrire, perchè altrimenti non sarebbe il tutto. Ciò che soffre non può essere eterno, né ha la stessa forza che quando è sano. Se l'ente soffrisse non sarebbe più identico, perchè soffrirebbe dello staccarsi e dello aggiungersi d'alcun che... Converrebbe, anche per il dolore, che perisse ciò che è sano, cioè l'ente, e che venisse all'esistenza ciò che non è... — Questa negazione del dolore ha fatto pensare che l'essere fosse concepito quale divinità, e la divinità considerata come scevra d'ogni commozione. Non vi repugnerebbe infine il sapersi d'altronde, che Melisso dichiarò non potersi nulla affermare degli dei, perchè inconoscibili ⁽¹⁾. Con questa sentenza egli probabilmente volle sfuggire alle spiegazioni pericolose sul rapporto delle sue idee colla fede popolare. Ma perchè non combatte ogni altra specie di attributo antropomorfo nel suo ente? Una risposta sicura non si può dare, non essendo accertato che altri attributi non negasse in pagine o argomenti che a noi non sono pervenuti. In ogni modo ci pare più degna d'essere ricordata l'ipotesi, che sotto forma di domanda propone il Tannery: Poiché sembra confutare una speciale asserzione, mirava Melisso a qualche espressione di Empedocle riguardante la dissoluzione dello Sfero o, come par più probabile, al Dio sazietà-fame di Eraclito? ⁽²⁾.

Secondo i frammenti di Melisso adunque, ai quali viene conferma dall'operetta peripatetica sugli Eleati e su Gorgia, la divisione e la mescolanza son resi impossibili dalla mancanza di pluralità e di vuoto, e con la divisione e la mescolanza ogni altra variazione. Ma il respingere la molteplicità e la divisione conduce il filosofo a una ulteriore negazione, che è nuova nella scuola, o almeno che appare qui la prima volta significata e sostenuta. Malgrado l'estensione illimitata che fu ascritta all'ente, questo non può esser detto corporeo, perchè ogni corpo ha parti, né può quindi essere un'unità. Sebbene per Aristotele ⁽³⁾ potrebbe a taluno sembrare che Melisso abbia pensato la natura dell'Uno come corporea, in verità ben altrimenti si esprime, e con sufficiente chiarezza, il nostro filosofo. Il

(1) Diog. Laerzio IX, 24.

(2) Tannery, op. cit. pag. 267.

(3) *Metaf.* I, 5.

frammento decimosesto dice: Se l'ente esiste, bisogna che sia uno; ed uno essendo, non può aver corpo; perchè se avesse una dimensione, consterebbe di parti e non sarebbe più uno ⁽¹⁾.

Già i ragionamenti fin qui recati mostrano abbastanza che Melisso opponeva il pensiero alla sensazione, e che a quello soltanto ascriveva la conoscenza della verità. Ma di questa materia ci parla più direttamente il frammento decimosettimo, dove, recandosi nuove dimostrazioni dell'unità dell'ente, è detto: — Se ci fossero più enti, converrebbe che ciascuno si fosse quale io dissi esser l'uno. Se infatti sono enti la terra, l'aria, il ferro, l'oro, il fuoco, se questa cosa è vivente, quest'altra morta, questa bianca, quest'altra nera, se tutte le cose che gli uomini dicono vere sono realmente, è necessario che ciascuna rimanga tale quale a primo aspetto c'è apparsa, senza mutare né alterarsi, ch'ella sia sempre ciò che è. Or noi diciamo che la nostra vista, il nostro udito, l'intelligenza nostra son giusti; e il caldo ci sembra diventar freddo, e il freddo caldo, e il duro molle... E tutto cangia e si consuma... e così ciò che è noi non lo vediamo né lo conosciamo. Non v'è in tutto ciò alcuna coerenza; diciamo esservi una moltitudine di forme permanenti e solide, e ciò che vediamo ci sembra dappertutto modificarsi e trasformarsi. Gli è chiaro adunque che non vediamo esatto, e che a torto ci sembra appartenere l'essere a tutte queste cose. Chè ov'esse fossero veramente non si muterebbero, ma ciascuna sarebbe tal quale appare; nulla potendo vincerla contro l'ente vero. Intanto nel mutamento ciò che è perisce, e si genera ciò che non è. Onde se si desse pluralità d'enti, converrebbe che ciascuno fosse tale quale si è l'Uno. — A ragione, fondandosi su questo frammento specialmente, vantava il Chiappelli l'originalità dell'Eleate di Samo, e di lui e della critica dei sensi quali fonti di conoscenza scriveva: «questa critica... che è il terreno comune di Parmenide e di Eraclito, e alla quale fanno poi unanime eco Empedocle, Anassagora e Democrito, mette dunque capo in Melisso, che si può dire il più rigido razionalista e il più acuto oppugnatore della conoscenza sensibile, in quanto non si è fermato a qualificarla oscura ed insufficiente, ma ha additato l'intima contraddizione che la costituisce» ⁽²⁾.

(1) Per vero su questo luogo (composto da due passi di Simplicio) pendono controversie, e anzi i più recenti sforzi della critica per ciò che riguarda Melisso s'aggirano sopra di esso. L'Apelt (N. Jahrb. f. class. Philol. 1886) ne sospettò l'autenticità. Il Baumker (*Das Problem. der Mat. in der griech. Philos.* p. 59) vuole che vi si parli d'altro soggetto che dell'ente. Il Chiappelli sostiene la validità della prima parte almeno. La questione è difficile, e forse insolubile: le soluzioni fin qui tentate, ricadono più o meno in un circolo vizioso. A me pare tuttavia che la spiegazione più accettabile sia quella che fa l'ente non corporeo (non avente parti, né limiti, né figura) ma pur materiale; ciò consigliando il tempo e il luogo in cui viveva Melisso, e il bisogno d'un anello intermedio tra l'ente uno e la realtà riposta nelle Idee. Come dunque, si chiederà, vi schermite della sentenza aristotelica (Metaf. I, 5) secondo la quale Parmenide considerò *l'uno xaià Xóyov*, mentre Melisso lo considerò $\chi\alpha\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma$? Senza rifiutare la testimonianza di Aristotele e senza farle violenza, io credo si possa intendere il luogo così: Parm. badò solamente all'uno in quanto pensabile (senza poi affermare o negare la corporeità), mentre Melisso ricercò anche la sostanza del suo ente (che affermò materiale, ma non corporea).

(2) A. Chiappelli, nella Memoria citata, pag. 14.

Or che abbiamo proposta press a poco tutta la materia, ritorniamovi un istante sopra, per considerare ciò che s'è aggiunto alle tesi già correnti nella scuola eleatica. Ci si affaccia subito la questione dell'infinitudine, difficilmente conciliabile colla incorporeità sostenuta altrove per lo stesso ente. Già l'estensione limitata, che dell'ente predicò Parmenide, mal si accordava colla indivisibilità. Ma se Melisso negò la limitatezza per difendersi espressamente contro la corporeità dell'ente, come apparirebbe dal frammento decimosesto, egli in verità ci ha messi in un nuovo imbarazzo. Aristotele pone ⁽¹⁾ Melisso fra coloro che ammettono solo la sostanza del sensibile. Lo Zeller pensa che la fisica jonica, malgrado la lotta contro di essa, abbia influito su Melisso forzandogli per così dire l'espressione, e occasionando una tesi poco a proposito colla dottrina eleatica dell'unità ⁽²⁾; ond'ebbe a giudicare che cercando Melisso dei punti di partenza comuni cogli avversari, compromise la purità dell'essere. Sieno pure errati il giudizio sui motivi e l'apprezzamento che lo storico fa di quella tesi; a noi importa avvertire intanto che anche per lo Zeller l'ente del Samio è materiale. Ma la critica di lui e quella di Aristotele stima ugualmente di cogliere in difetto, e quindi intende a eliminarle, il Tannery; alle cui considerazioni opponendo quelle che fa il Chiappelli nelle ultime pagine della sua Memoria, diremo brevemente che il passaggio dall'unità all'immaterialità per il frammento 16 è probabile si debba a una interpretazione di Simplicio, mentre tutto il resto fa credere che l'ente di Melisso sia esteso ⁽³⁾. Per conciliare poi l'incorporeità coll'estensione palesemente affermata altrove ⁽⁴⁾, basta richiamare alla mente come la materia sia un concetto più astratto e posteriore di quello di corpo. Se Aristotele ha distinto *υλη* e *σωμα*, nulla vieta che il più recente degli Eleati abbia tentato di fissare la medesima distinzione, sicché mentre il corpo avea parti e limiti ed eterogeneità, la materia fosse continua, illimitata, uniforme. Del resto il difetto di precisione poteva poi far sfumare da quel concetto qualche nota, lasciando luogo al pensiero di un essere immateriale e infinito. Cosicché ci paia rigorosa ed eccessiva la critica dei moderni, che coll'illimitatezza dicono assurdo ammettere l'incorporeità; rigorosa ed eccessiva, dacché nel monoteismo di molti popoli civili e di molti filosofi fu pur pensata l'immaterialità del dio insieme colla sua infinita potenza ed onnipresenza.

Noi vediamo intanto la dottrina di Melisso discostarsi alcun che da quella di Parmenide e di Zenone, pure avendo preso le mosse dallo stesso punto. Dobbiamo fargli un merito dell'essersi sollevato a quel concetto di materia, se anche non paia

(1) Ne *Del Coelo* III, 1.

(2) Zeller, *Die Phil. d. Gr.*, I, 553 e 556.

(3) Nel testo ci riferiamo al bel libro del Tannery più volte citato sulla scienza greca. Ma egli ha già dichiarato in una più recente nota di recedere almeno in parte dalle sue prime affermazioni intorno all'idealismo di Melisso, quantunque poi reputi alquanto sottili le argomentazioni del Chiappelli. Vedi *Revue philosophique*, février 1891, in *Analyses*.

(4) Il fram. 8 dà certamente all'ente la grandezza; e il passo è convalidato dalla forma ionica *μηγαθος*. Aggiungasi che da Platone all'Afrodizio la tradizione dà l'ente di Melisso come materiale ed esteso.

del tutto valido ed esatto. Per esso si procede ancora di un passo verso l'idealismo; il monismo fisico degli anteriori Eleati si assottiglia vieppiù. Il nuovo seguace nega che l'Essere sia corporeo e multiforme, e sostiene chiaramente che i fenomeni tutti sono un'illusione dei sensi, e che il reale che la ragione conosce è scevro da ogni mutamento, né può confondersi con alcuna delle parvenze nel regno del divenire.

Ed ora, per dire alcun che delle relazioni coi filosofi prossimi per tempo, osserviamo anzitutto come nelle argomentazioni di Melisso le idee del vuoto, della divisione dei corpi, del loro contatto, abbiano ben altra portata che nei discorsi di Parmenide e di Zenone, e come taluna sia interamente nuova. Sembra ch'egli abbia mirato agli Atomisti, e se non a Democrito, che forse formulò più tardi i suoi pensieri, assai probabilmente a Leucippo, che di quella scuola fu iniziatore. La dipendenza inversa dell'atomismo da Melisso pare molto men verisimile. Quanto alla riprovazione della dottrina che ammette condensamenti e rarefazioni, è ovvio pensare ad Anassimene; e quanto alla condanna di quell'altra opinione, che ricorre per la nascita e la distruzione delle cose a mescolanze e a separazioni, si può pensare a Empedocle e ad Anassagora, press'a poco contemporanei di Melisso, ma con più certezza a dottrine fisiche anteriori apparse in Italia con Alcmeone e con Parmenide stesso, e a dottrine fisiche apparse nella Jonia in scritti autoippocratici o pseudoippocratici ⁽¹⁾ Nè si potrebbe ragionevolmente supporre che senza effetto su lui fosse rimasta la filosofia di Eraclito, anche se i suoi frammenti non ne serbassero manifesto indizio. Dopo la rovina di Mileto, nelle colonie greche dell'Asia si diffondeva con fortuna la scuola di Eraclito, che si compiaceva di rilevare l'incostanza della cosa, che il vero poneva anzi nel divenire. È di qui che l'idealismo doveva ricevere il principale impulso a formularsi. L'eraclitismo ha fatto modificare le tesi parmenidee nell'espressione nuova che lor diede Melisso. Mentre Parmenide avea detto semplicemente che ciò che non esiste non poteva venire all'esistenza, la nuova negazione esclude che una cosa possa mutare di qualità; e ciò viene in risposta alla proposizione eraclitea: che ogni cosa è nel suo contrario, e che dal contrasto viene la realtà e la vita. Onde parmi che a ragione scriva il Chiappelli, la dottrina di Melisso segnar l'ultima e più decisa reazione eleatica nello stesso centro dell'Eraclitismo, la Jonia: il contatto del pensiero eracliteo nel sistema di Melisso non solo risultare dal paragone delle tesi di lui con quelle di Parmenide, ma esserci anche indicato da una tradizione non interamente spregevole ⁽²⁾.

Abbiamo detto poc'anzi, che sembrò essersi Melisso opposto colla sua confutazione del vuoto alla filosofia dell'atomismo nascente. Ma qui contro le opinioni finora invalse nella critica han proposto delle nuove idee il Tannery e il

(1) Della dottrina della mescolanza osserva a ragione il Tannery (nell'op. cit. pag. 268) a questo punto, che poteva dedursi anche dalla Fisica di Anassimandro e conciliarsi perfettamente con le idee di Eraclito, come nel trattato pseudoippocratico *De diaeta*.

(2) *Sui frammm. e sulle dottr. di Melisso di Samo*, pag. 5-6.

Chiappelli, dal mutuo cimento delle quali ci paiono risultare queste conclusioni: La negazione del concetto del vuoto dato da Melisso non varrebbe contro Democrito, ma vale ed è diretta contro altre dottrine e contro Leucippo, mentre per questo come per l'Eleate di Samo il vuoto non è ancora un concetto positivo, ma solo pensato come l'opposto del pieno, che può essere anche un men pieno ⁽¹⁾. Il *De Melisso* ci dice che Anassagora avea già negato il vuoto, affermando ch'esso non era necessario per l'esistenza del moto; e per certe indicazioni di Aristotele (*Fisica* IV, 6) sembra che Anassagora combattesse l'opinione comune o una tesi pitagorica, non altro; né altro forse ebbe di mira Melisso, specialmente se consideri i suoi frammenti 5° e 14°. Importa riconoscere che il concetto di vuoto assoluto non si potè formare se non lentamente. Secondo il luogo citato di Aristotele altri fisici, che non sono i Pitagorici, avrebbero prima di Leucippo e Democrito ammesso il vuoto; onde è da credere che i primi Jonici usassero della voce *vuoto*, conformandosi all'opinione volgare (che non s'occupa del vuoto assoluto) nella spiegazione de' movimenti, senza che perciò ne rimanesse scosso il loro monismo. La questione cominciò a precisarsi col dualismo pitagorico del pieno e del vuoto, sebbene anche qui il vuoto fosse concepito come materiale ⁽²⁾. Quando vennero gli Eleati a stabilire rigorosamente il monismo, dando a questo un carattere astratto e senza occuparsi di spiegare i fenomeni della natura, si dovè principiare ad agitar la questione, come mai, se tutto era pieno, il tutto potesse muoversi. Anassagora e Melisso trovano del pari la questione già posta, e la risolvono in contrario senso; il primo rimanendo sul terreno dell'empirismo, non ci trova difficoltà; l'altro trattandola astrattamente, la dichiara insolubile. «Gli Eleati e Melisso sono arrivati a determinare negativamente il concetto del vuoto assoluto, per ciò stesso che han voluto determinare positivamente la nozione dell'essere. Il compito degli Atomisti fu di riprendere quel concetto, d'at'ermarne l'intelligibilità e di farlo servire alla spiegazione dei fenomeni della natura. Il trionfo loro fu necessariamente la rovina dell'eleatismo, le cui conseguenze riuscivano alla negazione stessa dei problemi della scienza. Al contrario, il modo onde gli Eleati, da Parmenide a Melisso, trattano la questione del non-essere, indica ch'essi non hanno da combattere alcuna teoria precisa che sostenga l'esistenza del vuoto assoluto e che ne tragga delle serie conseguenze» ⁽³⁾.

Tranne in questo argomento della spazialità, Melisso non si allontana dagli Eleati. Ma se egli conviene con essi nel rifiutare validità alle attestazioni dei sensi, i quali danno sempre molteplicità e mutamenti; non trascura del tutto di ricercare le funzioni conoscitive, come essi, cui pure la singolarità delle loro proposizioni avrebbe dovuto condurre a quest'esame, per sostenerle con più valore e consapevolezza. Egli si fece a provare, abbiamo veduto, la contraddizione

(1) Chiappelli, ivi pag. 29 e 34.

(2) Cf. Teichmueller, *Studia z. Gesch. d. Begr.* pag. 553-560: der Begriff des Leeren und seine Geburtsgeschichte.

(3) Tannery, op. cit. a pag. 269-270.

intrinseca della conoscenza sensibile, e con ciò dette un non piccolo rincalzo al razionalismo della scuola. Nel quale ufficio si suol giudicare, che se egli addimostrò del valore, non giunse tuttavia all'acutezza di Zenone. Il confronto a scapito di Melisso si può dire abituale da Aristotele in poi ⁽¹⁾; quantunque in onta alla sentenza si ammiri il vigore raziocinativo de' suoi discorsi. Respingendo col Pabst i frammenti 1-5, la logica del Samio ci diventa meno serrata e più debole; ma egli rimane ugualmente un pensatore tutt'altro che spregevole. La ragione del poco benevolo giudizio lungamente ripetuto è nell'autorità dello Stagirita da un lato, dall'altro nel linguaggio dal Samio adottato, il quale ha potuto dissimulare l'originalità sua e far credere che in certe frasi si rannicchiasse qualche concessione alla fisica comune, quando in verità dalla dottrina fisica nuova s'era proceduto sempre più verso l'idealismo. Quanto alla critica di Aristotele, è facile rinvenirne il motivo nell'essere l'aggiunta dell'infinitudine, recata all'ente parmenideo, in contrasto colle idee del critico, nelle quali all'assoluto e al perfetto spettava eziandio il limite, e il mondo è appunto eterno, ma spazialmente finito. In generale Aristotele, nella critica degli Eleati, armeggia contro *l'essere uno*, alterandone lo schietto concetto, forse vinto dalle proprie idee sistematiche; o forse dalle esagerazioni e dagli assurdi, in cui altri procedendo dagli Eleati era urtato: confondendo il principio vero e indiscutibile colle forme svisate ⁽²⁾.

Gli attributi che Melisso afferma del suo Ente e le relative dimostrazioni formano tutto, si può dire, il materiale logico della posteriore filosofia religiosa; a tale che la conoscenza razionale del Dio non oltrepassa le affermazioni di Melisso nel monoteismo dei pensatori più tardi. Ma intendeva Melisso di trattare l'ente come divinità? Diogene Laerzio, in un luogo che abbiamo anche più sopra ricordato ⁽³⁾, dice che il nostro filosofo evitò ogni espressione sui numi, perchè di loro non si può nulla sapere. Se la notizia non pare molto autorevole, soprattutto perchè nei frammenti 11 e 13 si nega all'ente ogni alterazione, ogni dolore, ogni patimento ⁽⁴⁾, si avverta che Melisso non vuole altro con ciò che confermare l'uniformità e la stabilità dell'ente, opponendosi forse colle frasi «non soffre dolore né pena» a Senofane, che avea attribuito al suo Uno senso e coscienza. Or quanto più paia probabile questa opposizione, tanto sarà men sostenibile che Melisso abbia divinizzato il suo essere.

Per più rispetti abbiamo così veduto che le opinioni correnti intorno al valore di Melisso vanno corrette. Anche nell'ultima edizione della sua classica storia lo Zeller, mettendo di fronte Zenone a Melisso, scriveva che il compito d'ambidue

(1) S'ebbero delle recenti rivendicazioni, dal Kern e dal Natorp prima che dal Tannery, e poi da H'Apelt, dal Pabst e dal Chiappelli. Anche il nostro Fiorentino, nel suo saggio, spregia seguendo Aristotele la filosofia di Melisso. In coerenza coll'interpretazione idealistica data di Parmenide e di Zenone, il Fiorentino disapprova Melisso, perchè intrude nell'unità il molteplice, facendo esistenti lo spazio e il tempo.

(2) Cf. Natorp, *Aristot. und die Eleaten in Philos. Monatsh.*, B. XXVI, Heft. 1-4.

(3) Diog. IX, 24.

(4) Kern, *Zur Würdigung des Melissos von Samos* p. 16, 28; cf. Tannery, op. cit. pag. 267.

stava nel ribattere le vedute diverse da quelle del maestro, e che nell'adempiere quest'assunto comune differivano poi in ciò, che il primo rimase più fedele al maestro e per esso combattè strenuamente i concetti volgari, laddove l'altro si mostrò men forte in dialettica e si scostò non indifferentemente da Parmenide per accondiscendere in qualche cosa al senso comune ⁽¹⁾. Ora che Melisso si discosti in qualche punto dal maestro e aggiunga qualche cosa alle tesi di lui, s'è a più riprese affermato anche in queste pagine. Ma non è vero ch'egli se ne allontani per indulgere alle idee comuni; dalle quali egli dissente anzi molto più del suo maestro; tanto più, quanto dall'opinione volgare è alieno l'idealismo di qualunque modo, anche in epoche di più avanzata cultura. Dire poi Melisso men forte di Zenone in dialettica equivale a giudicare erronee in qualche parte le sue argomentazioni, che abbiamo veduto invece potersi sostenere contro gli antichi censori e contro chi li ripete. A Zenone rimanga pure il merito dell'antiorità, che non è poco, quanto all'esercizio dell'arte dialettica; ma per assicurare a lui questo vantaggio d'iniziatore, non è punto necessario di pensar d'ammeno di lui chi lo seguì dappresso in quell'arte. Melisso è un valente dialettico, com'è "un ardito e forte pensatore. Al contrario di meritarsi l'accusa di Aristotele, che dice aver egli guastato *l'essere* eleatico, è anzi Melisso quegli in cui l'idealismo s'avvia più risolutamente. Egli si solleva tanto al di sopra degli Eleati, da cui pure dipende, che nell'astrazione nuova a cui porta i loro concetti, si potrebbe ricomprendere anche la dottrina eraclitea, che a quella di Parmenide sta come perfetta antitesi. L'unitutto non corporeo di Melisso può stare a compimento della dottrina eraclitea in questo senso, che anche nell'eterno divenire la totalità di un istante equivale alla totalità dell'istante successivo, e l'essere dunque non muta sostanzialmente; tanto è vero che una comprensione maggiore si rende possibile dacché l'ente è pensato in forma più astratta. Infatti, tra il poco che il Nostro disse intorno alla natura, rimane questa sentenza: «nulla vi è di stabile, ma tutto è corruttibile » ⁽²⁾; il che l'accosta bene ad Eraclito. Infine egli ammette con questo, che il perpetuo mutar delle cose ne annulla la varietà. Solamente egli non vuole giungere all'unità dell'essere per altra via che per il postulato eleatico della conoscenza, cioè per l'immutabilità dell'essere.

Il concetto scientifico del mondo ai giorni nostri serba qualche tratto della dottrina di Melisso. Il mondo è anche per noi un'illusione, cui l'analisi riduce a un insieme di movimenti, i quali però si compiono secondo la legge di equivalenza. «Non è men chiaro, scrive a questo proposito il Tannery ⁽³⁾, che sotto il velo che lo nasconde ancora e che non sarà giammai tolto, noi miriamo all'*essere* nel senso antico... La scienza riconosce la persistenza della massa, della quantità del movimento, della somma dei momenti per le quantità di moto, e postula infine

(1) Così giudica espressamente lo Zeller in principio del capo intitolato da Zenone (pag. 534535 della 4^a ediz. dell'opera citata); ma in vari altri luoghi e nel discorso dedicato a Melisso ripete questo giudizio.

(2) *Doxogr.* 590, 12.

(3) Op. cit, pag. 265.

quella della forza viva. Queste diverse determinazioni sono essenzialmente astratte; la loro diversità e la loro indipendenza non maschera affatto l'unità del mondo fenomenico, perchè si può senza dubbio concepirlo come dominato da una legge perfetta, di cui non abbiamo finora conosciuti se non dei tratti particolari». Ma la scienza odierna, pur tendendo all'unica legge, cerca intanto nei singoli gruppi di fatti l'unica legge più prossima, non negando questa sol perchè non se ne vedano subito i nessi colla suprema; né d'altra parte dichiara impossibile quel residuo, che a lei si chiude e sembra irrazionale; onde per essa furono e sono aperte le vie del progresso. L'unità rigida e infeconda dell'*ente* pensato da Melisso, spegneva invece ogni amor di ricerca, e negava anzi la fisica, da cui era nata. Melisso rimase perciò senza continuatori e seguaci. Il corintio Xeniate, che sembra venuto da questa scuola, appartiene, come Gorgia, alla Sofistica. Ma se i fisici posteriori passano oltre senza accorgersi di Melisso, le sue tesi non contribuirono meno alla fondazione dei sistemi idealistici, i quali si svolsero poi sotto altra forma bensì, ma in alcuni tratti principali mantennero l'impronta dell'opera di lui.

Caratteri e valore della filosofia eleatica

Dopo Melisso era impossibile un progresso nello schietto indirizzo della scuola. Conveniva dischiudere la porta al fenomeno o, respingendolo dal reale, spiegare come se ne produca l'illusione. Ma chi rimaneva fedele alle tesi della scuola, non poteva muoversi più dal campo di sua volontaria prigionia; e perciò se l'eleatismo ha dopo Melisso qualche seguace, l'opera ne va perduta nella Sofistica. Alle relazioni tra questa e l'eleatismo alludeva già Platone in principio del suo *Sofista*; ed è da tutti riconosciuto che alle negazioni e agli artifici sofistici Zenone aperse la via. Sicché la vita della scuola fu breve, sebbene ne sieno alcuni effetti sopravvissuti; e compì in quattro uomini il suo ciclo, armandosi poi tutto a un tratto. Senofane è il precursore, che inizia il nuovo studio senza troppa coerenza e consapevolezza della meta; ora ha egli troppa fiducia nelle facoltà conoscitive dell'uomo, or dubita troppo, ed ha nell'indole sua di poeta un ostacolo a tranquillamente filosofare. Più calmo pensatore e più rigoroso è Parmenide, il vero rappresentante della scuola, che sale al concetto di ente, e ciò che ne afferma deriva colla riflessione, non per credenze o ispirazioni religiose. Parmenide oltrepassa la fisica, pur essendo mosso di qui; ma anche oltrepassandola rimane realista. Realista è anche Zenone, che combatte per le tesi del maestro contro le formule erronee di altre scuole. All'idealismo s'appressa più di tutti Melisso. Questi degli Eleati ripete fedelmente le proposizioni; ma l'ente nel suo pensiero s'è assottigliato ed è divenuto incorporeo; l'ente non è che la persistenza, l'identità, quasi l'intelligibilità pura. È naturale che questa dottrina si sia formulata per gradi. È una successione appunto di gradi da Senofane a Melisso. L'ente, substrato comune dapprima di tutte le cose sensibili, è così concepito da ultimo che

permetterà, sol che si proceda ancora d'un passo, d'esser contrapposto alla materia, come forza, come spirito, come pura attività. L'idealismo prodotto tutto d'un pezzo sarebbe cosa inesplicabile: sarebbe inesplicabile a pari condizione qualunque dottrina filosofica; e tanto più dunque l'idealismo, che è una concezione tutt'altro che facile per menti che non vi sieno rese in qualche modo atte da una cultura raffinata. Chi ciò consideri, facilmente riconoscerà eziandio che la parte di Parmenide in questo passaggio dalla fisica alla metafisica fu da molti storici esagerata a scapito di Melisso; per il quale invece doveano ormai esser meno faticose certe astrazioni, e meno imprecise certe idee, dacché egli vi era preparato dal lavoro degli antecessori nella medesima direzione. Così mentre Senofane è incerto se l'universo sia limitato o illimitato, e Parmenide lo vuole limitato, perchè non sa vedere la perfezione se non nel *περας*. Melisso all'incontro lo dice illimitato, perchè se altro essere lo limitasse, non sarebbe più il tutto e il perfetto. L'idea dell'essere riesce così in lui a spogliarsi della corporeità. Gli sforzi degli antecessori dimostrano ch'essi pure aveano intraveduto come nuocesse alla purezza dell'ente il pensarlo esteso, ma non erano giunti a cogliere chiaramente la difficoltà.

Gli sforzi compiuti dagli Eleati per fissare il pensiero esclusivamente sull'essenziale delle cose, colla produzione di nuovi concetti o colla determinazione ulteriore dei già esistenti agevolarono i progressi della filosofia, dando alla riflessione di muoversi più liberamente. Si designò innanzi tutto alla scienza il suo oggetto: non è possibile cognizione, senza qualche stabilità; fosse poi della cosa, o della forza, o della legge. La stabilità esclude il capriccio, sia il caso o siano i numi; ed ecco un passo ben sicuro nella naturalizzazione dei fatti ⁽¹⁾. Già l'ilozoismo, si dirà, con cui s'inaugurava la greca filosofia, mirava a una spiegazione naturale e lasciava da parte le volontà mitiche. Ma non è da trascurare che nella stabilità affermata dagli Eleati l'esclusione dell'arbitrario, dell'irregolare, è più conscia e riflessa. La stabilità è riconosciuta esplicitamente come necessaria. Il nome di *Αναγκη*, di cui usa Parmenide per la forza reggente nel mondo, ci attesta ch'egli indovinò la naturalità e la costanza e la necessità anche per le serie dei mutamenti; che se non l'affermò così vigorosamente e chiaramente come la persistenza dell'Uno, ciò provenne dal non aver egli afferrato il problema della relazione tra l'Uno e il Molteplice. I problemi filosofici in generale si formulano lentamente; ma quello era press'a poco già posto col solo fatto del distinguersi il pensiero e la sensazione. Parmenide non sa come dall'essere si passi ai fenomeni, dall'uno ai molti, ma quello vede necessario col pensiero, e questi ci sono. Ei li lascia disgiunti, e limita la scienza al primo. Il problema, dico, è già posto. Converterà pure o negare il sensibile, o spiegarlo in qualche guisa. E, negandolo, tutto il sapere si chiude nell'essere uno; spiegandolo, quel sapere si allarga, nella scienza rientrano anche i fenomeni. Se la posizione di Parmenide era in certo modo equivoca, i

(1) Cf. a questo proposito le osservazioni che sulla storia della filosofia greca fa il prof. Ardigò nelle prime note a *La Psicologia come scienza positiva* nel voi. 1° delle sue *Opere filosofiche*.

successori doveano senz'altro risolversi per l'una o per l'altra via. L'una fu battuta dai posteriori Eleati, l'altra dai così detti Nuovi Fisici.

La scuola eleatica, riguardata nel suo insieme, non si può staccare dalle altre contemporanee, né attribuirle una vera ideologia. Già nell'avviso di Aristotele, il suo essere non è se non la sostanza delle cose sensibili. Quantunque arrivi alle più astratte determinazioni di esse, il suo intento principale, anzi unico, è quello di conoscere la natura. Nè si ha dagli Eleati la derivazione della fisica e della metafisica da una dottrina della conoscenza, né le leggi e le differenze delle cose ricondotte a leggi ideali; né quindi la loro filosofia si può dire propriamente dialettica. Se in Parmenide come anche in Eraclito e, dopo, in Anassagora e Democrito si distingue la cognizione razionale dell'apprensione del senso; questa distinzione è una conseguenza della loro metafisica anziché un fondamento. Bene osserva a questo proposito lo Zeller, appartenere a Socrate il principio che l'esame dell'idea deve precedere ogni conoscenza dell'oggetto; onde a ragione Aristotele dà Socrate come il primo che abbia trattato la filosofia delle idee, e quando ne cerca i deboli germi nei filosofi anteriori, piuttosto che agli Eleati guarda a Democrito o ai Pitagorici. Per quanto adunque nei risultati si diversifichino i filosofi di Elea dagli altri fisici, dobbiamo riconoscere ch'ei non fanno eccezione al dogmatismo della cosmologia presocratica, dominando le loro dottrine l'idea dell'essere anziché quella del sapere. Dogmatico è senz'altro anche l'ultimo di essi, che più si allontana colle sue conclusioni dall'ilozoismo primitivo. Questo carattere di originalità rispetto alla fisica prevalente, avrebbe dovuto, se si fosse badato all'idealismo, a cui gli Eleati senza volerlo preparavano, far porre Melisso al disopra degli altri. Al contrario, presso gli antichi, e presso i più dei moderni ossequiosi a quelli, Melisso è tenuto in minor conto che Parmenide. Nè io credo che la cosa si possa altrimenti spiegare se non col supporre, che gli antichi abbiano badato più al punto di partenza che alla direzione della scuola. E in tal caso Parmenide, che s'era occupato anche del molteplice, come se ne occuparono, oltre che dell'Uno, Platone e Aristotele, si mostrava più degli altri Eleati d'accordo colla Fisica anteriore e colla Metafisica delle grandi scuole che comparvero più tardi.

Non proposero gli Eleati una ricerca ideologica alla cosmologica. Nondimeno, se non manca del tutto nella filosofia presocratica un tentativo di gnoseologia, lo si deve appunto agli Eleati. Altri dirà agli Eleati e ai Pitagorici, ma ove si pensi quanta incertezza penda sulle notizie relative a' più antichi seguaci di Pitagora, e come in questa scuola abbiano dovuto decidere una nuova corrente d'idee le novità di Parmenide, pitagorico o quasi pitagorico anch'esso, e la vicinanza di Elea, si può asserire che torna agli Eleati il merito, che già prima di Socrate una dottrina della conoscenza s'intraveda, per quanto rudimentale. L'apparire di questa dipende appunto dal carattere metafisico che la filosofia va colla scuola eleatica acquistando. Nell'uscire dal semplice e primitivo ilozoismo in cerca d'un principio formale, la filosofia, o che preferisse l'uno o il molteplice, la stabilità o il mutamento, si metteva in contrasto coll'esperienza cornine; per liberarsi dal quale

contrasto, mentre avrebbe dovuto ricercare criticamente la conoscenza, s'accontentò a sollevare il valore del pensiero di fronte al testimonio dei sensi. Ciò era spedito più agevole che l'istituire una ricerca critica; e a ciò ricorsero le varie scuole. L'eleatica, per poter sostenere l'unità dell'essere, oppugnò la veridicità dei sensi, affermando che il reale è appreso solamente dal pensiero; dottrina che piacque anche ad Eraclito. Ma in questa opposizione delle due facoltà conoscitive c'è intanto il germe d'una teoria gnoseologica.

E d'aver gettato quel germe si può dire che il merito spetti principalmente a Parmenide. Senza dubbio anche prima di lui l'insegnamento della matematica, in seno alla scuola pitagorica, dovè far balzare agli occhi la differenza tra la consistenza delle dimostrazioni rigorose nelle scienze astratte e l'instabilità delle congetture relative ai fatti concreti e particolari. Or appunto Parmenide vuol distinguere ciò che dell'universo si può stabilire inconcussamente col soccorso della logica sola, da tutto il resto dove non si può conseguire che un maggiore o minor grado di probabilità. Questo opinabile non andrà trascurato, anzi importerà molto per il sentimento e per la vita pratica dell'uomo; ma per quanto sia utile e bella una ipotesi, la si dee sempre distinguere dalla scienza vera. In ciò i moderni non possono dissentire dal grande Eleate. La distinzione è giusta e rigorosa, sebbene poi sia arbitrario il principio da cui egli muove per le sue dimostrazioni. Le stesse avvertenze si possono fare press'a poco per Melisso, il quale pure distingue ciò che si può affermare intorno alla realtà col solo ragionamento, dalle testimonianze de' sensi e dalle opinioni su di esse fondate.

Il concetto di materia a cui arriva Melisso, contrapposto a quello di corpo, ci mostra che il fondo della dottrina degli Eleati è una forma di realismo geometrico, analogo a quello espresso nel Timeo platonico, e alla dottrina della materia nel cartesianismo ⁽¹⁾. E nasce dal metodo idealistico e dialettico che essi seguono. Perchè se la dottrina

eleatica è realistica quanto al contenuto, ben si può dire idealistica quanto al procedimento dialettico. Questo giudizio, a cui conducono i più severi ed accurati studi moderni, ci spiega come sia stato possibile in altri tempi che da un lato si vedesse nelle dottrine eleatiche il più risoluto idealismo, mentre da un altro le si tenevano per grossolanamente materialistiche. Quelle dottrine del resto stettero dalla loro nascita in poi a fondo di ogni panteismo. E gli attributi dalla scuola affermati per *X Ente* furono ripetuti le innumerevoli volte per l'idea di Dio.

Manifestamente il pensiero nella dottrina eleatica viene acquistando un ascendente mirabile, e preparando, come più volte abbiamo accennato, la filosofia dello spirito e delle idee; ma non perciò è da credere che s'abbia una qualunque forma di subbiattivismo, o che della dottrina della conoscenza ci appaia più che un debole accenno. I Sofisti, il cui indirizzo par così micidiale alla scienza, si trovano rispetto al pensiero degli Eleati già in qualche vantaggio, non essendo il sensismo sofistico il percepire sensibile senz'altro, ma piuttosto la riflessione sul

(1) Chiappelli, op. cit. 38-39.

percepire e sulla opinione. Mentre adunque il pensiero di Parmenide e di Melisso è, esclusivamente o quasi, una riflessione sull'essere in generale, il subbiettivismo di Protagora, che è essenzialmente riflessione sul senso e sull'opinione, appare più affine e più prossimo alla riflessione sul pensiero stesso, opera principale di Socrate, di Platone e di Aristotele, rispetto ai quali è appunto Protagora un più diretto precursore.

È tuttavia da ricordare che i Sofisti profittarono dell'opera eleatica, e che a farli sorgere contribuì la sorte stessa di quella scuola. Nella quale poi la dialettica come arte di disputa deve aver fatto dei progressi oltre quello che appare dalle dimostrazioni di Zenone e di Melisso. I seguaci loro, cioè, se non accrebbero il numero delle tesi, certamente cogli esercizi logici aguzzarono le armi della ragione. Nel *Sofista* platonico lo straniero di Elea fa la parte principale, e a Socrate non tocca se non quella di spettatore. Ragiona sottilmente su l'essere e il non-essere, correggendo la dottrina di Senofane e di Parmenide, del secondo principalmente.

Nè del resto dobbiamo mettere in conto dei filosofi di Elea solo il fatto, che attraverso alla Sofistica esercitarono tanta efficacia sulla filosofia posteriore idealistica. Le discussioni di Elea tornarono vantaggiose anche alla scienza positiva, alla quale i concetti matematici uscirono considerevolmente rischiarati dalle polemiche di Zenone. Non conviene rimettersi troppo facilmente ai giudizi che fanno un predicatore di paradossi Zenone, e Melisso uno scolare pedante che si vota a un monismo troppo rigido e ristretto; queste condanne furono pronunciate quando non si poteva apprezzare debitamente in mezzo a quali condizioni di cultura quei filosofi avessero meditato e scritto, né si sapeva allora che quasi sino alla fine essi polemizzarono contro la cosmogonia pitagorica e contro l'eraclitea. Ma rimanendo pure nel campo della filosofia, non è soltanto sulla fisica e sulla metafisica di Platone e di Aristotele che si fe' sentire l'efficacia di Parmenide e de' suoi seguaci, bensì anche sulla filosofia della natura di poco anteriore o contemporanea a Socrate. Eraclito pende dai Jonici ma anche da Senofane. E più certamente da Parmenide pendono Empedocle, gli Atomisti, Anassagora, che tutti sostengono l'immutabilità qualitativa dell'essere, ma ammettendo insieme la molteplicità, e mirando a una spiegazione meccanica dell'universo. È ormai un principio acquistato per sempre, e che varrà come dogma nella filosofia della natura, quello del persistere della sostanza. Per esso è già accennato il contrasto tra fenomeno e noumeno, e posto il problema della loro conciliazione. Alla soluzione del quale non è riuscito per fermo Aristotele nel combattere l'eleatismo. Anzi, poiché quel problema fu da lui soltanto riposto e dissimulato, ha in un certo rispetto ragione il Natorp di dire, che al Kant sono più vicini gli Eleati che lo Stagirita.

Volendo vedere anche più dappresso l'azione esercitata dai pensatori eleatici sui filosofi e sulle scuole prossimi per tempo, consideriamo come Senofane sia il primo filosofico sostenitore di quel panteismo che sta a fondamento pur del sistema di Eraclito, e come la natura intellettuale della divinità, che è anche

l'universo, del Colofonie, prepari la dottrina eraclitea della Ragione dell'universo (1); onde poi Parmenide ed Eraclito affermano del pari (pur essendo partiti da opposti principi, quali sono l'immobilità e il continuo divenire) che la conoscenza razionale è ben superiore all'apprensione sensibile (2). L'originalità di Eraclito non toglie ch'egli abbia colto qualche frutto dell'opera di Senofane e di Pitagora; ciò è invece probabile, oltre che per le somiglianze accennate, per ragioni di tempo; del resto egli avrebbe alla sua volta influito sugli Eleati posteriori. — Consideriamo poi, come l'Atomistica cerchi di sostenere la verità almeno relativa della esperienza, accogliendo dall'eleatismo le idee fondamentali dell'ente, dello spazio vuoto, dell'indistruttibilità e indivisibilità di ciò che è. Contro gli Eleati s'afferma la molteplicità degli esseri (atomi) e la realtà del non-ente (vuoto), elaborando intanto il concetto dello spazio puro. La semplicità e immutabilità dell'ente unico parmenideo è comunicata a tutti gli atomi; la variazione de' cui rapporti spiega i fenomeni sensibili. Intanto anche per gli Atomisti il senso s'inganna, se dà l'essere in mutazione, quando non si mutano che i rapporti. Consideriamo ancora, come per Anassagora il punto di partenza per tutto il sistema sia l'impossibilità che si generi o si distrugga checchessia, com'egli diffidi delle percezioni dei sensi, e contesti resistenza dello spazio vuoto.

Ma oltre i Fisici ed oltre i Sofisti si protrasse l'azione della scuola eleatica. Non diciamo ora dello stimolo che ebbe Socrate intanto, e assai potente, da essi a produrre la nuova filosofia dei concetti. Ma Euclide di Megara, de' cui insegnamenti si giovò alquanto lo stesso Platone, fu dapprima un seguace dell'eleatismo, e poi un ammiratore di Socrate, onde modificò quella dottrina in un senso etico, trattando l'ente come il bene, e dimostrandone l'unità e l'immutabilità con argomenti indiretti, alla guisa di Zenone. Nella scuola di Megara fu in fiore lo studio della dialettica, così che ad essa appartengono i famosi inventori di sofismi Ebulide e Diodoro Crono. Platone poi riguarda gli Eleati come precursori, e ben a ragione: il suo problema capitale è di conciliare l'unità e l'immutabilità dell'essere colla molteplicità e colla varietà del sensibile, il monismo degli Eleati colla fisica pitagorica. Il filosofo delle Idee mostra chiara coscienza del nuovo avviamento dato alla ricerca da questa scuola, che per trovare la sicurezza del giudizio lasciava il sensibile, fermandosi nell'oggetto del puro pensiero. E parimenti influirono gli Eleati sulla Schepsi: non senza ragione fa di loro grande stima Timone, l'acerbo critico di tutti i filosofi della *φισις*.

(1) Cf. Teichmueller, *Neue Studien sur Gesch. d. Begr.*, Heraklit.— Lo Zeller avverte pure, parlando di Eraclito, come le sue idee sopra il sole abbiano grande somiglianza con quelle sugli astri di Senofane.

(2) Abbiamo accennato, discorrendo di Parmenide in particolare, alla controversia sulla relazione tra Eraclito e Parmenide. E vi si è detto che Parmenide può bene aver seguito Eraclito in una tesi, e abbandonato, anzi combattuto, in un'altra. Certo è che Parmenide diffida del senso, perchè dà il molteplice, mentre Eraclito perchè dà la persistenza. — Ricordiamo qui in nota un confronto tra Eraclito e Zenone fatto dall'Hegel (*Gesch. d. Ph.* I, 300): Mentre Zenone combatte dialetticamente le opinioni sull'universo contrarie all'unità, questa dialettica si applica obbiettivamente da Eraclito nelle cose, in quanto l'originaria unità si rinnova continuamente dal vario, e costantemente si risolve nel molteplice.

Le coraggiose innovazioni degli Eleati, e il punto di vista che essi adottavano, portarono un turbamento nelle altre scuole, che lor fiorivano allato, ed ebbero in tutte qualche eco. Tra i Pitagorici ad esempio si cominciò a svestire le nozioni matematiche da ogni elemento materiale, e i numeri e le forme considerati nella loro purezza agevolarono la genesi della dottrina delle idee, alla quale furono poi più o meno consciamente ravvicinati. Insomma la filosofia eleatica segna un momento capitalissimo nella storia della speculazione, tanto che dopo di essa non ci sia sistema che non ne tenga conto, o per combatterla o per integrarla con altre vedute. Dove la sua efficacia è stata maggiore, tutti sanno che furono le scuole socratiche. E se Platone non si può intendere senza quest'antecedente storico, non piccolo è il vanto che tocca ad Elea. Tanto maggiore inquantochè, se Platone fa minor prezzo di Melisso che di Parmenide, se cioè i successori parvero già a lui essere andati troppo oltre così da privar di vita e di vista la scienza medesima, noi possiamo dire che ciò non avvenne su italico suolo. Abbia pure Melisso più che non sembri di affinità anche cogli idealisti che lo riprovano, il meglio delle sue idee era apparso e cresciuto in Italia. Qui le condizioni del luogo e delle stirpi indigene furono forse un freno all'ingegno alato dei Greci, che vi principiarono a filosofare; altrove corsero di più, e forse troppo. Certamente la natura della scienza e la necessità di qualche cosa di indefettibile furono affermate la prima volta in Italia, e qui nacque il primo accenno d'una gnoseologia: senza cadere nella negazione della natura, senza esaurire la mente negli armeggiamenti della sofistica e dell'eristica. Il monismo, per la filosofia greca, si affermò consciamente e vigorosamente in Elea; ma qui crebbe e fiorì nella sua spontaneità come monismo fisico semplicemente.

Indice generale

RELAZIONE.....	55
GLI ELEATI.....	57
Memoria del prof. SANTE FERRARI.....	57
<i>Elea – Fonti – Successione dei filosofi.....</i>	<i>57</i>
Senofane.....	63
1. La vita e le poesie.....	63
2. Il filosofo e il politeista – L’Uno.....	65
3. La Cosmologia.....	72
4. Pensieri sulla conoscenza – Senofane nella storia della filosofia.....	78
Parmenide.....	86
1. Vita e scritti.....	86
2. La dottrina ontologica.....	89
3. Il cosmo – La conoscenza.....	100
4. Posto e valore della dottrina parmenidea.....	107
APPENDICE.....	112
Zenone.....	118
1. L’uomo e le opere.....	118
1. Gli argomenti contro il molteplice e il moto.....	120
Melisso.....	133
1. Vita e scritti.....	133
2. Le dottrine.....	134
Caratteri e valore della filosofia eleatica.....	144