

MELISSO CRITICO DI PARMENIDE: UNA RIVALITÀ MIMETICA¹

MELISSUS AS A CRITIC OF PARMENIDES: A MIMETIC RIVALRY

PULPITO, M. (2018). Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica. *Archai*, n.º 22, Jan.-Apr., p. 17-40
DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_22_1

Riassunto: Una lunga tradizione storiografica ha impostato lo studio del pensiero di Melisso sulla base del confronto con Parmenide. Parrebbe infatti impossibile parlare del primo senza fare riferimento al secondo. Per questa ragione, raramente si è giunti a mettere in dubbio che Melisso possa essere ritenuto un Eleate *honoris causa*. Classicamente il confronto tra i due filosofi ha assunto la forma di una analisi delle differenze nella caratterizzazione dell'ente oggetto delle loro deduzioni. Negli ultimi tempi sono state proposte analisi più sofisticate che si sono concentrate su ulteriori elementi di differenza. Restano, comunque, altri punti di confronto, solitamente trascurati,

archai 

nº 22, Jan.-Apr. 2018

che inducono a ritenere che la filosofia di Melisso non sia stata né l'interpretazione distorta e banalizzante che egli avrebbe dato del pensiero di Parmenide, né un tentativo di correzione dell'eleatismo. Sulla base dei dati qui presentati è lecito riconoscere in Melisso un pensatore in polemica con Parmenide, seppure nella condivisione di alcuni presupposti. L'operazione di Melisso appare, infatti, come un tentativo di sostituire all'insegnamento di Parmenide un sapere nuovo e autosufficiente, che ne assume in parte gli stessi tratti formali (al punto quasi da confondersi con esso) ma possedendo al fondo una valenza teorica e avanzando una visione della realtà del tutto diverse. Un'operazione questa che, perlomeno per quanto attiene alla ricezione antica, può dirsi parzialmente riuscita.

Parole-chiave: Parmenide, Melisso, Doxa, Eleatismo, Monismo

Abstract: A long historical tradition has set the survey of Melissus' thought on the basis of the comparison with Parmenides. In fact, it seems impossible to talk about the first without reference to the second. Thus, it was rarely doubted that Melissus was an Eleatic, at least *honoris causa*. Classically, the comparison between the two philosophers has taken the form of an analysis of differences between the characters of the objects of their deductions. Recently, more sophisticated analyses focusing on further elements of difference have been proposed. Nonetheless, additional points for comparison still remain, usually neglected, which allow us to hold that Melissus' philosophy was neither the distorted and trivializing interpretation of Parmenides' poem, nor an attempt to improve the eleatism. Based on the data presented here, it is reasonable to recognize in Melissus a thinker in conflict with Parmenides, albeit sharing some assumptions. Melissus' procedure appears, in fact, as an attempt to replace the teaching of Parmenides with a new self-sufficient doctrine that partly takes on the same formal features (to the point of being almost confused with its model) but nonetheless possesses a different theoretical value and advances a quite different vision of reality. This strategy can be regarded as partially successful, at least with respect to its ancient reception.

Keywords: Parmenides, Melissus, Doxa, Eleatism, Monism

Melisso di Samo ha goduto di scarsa fortuna nella tradizionale storiografia filosofica. Due tratti in particolare ne hanno caratterizzato per lungo tempo gli studi. Il primo è dato dal carattere valutativo delle interpretazioni del suo pensiero, più accentuato che nel caso di altri autori del passato: chi si è occupato di Melisso ha avvertito molto spesso l'esigenza di integrare la ricostruzione storica con un giudizio teoretico, per di più segnato da una non consueta severità. La difficoltà di restituire alcuni passaggi dell'argomentazione esposta nel trattato di Melisso ha indotto molti studiosi, anche tra i più autorevoli, a reputarlo un pessimo ragionatore, capace di gravi errori logici. L'iniziatore di questa linea interpretativa è stato Aristotele (ad es. in *Soph. el.* 5, 167 b 13), il cui duro giudizio ricorre frequentemente nelle trattazioni del filosofo di Samo.

Il secondo tratto caratterizzante deriva dall'oggettiva consonanza delle tesi melissiane con quelle sostenute alcuni anni prima da Parmenide di Elea. La conformità tra le due dottrine ha indotto gli studiosi a considerare Melisso un filosofo "eleatico", e quindi di fatto un epigono di Parmenide. È raro, infatti, trovare studi su Melisso che non facciano sistematico riferimento a Parmenide, mentre non accade pressoché mai il contrario. Questo non solo perché Parmenide, precedendo cronologicamente Melisso, è visto come l'iniziatore di quella linea di pensiero, e quindi tra i due il filosofo più originale, ma anche per l'effettiva complessità della sua opera, anche sotto l'aspetto stilistico: Parmenide, com'è noto, scrive infatti in versi, a differenza di Melisso, la cui prosa asciutta sembra richiedere un minore sforzo esegetico e quindi concedere maggiore spazio ad un studio di tipo comparativo. La concomitanza di questi due fattori (il giudizio

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

negativo e l'associazione con Parmenide) ha determinato un impietoso *cliché*, quello del Samio come un banale imitatore, responsabile di una vera trivializzazione intellettuale. Il dato singolare è che ciò è avvenuto nonostante in Parmenide si rinvenga un ricorso niente affatto marginale alle risorse espressive e immaginative del mito, mentre in Melisso si assiste alla prima testimonianza di una prosa filosofica lineare, contraddistinta da un procedere di tipo quasi geometrico. Nemmeno nella stagione degli studi antichi incentrati sullo schema dell'evoluzione *vom mythos zum logos* questo dato ha salvaguardato la reputazione di Melisso dal giudizio severo che lo accompagna da Aristotele in poi: il suo predecessore, seppure ancora avvolto nelle spire del mito, appare sempre più profondo e in ultima analisi più avanti di lui².

Classicamente, quindi, lo studio di Melisso ha assunto la forma di una analisi dei punti di divergenza tra Parmenide e il suo epigono samio, cioè di quegli aspetti su cui quest'ultimo avrebbe preso le distanze dal suo maestro di Elea, e che quindi ne giustificano la trattazione. Più in particolare, tale confronto si è concentrato su un esame delle differenze niente affatto marginali nella caratterizzazione dell'ente oggetto delle loro deduzioni, la più clamorosa delle quali è quella riguardante i limiti dell'essere, affermati da Parmenide e negati da Melisso. L'alternativa tra l'essere finito parmenideo e quello infinito melissiano (sia sul piano dello spazio, sia su quello del tempo) ha costituito, con qualche ragione, un tema centrale negli studi sul filosofo di Samo. Ciò anche in ragione del fatto che proprio all'interno della dimostrazione dell'infinità si annidava il principale errore logico di cui Melisso era accusato già da Aristotele. Il quadro è divenuto via via

più articolato: ci si è chiesti, ad esempio, se si potesse davvero parlare di una reale alternativa tra le due concezioni, visto che l'infinità teorizzata da Melisso era quasi certamente di tipo spaziale, mentre quella dell'essere parmenideo è apparsa ad alcuni solo metaforica – così, ad esempio, Drozdek (2001). Così anche sul piano temporale: la presunta alternativa tra le due concezioni dell'eternità, quella del presente atemporale di Parmenide e quella della perpetua durata di Melisso, è stata rimessa in discussione nel momento in cui ci si è chiesti se fosse fondata la tesi secondo cui Parmenide avesse realmente negato il tempo – così, ad esempio, Tarán (1979). Come si vede, la revisione del rapporto tra i due pensatori nasce sempre come un riflesso di una reinterpretazione di Parmenide. Sono rari i casi che procedono nella direzione contraria³.

È almeno a partire dagli importanti lavori di Reale (1970) e Vitali (1973) degli anni Settanta, che la prospettiva ha cominciato a mutare. Seppure già nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento vi siano stati pregevoli lavori in controtendenza che hanno dato un contributo notevole alla comprensione del pensiero del Samio, negli ultimi decenni sono apparsi alcuni studi che hanno rimarcato il valore teoretico di Melisso, o comunque lo hanno giudicato meritevole di interesse storiografico, contribuendo in modo più incisivo a rivedere la *vulgata* interpretativa, che pure non può ancora dirsi del tutto superata. Negli ultimi tempi, anche a seguito di un profondo riesame dell'interpretazione classica di Parmenide, sono state proposte analisi più sofisticate del rapporto tra i due pensatori, che si sono concentrate su ulteriori punti di divergenza. Penso a contributi quali quelli di Sedley (1999), Palmer (2004), Rapp (2013) e ora Mansfeld

(2016). In essi, sono presi in esame nuovi elementi di confronto, come ad esempio la struttura argomentativa dei ragionamenti dei due filosofi: se la deduzione di Parmenide sembra presentare una struttura a raggiera, in cui tutti i contrassegni dell'essere derivano da un'unica premessa, in Melisso il ragionamento parrebbe assumere la forma di una catena di deduzioni, che partendo da una premessa fondamentale, si sviluppa in modo che ogni attributo derivi dall'attributo precedente. Ciò, naturalmente, rende gli argomenti proposti dai due autori molto diversi. Quanto alla premessa iniziale delle loro argomentazioni, anche qui l'accordo non parrebbe essere perfetto, giacché se Parmenide parte dalla negazione del non essere, Melisso sembra invece muovere da una premessa molto più ordinaria nella prima riflessione greca, il principio *ex nihilo nihil*. Si è poi notato come la riflessione epistemologica che costituisce un momento cruciale del pensiero di Parmenide, sia quasi del tutto assente in quel che conosciamo dello scritto di Melisso. In modo ancora più sottile, le analisi si sono concentrate sul diverso stile letterario del poema dell'Eleate e del trattato del Samio, oltre che sulle difformità sul piano del lessico e delle risorse espressive: se Parmenide propone un'operazione culturale complessa che si muove sullo sfondo dell'epica arcaica, Melisso parrebbe avere come riferimento esclusivo la produzione letteraria del primo naturalismo ionico.

Un elemento concettuale su cui si è più volte insistito in tempi recenti è la divergenza intorno al tema del monismo: se c'è un dato che può dirsi pressoché ormai acquisito è l'attribuzione a Melisso se non della esclusiva paternità del classico monismo associato all'eleatismo, quantomeno di una sua forma più "austera" di

quello parmenideo, riconosciuto invece come un monismo dai tratti più “generosi” di quanto si riteneva in passato. Ciò mi pare si accordi con un altro dato che emerge chiaramente dalle analisi più recenti. Mi riferisco al fatto che dal raffronto tra Parmenide e Melisso si evince come nel secondo vi sia deliberatamente *di meno* che nel primo, in termini di vocabolario concettuale, armamentario retorico, immaginario mitico, e più in generale nel ventaglio di soluzioni stilistiche. Si potrebbe parlare di *minimalismo* melissiano, ad indicare l'esigenza di essenzialità e asciuttezza avvertita dal Samio. Ed è proprio un'assenza ciò che segna la principale distanza tra i due pensatori sul piano teorico, ossia la mancanza in quel resta del trattato di Melisso di dottrine fisiche. Un'assenza che trova conferma nella tradizione dossografica, come ad esempio nei significativi silenzi di Aezio, a fronte della ricchezza di informazioni cosmologiche e fisiologiche riferite a Parmenide (di cui vi è una piccola traccia nei frammenti del poema che vanno da B10 a B19 DK).

Significativo, a questo proposito, è anche quanto ricaviamo da Plutarco. Sappiamo, infatti, che l'epicureo Colote aveva contestato, tra gli altri, Parmenide, accusandolo di aver distrutto la fede nell'esistenza stessa delle cose presenti nel mondo, sulla base della tesi secondo cui l'essere è soltanto uno. Plutarco nel suo *Adversus Colotem* avrebbe poi difeso Parmenide da quest'accusa, rimarcando come nel poema parmenideo in verità fosse presente una vera e propria cosmologia. Ora, poiché tra i filosofi contestati da Colote compare anche Melisso – come risulta dalla testimonianza stessa di Plutarco – si deve presumere che ciò sia avvenuto per le stesse ragioni per le quali Colote criticava Parmenide. Eppure, Plutarco non ha difeso

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

Melisso, come invece ha fatto con Parmenide. Secondo Kechagia (2011, p. 160-164) la ragione di questo silenzio risiede nel fatto che Plutarco *non potesse* difenderlo, giacché in Melisso una cosmologia mancava del tutto.

Questi dati contribuiscono ad escludere la possibilità di un “monismo generoso” (à la Parmenide) nella dottrina del Samio. Va detto che su questo tema le testimonianze su Melisso sono a volte apparse meno uniformi di quel che ci si potrebbe attendere. Già Aristotele (*Soph. el.* 28, 181 a 27) aveva fatto uso di un lessico equivoco: ad essere ingenerato e infinito secondo Melisso sarebbe ὁ οὐρανός, l'universo (invece di τὸ ἐόν). Nello stesso Aezio (= 30 A9 DK) a proposito di Melisso ricorre più volte il termine κόσμος, cui sono attribuiti i caratteri dell'ἐόν⁴. Più interessante è quanto sostiene Galeno (= 30 A6 DK), il quale, commentando il trattato ippocratico *De natura hominis*⁵, afferma (sebbene introducendo prudentemente la sua informazione con un ἔοικε) che secondo Melisso vi sarebbe un'essenza comune che soggiace ai quattro elementi fondamentali⁶, ingenerata e incorruttibile, corrispondente a quel che dopo di lui si sarebbe chiamato “materia” (ὑλη). Ancora: Epifanio (= 30 A12 DK) riferisce che per Melisso tutto è uno, e che in natura (φύσει) niente dura e tutto potenzialmente si corrompe; Olimpiodoro (= 30 A13 DK) afferma che per Melisso il divino è “principio di tutte le cose” (ἀρχή πάντων), utilizzando la stessa espressione canonica adoperata dai dossografi per l'acqua di Talete e l'aria di Anassimene, implicando, dunque, che per il Samio (esattamente come per i Milesi) esistano tutte le cose. Vi è, infine, la strana testimonianza di Eusebio (che cita gli *Stromata* dello Pseudo-Plutarco) su Metrodoro di Chio, da cui Bicknell (1982), con una

certa sagacia, ha ritenuto di poter ricavare informazioni sulla presunta fisica perduta di Melisso (chiamata da Bicknell *way of seeming*, nel modo dell'interpretazione classica di Parmenide⁷). Ma Palmer (2001) ha obiettato che l'autore più probabile delle teorie esposte in quella testimonianza fosse Diogene di Apollonia, per di più sostenendo, giustamente, che le ragioni che inducono a dubitare che si tratti di tesi metodoree, *a fortiori* portano ad escludere che siano melissiane⁸.

In verità, per tutte queste testimonianze vi sono fondate riserve: se tutte assieme possono apparire come l'indizio di una qualche apertura al discorso sulla natura da parte di Melisso, ognuna di esse, a ben vedere, si rivela inesatta per ragioni evidenti. In alcuni casi, si utilizza un termine improprio (come "universo", "cosmo" o "principio") perché comune alla presentazione di altri filosofi naturalisti o autori di Περὶ φύσεως, ai quali Melisso è collegato (fosse pure in senso polemico). Il caso di Epifanio è meno problematico di quel che appare: più che testimoniare l'opposizione tra il piano dell'essere e quello del divenire, egli probabilmente ha in mente i passi del trattato in cui Melisso utilizza la trasformazione delle cose come argomento per negarne la realtà (cf. B8). Infine, per quanto riguarda Galeno, egli non solo si riferisce a Melisso in modo dubitativo ("pare che..."), ma la sua è evidentemente un'interpretazione del tutto decontestualizzata, basata più sul passo del testo ippocratico che pretende di commentare, che sull'effettivo trattato melissiano.

La divergenza con Parmenide sul piano delle dottrine fisiche non sembra, dunque, poter essere revocata in dubbio. Per di più, essa è documentata da altri dati del tutto ignorati o scarsamente esplorati dalla

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

critica, ma che si rivelano utili a far luce sulla posizione di Melisso circa la fisica parmenidea. L'aspetto interessante è che queste differenze si nascondono in punti in cui Melisso sembra rievocare proprio Parmenide. Si tratta però di elementi dottrinali che o vengono deformati, perché inseriti in un contesto difforme a quello di origine, o addirittura richiamati in senso polemico. Non è certo un caso se questi elementi di divergenza sono ricavati principalmente dal frammento B8, il quale, oltre ad essere uno dei resti del trattato più importanti tra quelli a noi giunti, è anche quello dove è possibile rinvenire maggiormente motivi di polemica con i pensatori contemporanei (oltre che con l'uomo comune ai cui schemi cognitivi essi, secondo Melisso, aderiscono acriticamente).

In B8 Melisso propone un ulteriore argomento (rispetto a quello già presentato, che troviamo negli attuali fr. B5-6) a favore dell'unicità dell'*eon*, fondato sul rifiuto dell'attendibilità dei sensi che ci attestano la molteplicità. Qui, come è stato spesso notato, compare una proposizione che ricalca un verso di Parmenide. Melisso, infatti, afferma che se esistessero molteplici cose come la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, il ferro, l'oro, ciò che è vivo, ciò che è morto, ciò che è nero, ciò che è bianco, e tutte le altre cose ritenute vere dagli umani, allora esse dovrebbero essere immutabili come l'ente unico oggetto dei suoi ragionamenti: ma così non è, avverte Melisso, visto che le cose percepite dai sensi mutano nel tempo. Ora, nell'elencare gli esempi di cose molteplici, Melisso aggiunge l'espressione: καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ ("e tutte le altre cose che gli uomini dicono esser vere"); essa richiama da vicino il verso B8.39 del poema parmenideo: ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ

(“quelle cose che i mortali hanno stabilito convinti che fossero vere”). Nel raffronto tra queste due espressioni ciò che le distingue si rivela ben più istruttivo di quel che le accomuna. In Parmenide, infatti, il verso in questione *precede* una breve lista di voci: a essere ritenuti veri dai mortali (ma che la Dea protagonista del poema avverte essere nient'altro che nomi) sono “nascere e morire, essere e non essere, cambiare luogo e mutare colore risplendente” (B8.40-41). Il filosofo si ferma qui e non aggiunge altro. Al contrario, in Melisso la formula analoga *segue* gli esempi proposti (cioè: terra, acqua, aria...) fungendo quasi da *et cetera*. Se, quindi, la lista parmenidea sembra chiusa, la seconda, invece, si presenta come aperta, indeterminata. Per quale ragione? La risposta risiede nelle stesse voci elencate: Parmenide enumera *eventi*, *processi*, che hanno validità generale, e quindi sono di numero limitato; Melisso, al contrario, elenca *cose*, *entità*, che essendo particolari, sono giocoforza innumerevoli. Ed è una differenza sostanziale, che offre la misura dello scarto tra le due dottrine: Parmenide non mira ad escludere gli oggetti dell'esperienza, ma il non essere. A essere in questione non è la loro realtà attestata dai sensi, ma il modo in cui la interpretiamo. Ecco perché vengono esclusi tutti gli eventi e i processi che implicano il non essere (nascere, morire, muoversi, mutare, e persino lo stesso essere, allorché è associato al non essere, cioè quando è inteso come una manifestazione intermittente e non il fondamento delle cose). In Melisso, invece, a essere escluse sono proprio le cose stesse, giacché solo l'*eon* esiste.

Quindi, in Parmenide sembra potersi ravvisare una critica della conoscenza di secondo livello: non è oggetto di discussione quel che gli uomini percepiscono,

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

ma il modo in cui essi pensano. Ciò traspare da un'altra differenza notevole tra i due scritti, e cioè l'obiettivo polemico dei due autori. Che la Dea di Parmenide si distingue dai mortali è cosa ovvia. Ma se la critica vertesse sull'attendibilità delle sensazioni umane, perché non comprendere lo stesso Parmenide (a cui nel poema si rivolge la Dea) tra coloro che sarebbero vittime dei sensi illusori? La divinità non si rivolge mai a Parmenide attraverso l'appellativo: "voi mortali": i βροτοί sono sempre terze persone. Non così in Melisso il quale, pur affermando di aver colto la verità dell'essere unico (οἶόν περ ἐγὼ φημι τὸ ἐν εἶναι, B8.2), non si esclude dalle vittime dell'inganno dei sensi (δοκεῖ δὲ ἡμῖν, B8.3). Parmenide su questo è chiaro: l'errore dei mortali discende da ciò che essi κατέθεντο (B8.39, 53), "hanno stabilito". Se ne inferisce che l'errore deriva da un'arbitraria stipulazione, quindi da una precisa responsabilità di chi crede acriticamente a ciò che è infondato. Ed è questa la ragione per cui la Dea condanna l'insipienza dei mortali con una certa durezza (si veda il fr. B6): perché appunto essi fanno ciò che potrebbero (e dovrebbero) non fare. Nel caso di Melisso le cose stanno diversamente: l'illusione non discende da un errore, non è qualcosa a cui, in linea teorica, ci si può sottrarre se solo si ragiona in modo corretto; per il filosofo di Samo l'inganno è inevitabile, si potrebbe dire anacronisticamente "trascendentale", al punto che anche chi se ne accorge (come lo stesso Melisso), nondimeno non può non cadere in questo inganno, non può non vedere e sentire ciò che vede e sente. In sostanza, l'atteggiamento di Melisso appare per certi versi più comprensivo verso gli umani (perché letteralmente comprende chi erra in un "noi").

Ma nel frammento B8 di Melisso vi sono altri passaggi degni di nota. Nel tentativo di dimostrare che gli uomini non percepiscono in modo corretto, il filosofo fa leva sull'evidenza del mutamento delle cose: poiché le cose mutano, cioè percepiamo volta per volta cose diverse e niente resta ciò che era, allora se ne deduce l'inaffidabilità dei nostri sensi. La validità dell'argomento è stata più volte contestata, ma quel che interessa sono gli esempi di mutamento che, secondo Melisso, mostrerebbero l'inganno della nostra conoscenza sensibile. Il filosofo menziona tra le altre cose le dinamiche caldo-freddo e molle-duro: ciò che è caldo si raffredda e viceversa; ciò che è molle s'indurisce e viceversa (B8.3). Ora, si tratta di opposizioni di caratteri che le testimonianze antiche attribuiscono ai due principi fisici parmenidei, Fuoco-Luce e Notte: si veda in particolare lo scolio riportato da Simplicio (*in Phys.* 31.3) a ridosso dei versi che presentano i due elementi (B8.56-59). È soprattutto la polarità termica che, stando a numerose testimonianze, sembra aver assunto un ruolo centrale nelle spiegazioni cosmologiche e fisiologiche presentate nel poema parmenideo¹⁰. Quindi, la dualità che Parmenide pone alla base dei suoi discorsi naturalistici, è invece per Melisso il segno dell'irrealtà delle cose che percepiamo.

Naturalmente, si potrebbe pensare di rimuovere questa divergenza, ritornando all'interpretazione classica di Parmenide, e ritenere che la seconda parte del poema, la cosiddetta *Doxa*, contenga soltanto gli errori dei mortali (si vedano ad esempio i versi B8.51-52). Si tratterebbe dunque di una divergenza apparente, che nasconderebbe, in realtà, una convergenza di fondo. Entrambi contesterebbero questo tipo di spiegazioni naturalistiche, ma mentre Parmenide le raccoglierebbe

in una sorta di elenco delle cattive teorie, Melisso (in ossequio alla sua asciuttezza stilistica) ne mostrerebbe l'errore fondamentale senza soffermarvisi, scelta che spiegherebbe l'assenza di una *Doxa* nel suo trattato. Le cose, però, non sono così semplici, come si è accorta la critica più recente, giacché non solo questo non spiega perché Parmenide avrebbe indugiato così tanto nell'esposizione di teorie cosmologiche e fisiologiche, di cui ci è rimasto poco, ma che credibilmente costituivano la parte più nutrita dell'opera, e che dossografi diversi non hanno esitato a giudicare genuinamente parmenidee. Ma soprattutto in Parmenide le teorie fisiche non sono così chiaramente accomunate alle "opinioni dei mortali", giudicate in termini negativi. Se quest'ultime sono, infatti, presentate come il prodotto di una stipulazione dei mortali (ciò che essi "stabilirono"), e per di più come credenze infondate, le teorie proposte dalla Dea si occupano direttamente di oggetti fisici (etere, stelle, Sole, Luna, cielo, maschi, femmine...) e sono volte a illustrarne la natura, l'origine e le opere (come annuncia il fr. B10)¹¹, senza più usare la terza persona plurale. Non solo, ma che qui Parmenide non possa essere accomunato a Melisso, lo dimostra la valenza esplicativa delle sue teorie: ad es. nei fr. B14-15 Parmenide afferma che la luna brilla della luce riflessa dal sole. Ora, è già difficile pensare che l'Eleate potesse attribuire questa teoria ai comuni mortali, ma a rigore, se Parmenide fosse un monista austero, per lui non esisterebbe alcun oggetto di nome "Luna" e quindi poco importerebbe di quale luce brilli questo oggetto inesistente, se propria o riflessa. A quel punto, avrebbe avuto più senso escludere alla radice ogni discorso fisico, proprio come ha fatto Melisso. Ma Parmenide non è Melisso. E del resto, proprio nel passaggio di giuntura tra la condanna delle opinioni dei mortali

(presentate come κόσμον ἐπέων ἀπατηλόν, B8.52) e le teorie fisiche, la Dea annuncia a chiare lettere di voler presentare un διάκοσμον εἰκότα (B8.60).

Sebbene non sia possibile qui soffermarci sulle caratteristiche specifiche della fisica parmenidea e sul modo in cui l'Eleate tenta di congiungere i diversi discorsi nel poema – me ne sono occupato in Pulpito (2011) – un elemento può essere messo in luce e cioè la rilevanza che Parmenide sembra dare a due nozioni: quelle di “forma” e “forza”. Nel passaggio strutturale in cui il discorso della Dea transita dalle opinioni alla fisica, infatti, il filosofo menziona da un lato le μορφαί (B8.53), dall'altro le δυνάμεις (B9.2, ma si vedano anche le *virtutes* di B18.2, 4, nella traduzione latina di Celio Aureliano). Sembrerebbe, dunque, che nella digiunzione tra le opinioni da condannare e le teorie fisiche appropriate, Parmenide abbia dato a queste due nozioni (μορφαί e δυνάμεις) una funzione primaria, al punto da costituire una vera “morfologia dinamica”. Potrebbe essere questo, allora, il riferimento polemico di un altro oscuro passo del fr. B8 di Melisso, la cui interpretazione è sempre stata molto difficile. In esso Melisso afferma che a noi uomini sembra che le cose mutino e ci appaiano sempre diverse, anche se sosteniamo che gli esseri molteplici siano dotati di εἶδη e ἰσχύν (B8.4). Questo obliquo riferimento alle “forme” e alla “forza” acquista molto più senso se interpretato nella prospettiva di una polemica con la teoria parmenidea, che invece proprio ad esse affidava l'esplicazione dei fenomeni fisici. I termini non sono quelli corrispondenti che troviamo nei frammenti parmenidei¹² a noi giunti (sebbene potrebbero benissimo esser stati utilizzati nelle sezioni perse), ma le nozioni sono proprio quelle. D'altronde, Melisso utilizza il termine

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

δύναμις in B7.4, allorché nega che l'essere provi dolore, giacché ciò che avverte dolore, afferma il filosofo, non ha una δύναμιν uguale a ciò che è sano. Salta agli occhi la differenza con Parmenide, che invece utilizza lo stesso termine al plurale. Ancora alla forza fa, poi, riferimento Melisso quando, sempre in B8, afferma che se le cose fossero veramente non muterebbero, giacché nulla è *più forte* (κρεῖσσον, B8.5) di ciò che è veramente. Come si vede, il filosofo sembra ridurre tutto ad una unica forza, quella che esprime la permanenza assoluta dell'essere. Il bipolarismo parmenideo, che consentiva una dinamica mescolativa di forze, è rifiutato alla radice.

A tutto ciò vanno aggiunti due rimandi melissiani alla fisica parmenidea recentemente segnalati da Mansfeld. Nel fr. B7, allorché esclude l'esistenza del vuoto, Melisso nega pure la possibilità che l'essere possa essere raro e denso. Si è solitamente pensato ad un riferimento ad Anassimene o a Diogene di Apollonia (posto che sia stato quest'ultimo a precedere Melisso, cosa del tutto dubbia). Mansfeld (2016, p. 82) però, nota come i due termini qui utilizzati (πυκνόν e ἀραιόν, B7.8) riecheggino criticamente gli attributi dei due principi fisici introdotti dalla Dea (πυκνόν e ἀραιόν, B8.57, 59¹³). Questo spiegherebbe la conseguenza di sapore parmenideo che Melisso ne trae, ma che, ancora una volta, da Parmenide diverge significativamente: Melisso, infatti, ne deduce che la κρίσις, la distinzione da compiere, sia quella tra pieno e non-pieno (B7.9). Parmenide aveva utilizzato lo stesso termine al verso B8.15 del poema, affermando, però, che la discriminazione fosse tra "è" e "non è".

Vi è poi una interessante testimonianza ricavata dal trattato pseudo-aristotelico *De Melisso, Xenophane et*

Gorgia, secondo cui Melisso avrebbe argomentato contro la possibilità che il mutamento si realizzi attraverso la mescolanza. L'anonimo autore del trattato è la nostra unica fonte a riguardo¹⁴. Come ha osservato Mansfeld (2016, p. 102-103), se la notizia fosse genuina, allora Melisso starebbe contestando un'altra teoria centrale nella fisica parmenidea. Effettivamente, noi abbiamo indizi circa il fatto che all'interno dell'ultima parte del poema di Parmenide le nozioni di μίξις e κρᾶσις (B12.4, B16.1, ma si veda anche in B12.1 l'aggettivo derivato ἄκρητος, oltre che in B18.1, 4, 6 i termini *miscent* e *permixto* nella traduzione latina di Celio Aureliano) svolgessero un'importante funzione nella spiegazione dei fenomeni fisici¹⁵.

Le divergenze qui segnalate, accanto a quelli che sono apparsi come veri richiami polemici¹⁶, inducono a rivedere la nostra idea del rapporto tra Melisso e Parmenide. In forza dei dati raccolti, è lecito riconoscere nel Samio un filosofo in aperta polemica con il naturalismo dell'Eleate. Pur senza trascurare i numerosi e forti punti di contatto tra i due (e cioè, la teorizzazione di un ente di cui vengono dedotte caratteristiche per la maggior parte comuni), non sembra più possibile interpretare Melisso solo alla luce di Parmenide o del cosiddetto "eleatismo", come se il Samio si limitasse a ripetere in tono minore e con piccole variazioni le tesi del maestro, ma nemmeno, secondo una lettura solo apparentemente più sofisticata, come se volesse correggerlo e perfezionarne la dottrina. Queste interpretazioni tendono a perpetuare lo stesso schema, cioè intendere Melisso nel solco di Parmenide. È, certo, evidente che Melisso si sia ispirato all'Eleate, al punto quasi da sovrapporsi a lui sotto molti aspetti. Ma limitarsi a questa sovrapposizione, vuol dire leggere un

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

Parmenide monco, oscurato da Melisso. In Parmenide c'è molto di più, ma è proprio questo *di più* ciò contro cui Melisso si è scagliato apertamente. Intendere questa contestazione da parte del Samio solo come un portato del suo tentativo di emendazione del monismo imperfetto dell'Eleate, significa partire dal presupposto tacito secondo cui Parmenide è emendabile, vale a dire che il suo monismo mal tollera la presenza di una fisica (vista quasi come un elemento di disturbo). Ma questa è già una prospettiva melissiana. In Parmenide l'ontologia e la fisica non sono giustapposte, ma convivono. Riconoscere gli elementi di polemica di Melisso contro Parmenide vuol dire non solo rafforzare la lettura monistica del pensiero del Samio e quindi la paternità melissiana di questa forma austera di monismo, ma anche, di riflesso, riconoscere nella fisica parmenidea (distinta dalla cosiddetta *Doxa*) non un apparato critico, che in quanto tale non richiederebbe alcuna polemica da parte di Melisso, ma appunto un momento della dottrina dell'Eleate.

In questo senso Melisso ci offre certamente un contributo di prim'ordine per la comprensione di Parmenide, poiché costituisce la testimonianza di una sua prima ricezione. Ma si tratta di una ricezione complessa: l'operazione di Melisso appare, infatti, come un tentativo di sostituire alla dottrina del naturalista Parmenide un sapere nuovo e autosufficiente, che ne assume in parte gli stessi tratti formali (al punto quasi da confondersi con essa) ma possedendo al fondo una valenza teorica e avanzando una visione della realtà del tutto diverse. Un'operazione questa che, perlomeno per quanto attiene all'età antica, può dirsi parzialmente riuscita. La dottrina di Melisso, infatti, otterrà un immediato successo, fornendo

da subito il modello *standard* del cosiddetto eleatismo, superando persino Parmenide, a cui peraltro la dossografia spesso lo associa. Questa fortuna ha certamente attraversato una fase di sovrapposizione tra le due dottrine, che ha generato alcune evidenti confusioni. Non c'è solo la dottrina di Melisso che fa ombra a quella parmenidea e spinge a schiacciare la fisica sulla *Doxa*, e ad attribuire all'Eleate il monismo austero del Samio (il caso emblematico è proprio Colote). Avviene anche il contrario, in una sorta di processo di osmosi: si spiegano così le testimonianze incerte viste sopra, in cui anche Melisso finiva per diventare una sorta di fisico che si occupa di cosmo e materia prima. Qui, è forse Parmenide che interferisce sulla ricezione della dottrina melissiana.

Ciò non toglie che sul lungo periodo a vincere sarà la versione di Melisso. Si tratta però di una vittoria cadmea. Il suo mimetismo sarà talmente riuscito, da arrivare non già a scalzare Parmenide, ma, come si è visto, a confondersi con lui (anche in forza della oggettiva complessità del parmenidismo). In questo modo, Parmenide verrà visto come il vero inventore del monismo austero, e Melisso, ormai etichettato come "eleatico", cioè come esponente di una scuola che prende il nome da una città in cui forse non è mai stato, sarà declassato a banale epigono. Finendo per essere, per dir così, vittima del suo stesso successo.

NOTAS

1 L'articolo riproduce, con leggere modifiche, il testo da me presentato al III Congresso Internacional de Filosofia Grega (Lisboa, 20-22 Abril 2016) organizzato dalla Sociedad Ibérica de Filosofía Griega.

archai ἀρχαί

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

2 Per un quadro dettagliato delle interpretazioni di Melisso (con particolare riguardo agli ultimi cinquant'anni) mi permetto di rinviare a Pulpito (2016).

3 Così Reale (1970) o Graeser (1972), i quali hanno ravvisato anche in Melisso una forma di atemporalità, e quindi sono giunti a una revisione della presunta divaricazione tra l'Eleate e il Samio, partendo da quest'ultimo.

4 Abbastanza singolare l'informazione che ricaviamo da Aezio 2.1.6, secondo cui Diogene (di Seleucia?) e Melisso avrebbero affermato che il "tutto" (πᾶν) è infinito, mentre il "cosmo" (κόσμος) sarebbe finito. Indizio della grande imprecisione di queste testimonianze è, ad es., il fatto che in Aezio 1.3.14 Melisso è detto di Mileto.

5 Sui riferimenti a Melisso nel *De natura hominis* si veda Jouanna (1965).

6 Cf. Aezio 1.7.28, dove una notizia che si adatta alla dottrina di Empedocle (Diels la colloca, infatti, tra le testimonianze empedoclee, 31 A32 DK), viene riferita a Melisso e Zenone, cosa che solitamente (e a ragione) fa pensare ad una corruzione, ma che va sorprendentemente nella direzione di ciò che leggiamo in Galeno.

7 Altri autori che hanno ritenuto la teoria melissiana dell'essere compatibile con una fisica sono stati Gilbert (1909, p.197-200), Reinhardt (1959, p.71-73) e Loenen (1959, p.125-149).

8 Aggiungo qui una notizia non contemplata nelle raccolte e di cui sono a conoscenza grazie a Enrico Piergiacomì. Si tratta di una informazione ricavata dal *Codex Bambergensis* (VIII sec.), secondo cui Ippocrate avrebbe appreso la filosofia naturale di Melisso. Su questa notizia è di prossima pubblicazione un articolo di E. Piergiacomì dal titolo *Melisso maestro di Ippocrate? Addendum a 30 A DK*.

9 Fu Zafiropulo (1950, p. 247) a giudicare il frammento B8 melissiano come una sorta di *Critica della ragion pura* dell'epoca.

10 Il dato è documentato da diverse testimonianze raccolte nel Diels-Kranz, e tratte da Aristotele (= 28 A24, 52 DK), Teofrasto (= 28 A46 DK), Strabone (= 28 A4 DK), Aezio (= 28 A43, 44, 46a, 53 DK), Tertulliano (= 28 A46b DK), Diogene Laerzio (= 28 A1 DK).

11 Su questi “aspetti” della cosmologia parmenidea (ossia la triade “origine-natura-opere”) si veda De Simone (2016).

12 In verità ἰσχύς è termine parmenideo, ma lo troviamo in B8.12, quindi nella sezione “ontologica”, cioè all’interno della deduzione dei caratteri dell’ente. Fa riferimento alla “forza della certezza” (πίστιος ἰσχύς).

13 Va detto che il verso parmenideo B8.57, per come ci è stato tramandato, è palesemente *contra metrum*. La presenza di ἐλαφρόν e ἀραιόν ha fatto pensare che uno dei due fosse glossa dell’altro e quindi andasse espunto. Poiché ci sono studiosi che propendono per l’una o l’altra delle due soluzioni, non tutti credono, dunque, che ἀραιόν sia parmenideo. Ciò non toglie che la polarità “denso-raro” fosse certamente in Parmenide.

14 Bremond (2016) ha, però, sostenuto che seppure non si può escludere che nel trattato di Melisso vi fosse un’argomentazione contro la mescolanza, questa, per diverse ragioni, non può essere quella esposta dallo Pseudo-Aristotele, la cui attendibilità andrebbe in parte messa in discussione.

15 Persino nel tormentato fr. B9, che contiene la celebre negazione del σῶμα, secondo Mansfeld (2016, p. 101-102) si nasconderebbe una presa di distanza da Parmenide. Il termine σῶμα farebbe riferimento non alla corporeità materiale ma alla figura matematica: l’*eon*, essendo per Melisso infinito, non può avere alcuna forma, a differenza di quanto pensava Parmenide, che lo assimilava ad una sfera (28 B8.43 DK). Che poi, come alcuni pensano, l’immagine della sfera in Parmenide fosse solo una similitudine, non esclude che essa fosse invece recepita come la forma reale dell’essere (così, ad esempio, Platone *Soph.* 244e).

16 A integrare questi dati potrebbe esserci, inoltre, una testimonianza tratta da Filopono (*in Phys.* 65.23-24). Solitamente la notizia che se ne trae, e di cui siamo informati solo qui, è che Aristotele (che però non viene menzionato e sarebbe quindi sottinteso) avrebbe scritto un libro πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν (come tale la frase compare nelle testimonianze su Parmenide del Diels-Kranz, tra A21 e A22). Secondo Vitali (1973, p. 161), però, il soggetto sottinteso sarebbe proprio Melisso (citato poche parole prima). Ciò offrirebbe una notizia importante nell’ottica delle conclusioni a cui questo contributo vuol giungere.

BIBLIOGRAFIA

BICKNELL, P.J. (1982). Melissus' Way of Seeming?. *Phronesis* 27, p. 194-201. <https://doi.org/10.1163/156852882X00122>

BREMOND, M. (2015). Melissus's so called refutation of mixture. *Rhizomata* 3, p. 143-158. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2015-0008>

DE SIMONE, G. (2016). Gli aspetti della cosmologia parmenidea in 28 B10 DK. *Lexicon Philosophicum* 4, p. 43-64.

DROZDEK, A. (2001). Eleatic Being: Finite or Infinite?. *Hermes* n°129, p. 306-313.

GILBERT, O. (1909). Ionier und Eleaten. *Rheinisches Museum für Philologie* n°64, p. 185-201.

GRAESER, A. (1972). *The Argument of Melissus*. Athens, Hellenic Society for Humanistic Studies.

JOUANNA, J. (1965). Rapports entre Mélissos de Samos et Diogène d'Apollonie à la lumière du traité hippocratique. *De Natura hominis. Revue des Études anciennes* 67, p. 306-323. <https://doi.org/10.3406/rea.1965.3751>

KECHAGIA, E. (2011). *Plutarch against Colotes. A Lesson in the History of Philosophy*. Oxford-New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199597239.001.0001>

LOENEN, J.H.M.M. (1959). *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen, Royal VanGorcum Ltd.

MANSFELD, J. *et al.* (2016). *Melissus between Miletus and Elea*. A cura di M. Pulpito. Sankt Augustin, Academia Verlag.

PALMER, J. (2001). A New Testimonium on Diogenes of Apollonia, with Remarks on Melissus' Cosmology. *Classical Quarterly* 51, p. 7-17. <https://doi.org/10.1093/cq/51.1.7>

PALMER, J. (2004). Melissus and Parmenides. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, p. 19-54.

PULPITO, M. (2011). Parmenides and the Forms. In: CORDERO, N.-L. (ed.). *Proceedings of the International Symposium: 'Parmenides, Venerable and Awesome' (Plato, Theaetetus 183e)*. Las Vegas, Parmenides Publishing, p. 191-212.

PULPITO, M. (2016). Lo Straniero di Samo. In: MANSFELD, J. (2016), p. 9-67.

RAPP, C. (2013). Melissos von Samos. In: BREMER, D.; FLASHAR, H.; RECHENAUER, G. (eds.). *Ueberweg - Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie der Antike, Vol. 1: Frühgriechische Philosophie*. Basel, Schwabe, p. 573-598.

REALE, G. (1970). *Melisso. Testimonianze e frammenti*. Firenze, La Nuova Italia.

REINHARDT, K. (1959). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Klostermann. (1 ed. Bonn 1916).

SEDLEY, D. (1999). Parmenides and Melissus. In: LONG, A.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge

archai 

n° 22, Jan.-Apr. 2018

Massimo Pulpito, 'Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica', p. 17-40

University Press, p. 113-133. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226.006>

TARÁN, L. (1979). Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato. *The Monist* 62, p. 43-53. <https://doi.org/10.5840/monist19796214>

VITALI, R. (1973). *Melisso di Samo: sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'eleatismo*. Urbino, Argalia.

ZAFIROPULO, J. (1950). *L'École éléate: Parménide, Zénon, Mélissos*. Paris, Les Belles Lettres.

Inviato in Aprile, approvato per la pubblicazione
in Novembre, 2016