

Melisso, il tempo e l'eterno

MASSIMO PULPITO / *Universidade de Brasília* /

Le evidenti affinità che legano il pensiero di Melisso di Samo a quello di Parmenide di Elea, hanno tradizionalmente indotto gli storici ad annoverare il Samio tra i filosofi della “scuola” di Elea. A differenza dell’eleate Zenone, che si sarebbe limitato ad una difesa obliqua di Parmenide, Melisso avrebbe sviluppato sistematicamente la dottrina del “maestro”. Nel fare ciò, egli avrebbe compiuto anche alcuni tradimenti (o, secondo un giudizio inveterato, talune trivializzazioni) dell’impostazione dell’iniziatore della corrente, ma solo al fine di irrobustirla o portarla al suo naturale compimento: in questo, Melisso si sarebbe rivelato più parmenideo di Parmenide, al punto da risultare persino goffo, macchiettistico.

L’elemento di divergenza più spesso evocato (e di immediato risalto) riguarda il tema dell’*infinito*. Parmenide aveva insistito sulla limitatezza dell’essere come espressione della sua perfezione, completezza, secondo canoni molto diffusi nel pensiero greco e che ritroviamo già nell’opposizione pitagorica tra limite ed illimitato. L’*leon* di Parmenide “è compiuto da ogni parte, simile alla massa di una sfera ben rotonda” (τετελεσμένον ἐστὶ

/ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ, DK 28 B 8.42–43¹). Melisso, trattando di un soggetto analogo all'essere parmenideo, era invece giunto ad una conclusione diversa: esso è “sempre infinito in grandezza” (τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεί, DK 30 B 3)². Sul piano dello spazio, dunque, i due enti sembrano avere caratteri opposti. L'uno racchiuso nei suoi limiti che lo serrano tutto intorno (DK 28 B 8.26; 31), l'altro che si estende infinitamente in ogni direzione.

Questa divergenza è stata riconosciuta anche sul piano del tempo. In Melisso, infatti, troviamo un evidente parallelismo tra i due piani: così come egli afferma che l'ente è infinito nello spazio, allo stesso modo ribadisce più volte che è privo di limiti nel tempo (*ad es.*, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, DK 30 B 2). Non è passato inosservato agli interpreti che un'affermazione così netta manchi nel poema di Parmenide³. Al contrario, tra i versi parmenidei ve n'è uno – il verso DK 28 B 8.5 – che non solo non ammette l'infinità temporale dell'*eon*, ma – stando alla lettura classica di Parmenide – ne affermerebbe l'extratemporalità. Se l'ente di Melisso è infinitamente nel passato e nel futuro, quello di Parmenide sembra non avere affatto un passato e un futuro, ma risiedere solo in un eterno presente: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν. Come ha scritto Cordero: «El paso del "ahora" parmenideo a las tres instancias *temporales* (pasado, presente, futuro), significa el paso del presente a-temporal a la eternidad temporal, lo cual coloca al ser *en el tiempo*. Esto supone una "duración"»⁴. In questo senso, l'infinità spaziale e temporale di Melisso si contrapporrebbe all'essere nei limiti e nel presente dell'*eon* parmenideo.

Colui che ha espresso con chiarezza e incisività questa linea interpretativa è stato Calogero nel suo *Studi sull'eleatismo*:

Anche il tempo parmenideo ha [...] il suo immediato equivalente spaziale, che sarà appunto lo spazio determinato, perfetto, autosufficiente nel suo limite, opposto a quel che esso non è allo stesso modo che il presente s'oppona a quel che presente non è, e cioè è passato o futuro; mentre il tempo melissiano, che non ha limite né nel passato né nel futuro, s'identifica con uno spazio egualmente privo di limite. Melisso trasforma così lo spazio dell'ente parmenideo secondo lo stesso motivo onde ne trasforma il tempo; e la giustificazione del suo passo è nella stessa profonda unità eleatica di quei due aspetti del reale⁵.

¹ Tutti i frammenti sono numerati secondo l'ordine stabilito nella raccolta Diels-Kranz.

² All'infinita grandezza fa riferimento, con ogni probabilità, anche la discussa negazione melissiana della corporeità dell'essere (δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν, DK 30 B 9): infatti, se l'essere è infinito, allora non ha una forma specifica. Su questo punto si vedano in particolare Reale (1970: 221–225), Palmer (2003) e Mansfeld (2016: 98–103).

³ Nei frammenti parmenidei dedicati all'*eon* non troviamo affatto l'avverbio *aei*; compare solo in DK 28 B 15 (αἰεὶ παρταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίου), dove fa riferimento al comportamento della Luna ed esprime più l'idea di costanza che di illimitatezza temporale.

⁴ Cordero 1999: 292.

⁵ Calogero 1977: 79.

A dire il vero, la simmetria spazio-temporale non sembra funzionare perfettamente. Se, infatti, in Melisso il parallelismo tiene, giacché l'ente non conoscerebbe limite né nello spazio né nel tempo, in Parmenide le cose sono più complesse. La sfera, infatti, fino a prova contraria, occupa spazio, seppure uno spazio finito, e quindi non nega l'estensione; invece il presente senza passato e futuro è *fuori del tempo*. Non è un tempo esteso ma finito, come lo spazio della sfera: è come un punto senza dimensione alcuna, un tempo zero.

Questa *impasse* è evitata dagli interpreti che non credono alla effettiva "spazialità" dell'essere parmenideo, e quindi declassano il riferimento alla sfera ad una mera similitudine, volta ad esprimere il carattere di perfezione dell'essere, e non la sua forma reale: *to eon* sarebbe perfetto così come lo è una massa sferica⁶. Così Guthrie – per fare solo un esempio – poté senza problemi affermare: "Effectively, space has been abolished, as time was abolished by the denial of past and future"⁷. In questo modo il rapporto speculare con Melisso è preservato: non si tratta più della contrapposizione tra finito parmenideo e infinito melissiano, ma tra la negazione assoluta dello spazio-tempo da parte di Parmenide e l'affermazione assoluta dello spazio-tempo da parte di Melisso.

In realtà, sono almeno due i punti effettivamente discutibili dello schema che fa da sfondo alla ricostruzione di Calogero. Intanto, è tutt'altro che certo che Melisso debba essere riconosciuto come un filosofo parmenideo. Vi sono, anzi, diversi indizi che inducono a vedere in lui ben altro che un semplice riformatore del parmenidismo⁸. Altrettanto dubbia è la tesi classica secondo cui Parmenide avrebbe teorizzato una forma di eternità atemporale, che si scontra con una serie di ragioni di ordine storico, testuale e di coerenza argomentativa⁹.

Lo schema, insomma, meritava di essere discusso. Vi è, però, chi lo ha fatto intervenendo sul punto che meno si prestava ad essere reinterpretato. Infatti, lo schema prevedeva che Melisso avesse ammesso l'infinità del tempo (e quindi il superamento dell'atemporalità parmenidea), in forza dell'analogia con l'infinità dell'essere nello spazio. Ora, dando per assunto (1) che Melisso fosse un parmenideo di osservanza più o meno stretta (che abbiamo detto essere cosa niente affatto scontata) e (2) che un parmenideo non potesse ammettere un tempo infinito, rinnegando ingiustificatamente l'atemporalità (che, anche qui, abbiamo ricordato trattarsi di lettura fortemente problematica), alcuni studiosi sono giunti a mettere in discussione il terzo punto dello schema classico, ossia (3) che Melisso ammettesse la realtà del tempo.

In questo mio contributo al volume in onore dell'amico Marian Wesoly, intendo mostrare le ragioni per cui questa operazione mi pare fallimentare.

⁶ Ad es. Gigon (1945: 268), Zafropulo (1950: 113), Jaeger (1953: 107), Mansfeld (1964: 102), Heitsch (1974: 175–176), Curd (2004: 93–94), Cordero (2004: 174–175).

⁷ Guthrie 1965: 45.

⁸ Si vedano, ad esempio, gli argomenti avanzati in Cordero (1999), Palmer (2004) e Pulpito (2017).

⁹ Tali ragioni sono state evidenziate, tra gli altri, da Whittaker (1971), Tarán (1979), O'Brien (1980) e Pulpito (2011).

Se partiamo dal presupposto che la negazione (presunta) del passato e del futuro di Parmenide equivalesse al rifiuto del tempo (DK 28 B 8.5), dobbiamo pensare all'opposto che la loro affermazione significasse un'ammissione del tempo. È quello che Melisso ha fatto con una formula dal sapore eracliteo¹⁰: ἀεὶ ἦν ὁ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (DK 30 B 1: "sempre era ciò che era e sempre sarà"); ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (DK 30 B 2: "è e sempre era e sempre sarà")¹¹. Melisso, dunque, stando alla lettura tradizionale, dimostrerebbe come per un eleatico vi possa esser tempo, anche laddove non vi è cambiamento. L'essere di Melisso, infatti, è immutabile (DK 30 B 7.1–3), esattamente come lo era quello di Parmenide (DK 28 B 8.29–30). Ma se il nesso tempo-mutamento non valeva per Melisso, potremmo chiederci perché sarebbe dovuto valere per Parmenide. Non si può certo invocare una presunta inferiorità intellettuale di Melisso, canonizzata da Aristotele in poi, non solo perché questo non renderebbe giustizia ad un pensatore ben più profondo di quel che si è pensato in passato, ma anche perché il legame tra il tempo e il divenire sarebbe stato un presupposto ovvio dell'operazione parmenidea (che infatti non la giustifica), tanto da apparire un'evidenza l'annullamento del tempo nel caso di un rifiuto del cambiamento; e non si comprende come un pensatore possa aver immaginato un essere immutabile senza concluderne la sua atemporalità, nel caso in cui quel nesso fosse stato un indiscutibile presupposto di scuola, o appartenesse addirittura alla concezione greca del tempo.

A questo punto, delle due l'una. O si rinuncia al parmenidismo di Melisso, oppure si mette in discussione la fondatezza della negazione del tempo in Parmenide¹². Chi

¹⁰ Eraclito aveva, infatti, scritto: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (DK 22 B 30).

¹¹ Ma nella direzione del tempo infinito va anche: οὕτως οὖν ἀίδιον ἔστι (DK 30 B 7.1: "In questo modo dunque è eterno").

¹² In Pulpito (2011: 261–262) ho distinto due diversi argomenti invocati spesso dagli interpreti per giustificare la negazione del tempo in Parmenide. Il primo fa appunto appello al nesso tra tempo e mutamento – è quello che ho chiamato "argomento fisico": poiché non c'è tempo senza mutamento, essendo l'essere immutabile, sarà fuori del tempo. È l'argomento che troviamo nel *Timeo* platonico (*Ti.* 37d–38a). Il secondo, che invece ho chiamato "logico-ontologico", deriva direttamente dalla negazione del non essere: poiché il passato *non è* più e il futuro *non è* ancora, allora l'essere è solo in un presente eterno. Al contrario di quel che si potrebbe credere, si tratta di due argomenti diversi – ma su questo non posso diffondermi. Ora, l'indisponibilità dell'argomento fisico in Melisso, che metterebbe retrospettivamente in discussione la sua validità in Parmenide, sembrerebbe non intaccare il secondo argomento: Parmenide avrebbe potuto pur sempre fondare la sua negazione del tempo sulla base dell'argomento logico-ontologico. È questa la linea di Calogero (1977: 73): «In Parmenide l'eternità è superiorità al tempo, presente senza passato e senza futuro; in Melisso l'eternità è totale estensione del tempo, somma del passato, del presente e del futuro. E ciò quadra perfettamente, del resto, con quel che s'è visto circa la genesi della concezione parmenidea dell'ente: ché anche qui l'attributo dell'assoluta presenza non deriva da altro che dall'ontologizzazione del puro ἔστιν, il quale è pur nella sua natura logico-verbale un presente, ed esclude con ciò da sé ogni ἦν e ogni ἔσται, che di fronte ad esso non potrebbero apparire se non nell'aspetto dell'οὐκ ἔστιν. [...] mentre Melisso, per cui l'ontologizzazione parmenidea dell' 'è' logico-verbale non è più attuale problema appunto in quanto è per lui punto di partenza l'ente ormai ontologizzato, deve più rigorosamente muovere dalla considerazione dell'impossibilità dell'esistenza del nulla in qualsiasi istante del tempo, ed è portato con ciò a derivarne la diversa idea della totale estensione temporale dell'ente». Calogero tenta qui di giustificare il mancato riconoscimento dell'argomento logico-ontologico da parte di Melisso: per quale ragione, infatti, il Samio non avrebbe compreso che il passato e il futuro sono forme di non essere? Ma nell'offrire tale giustificazione Calogero, come si è visto, scrive che Melisso «deve più rigorosamente muovere dalla considerazione dell'impossibilità

ha colto la difficoltà che Melisso pone all'esegesi classica dell'eleatismo, è stato per primo Reale¹³, il quale intese risolverla attraverso una soluzione atta a superare del tutto questa alternativa, per tentare di tenere assieme entrambi i pilastri dell'interpretazione tradizionale. Reale ha provato a battere questa strada nella sua celebre edizione dei frammenti melissiani del 1970, respingendo il presupposto su cui si fonda l'alternativa, e cioè la riammissione del tempo da parte di Melisso. Reale ha infatti proposto di riconoscere anche nel filosofo di Samo un'idea di atemporalità. Dato per assunto che «*il tempo non ha alcun senso senza movimento e senza divenire*»¹⁴, ed essendo indiscutibile il rifiuto di ogni forma di mutamento e movimento in Melisso, la conclusione che se ne ricava appare scontata: «Tanto Parmenide quanto Melisso *concepiscono atemporalmente il loro essere*»¹⁵.

In che senso, allora, andrebbe letta la formula melissiana “è e sempre era e sempre sarà”? Anche secondo Reale, queste parole riprodurrebbero sul piano del tempo la differenza che corre tra l'essere finito di Parmenide e quello infinito di Melisso, ma ciò andrebbe visto in un senso diverso da quanto solitamente riconosciuto. Si dovrebbe, infatti, parlare di atemporalità finita per Parmenide, che schiaccia l'essere nel $\nu\bar{\nu}$ senza tempo, e di atemporalità infinita per Melisso, che invece sviluppa ciò che era implicito già in Parmenide, e cioè l'idea che il $\nu\bar{\nu}$ non possa che essere infinito, e dunque contenere in sé l'infinito passato (sempre era) e l'infinito futuro (sempre sarà). Di conseguenza passato e futuro non valgono più come momenti temporali, ma vengono trasvalutati nel “sempre” ad indicare eterna permanenza.

Ma Reale non è stato l'unico studioso a porsi su questa linea. Due anni più tardi Graeser¹⁶ scrisse: «Melissus intended to *eliminate* the categories of time and space [...] Melissus thinks in terms of reference of *timelessness* and *spacelessness*, that is to say of some kind of atemporality. This, however, would be exactly the position held by Parmenides»¹⁷. E qui Graeser fa riferimento al verso parmenideo DK 28 B 8.5. Poiché Melisso usa una formula eraclitea, opposta a quella di Parmenide, se ne dovrebbe inferire che le loro posizioni sul tempo siano diverse. Ma Graeser sostiene che ciò non incide sul fatto che quella di Melisso sia pur sempre una forma di atemporalità (e non di durata temporale infinita), giacché il tempo (così come lo spazio) è del tutto assorbito dall'essere. Per la verità, Graeser

dell'esistenza del nulla *in qualsiasi istante del tempo*» (il corsivo è mio). Ora, perché Melisso dovrebbe ammettere gli istanti del tempo se non *presupponesse* già l'esistenza del tempo? L'ontologizzazione dell'“è” non coincide con l'ontologizzazione del tempo: tanto è vero che anche per Parmenide – a detta di Calogero – vi è una ontologizzazione dell'“è”, ma ciò non comporta la riammissione del tempo. Che dunque Melisso giunga all'affermazione dell'infinità del tempo, è cosa che non stupisce, se si ritiene che egli parta dal presupposto dell'esistenza del tempo. Ma il problema è proprio questo: perché il filosofo eleatico Melisso, seguace di un maestro che avrebbe invece negato il tempo, dovrebbe presupporre l'esistenza del tempo? Come si vede, anche con l'argomento logico-ontologico il problema posto dalla posizione di Melisso non viene risolto, ma solo aggirato.

¹³ Reale 1970: 53–59.

¹⁴ Reale 1970: 57, n. 56. È una formulazione di quello che ho chiamato “argomento fisico” (v. *supra* n. 12).

¹⁵ Reale 1970: 56.

¹⁶ Graeser 1972: 11–16.

¹⁷ Graeser 1972: 11.

ammette che questa lettura appare incompatibile con quanto scritto nei fr. DK 30 B 1 e B 2, e che dunque potrebbe essere considerata come una distorsione della dottrina melissiana. In realtà, il tempo, secondo Graeser, sarebbe correlativo all'*inizio* e la *fine* di qualcosa (perché qualcosa inizia e finisce sempre in un certo momento), e avendo Melisso eliminato ogni inizio e fine possibile¹⁸ (cioè avendo appunto affermato l'illimitatezza dell'essere), egli non può che aver eliminato anche il tempo. Ed è proprio per esprimere questa illimitatezza che Melisso ha dovuto utilizzare la formula eraclitea, anziché quella parmenidea.

Più di recente, Drozdek ha parlato di extratemporalità in Melisso, in un articolo nel quale si proponeva di mostrare come tra le dottrine di Parmenide e Melisso non ci fosse vera contraddizione. Da un lato, infatti, in Parmenide non vi sarebbe una vera affermazione della finitezza spazio-temporale dell'essere (che è invece solo metaforica); dall'altro in Melisso non vi sarebbe alcuna riammissione del tempo:

But when Melissus says that Being has no beginning nor end but is *apeiron*, then it may be taken to mean that Being's existence is independent of temporal constraints to the extent that it exists outside the temporal boundaries. Being is extratemporal, it exists outside of time, and thus its duration is infinite, where duration is not temporal, but extratemporal, duration proper. However, because we think about Being in spatio-temporal terms, its infinity is also expressed in these terms, namely, that "it always was and always will be and it has no beginning nor end". If the temporal framework is taken into account then, to be sure, Being always existed and always will exist, but this does not mean that the framework is inextricably connected with it. The spatio-temporal framework is an inherent part of the way of opinion, it appears to be indispensable for sensory cognition and through this framework Being manifests itself to the mortals in an inherently distorted form as changeable, divisible, etc. But still, Being so filtered through this framework manifests itself as having no beginning nor end; the whole of the phenomenal reality has no beginning nor end. Therefore, when in fr. 2 Melissus is discussing the fact that Being is *apeiron*, he seems to mean that its existence or duration is infinite, that it is in the perennial, atemporally ceaseless now¹⁹.

La conclusione a cui giunge Drozdek è che Melisso sarebbe stato, appunto, «more parmenidean than Parmenides»²⁰.

La linea interpretativa seguita da Reale, Graeser e Drozdek²¹ appare problematica sotto molti aspetti, che qui provo ad esplicitare.

1. È metodologicamente dubbio che si debba rifiutare l'interpretazione più immediata della formula "sempre era ciò che era e sempre sarà" (intesa come afferma-

¹⁸ Si veda la negazione di ἀρχή e τελευτή in B 2.

¹⁹ Drozdek 2001: 313.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Sembrerebbe seguire questa linea anche Vitali, nella sua edizione dei frammenti melissiani, apparsa tre anni dopo quella di Reale: «Siamo pienamente d'accordo col Reale [...] sulla necessità di intendere il signifi-

zione dell'infinita permanenza temporale dell'essere) in favore di una più complicata (infinita atemporalità), laddove la lettura immediata non pone particolari problemi esegetici.

2. Questa operazione appare ancora più problematica se viene a poggiare, come sembra, soltanto su un presupposto teorico (storicamente incerto) come la reciproca implicazione di tempo e divenire, difesa da Reale, ma di cui non troviamo traccia esplicita né in Parmenide né in Melisso. A proposito di questo nesso, Reale riporta un brano tratto da Di Napoli, «uno dei pochissimi studiosi che si è accorto dell'atemporalità dell'essere di Melisso»²², il quale ad un certo punto scrive: «il tempo esprime, come s'incaricò di definire Aristotele, un *prima* e un *poi* come includenti una novità del *poi* di fronte al *prima*; Melisso esclude dall'Essere tale novità e quindi esclude il tempo»²³. L'autorità dell'esempio è, però, in questo caso nulla, visto che Melisso non conosceva Aristotele (e Aristotele non era un continuatore del pensiero di Melisso). Nulla ci dice, infatti, che ciò che valeva per Aristotele (che ci ha consegnato una delle più minuziose analisi del tempo della storia del pensiero occidentale) valesse anche per Melisso. E comunque, questa idea del tempo come apportatore di "novità" non è nemmeno un'ovvietà per il pensiero antico, se è vero che Stratone di Lampsaco²⁴ criticò la definizione aristotelica di tempo (numero del movimento secondo il prima e il poi) soste-

cato profondo di B 1 [...] come premessa dell'ἄπειρον, in cui, se mai, anche la *temporalità* sostenuta dal Calogero [...] rientra e si dissolve» (Vitali 1973: 272, n. 15). E ancora: «La novità, rispetto a Parmenide, è più che evidente solo che si pensi alla celebre affermazione "οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάντ'": anche se, sostanzialmente, l'intento di Parmenide era lo stesso che quello di Melisso. Ma Parmenide pretendeva eliminare la predicabilità dell'ἦν e dell'ἔσται che pure venivano detti, e in tal modo non riusciva a sottrarsi all'inganno della parola: Melisso ne accetta la predicabilità estendendola appunto anche all'ἦν e all'ἔσται, ossia alla totalità» (Vitali 1973: 272–273). Eppure, poco dopo Vitali sembra prendere un'altra strada: «Opportunamente, affrontando il problema del tempo in Melisso, gli studiosi hanno avvertito la necessità di prendere le mosse da Parmenide: ma la conclusione di atemporale per l'essere parmenideo avanzata dalla maggior parte di essi e per l'essere melissiano presentata dal Reale ci sembra, per lo meno, metastorica. Come sarà possibile, infatti, parlare di atemporalità per Parmenide, astrattizzando il νῦν con una *forma mentis* del tutto moderna e nominalistica, quando egli riconosce esplicitamente il tempo che nella δόξα procura la γένεσις e ἴδιος ἄλλοθροσ;» (Vitali 1973: 275–276). La motivazione addotta è discutibile, ma Vitali ha ragione a sottolineare l'astoricità dell'attribuzione di atemporalità a Parmenide (e non solo per la cosiddetta δόξα). Ciò evidentemente vale anche (e direi *a fortiori*) per Melisso. Così ancora Vitali: «crediamo che non abbia senso parlare di atemporalità dell'essere: anzi, se mai, è proprio l'estensione all'infinito del tempo (ἀεὶ ἦν... καὶ ἀεὶ ἔσται) che permette a Melisso di potere troncare sul nascere ogni pretesa reale di limitazione del γενέσθαι» (Vitali 273: 277). Ma l'ambiguità ritorna subito: «Melisso supera e unifica i due piani proprio perché assume il tempo (e conseguentemente, vedremo, anche lo spazio) nella dimensione di ἄπειρον e pertanto quella temporalizzazione che aveva bloccato Parmenide ora viene essa stessa annullata nell'ἄπειρον medesimo [...]. Questa eguaglianza che egli stesso propone e fonda fra εἶναι πάντ' ed εἶναι ἀεὶ, alla fine del frammento [B 2], crediamo che sia la prova più convincente della impossibilità di parlare per Melisso di atemporalità dell'essere» (*ibidem*). Anche qui, come si vede, se da un lato per Parmenide e Melisso è impossibile parlare di atemporalità, dall'altro il primo avrebbe bloccato una non meglio precisata "temporalizzazione", mentre il secondo l'avrebbe annullata nell'*apeiron*. In definitiva, non si può dire che l'analisi di Vitali brilli per chiarezza.

²² Reale 1970: 57–58, n. 57.

²³ Di Napoli 1953: 48.

²⁴ Stob. *Ecl.* 1.250; Sext. *Pyrhh.* 3.137; *Math.* 10.177.

nendo che anche la quiete è nel tempo, e se è vero che Taziano²⁵ affermò che non fosse il tempo a scorrere, ma le cose a scorrere nel tempo e che dunque il tempo fosse fermo²⁶.

3. Che cosa può significare un'atemporalità infinita? Meglio, la domanda che dovremmo porci è: infinita rispetto a che cosa? Su quale piano? In realtà, l'atemporalità non è né finita né infinita, così come non lo è l'aspazialità: è infinito o finito solo ciò che si trova nel tempo o nello spazio. Reale afferma: « $\eta\gamma\upsilon$ e $\epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$ sono introdotti da Melisso unicamente per esprimere e sottolineare le dimensioni infinite dell'eterno»²⁷; essi sarebbero «le infinite propaggini del $\nu\tilde{\upsilon}\nu$ »²⁸. Ma questa estensione infinita richiede un piano sul quale disporsi. Il $\nu\tilde{\upsilon}\nu$ poteva rendere bene l'idea di atemporalità, perché conteneva in sé l'essere nella sua sufficienza ontologica. Ma ciò che si espande oltre il $\nu\tilde{\upsilon}\nu$, su che cosa lo fa? È evidente: l'essere di Melisso si estende infinitamente *sul piano del tempo*²⁹.
4. Secondo Reale, da Parmenide a Melisso vi sarebbe stato uno sviluppo coerente, per cui sarebbe stato il primo a non essere andato fino in fondo alle proprie premesse, piuttosto che il secondo a non aver saputo ripercorrere le orme del maestro. Infatti, «un $\nu\tilde{\upsilon}\nu$ che non ha principio né fine, un $\nu\tilde{\upsilon}\nu$ che esclude passato e futuro appunto come proprio principio e propria fine, *doveva necessariamente essere considerato come infinito*; ma è un presente che in qualche modo in sé raccoglie passato e futuro e in sé li risolve, in quanto *in sé raccoglie l'essere nella sua totalità ontologica*»³⁰. Melisso, dunque, avrebbe compiuto un passo che Parmenide non aveva saputo fare. Ma queste osservazioni di Reale avrebbero senso, forse, se Melisso avesse usato *esclusivamente* l'espressione $\alpha\epsilon\iota \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$, che sostituirebbe e correggerebbe il parmenideo $\nu\tilde{\upsilon}\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$. Se è vero che il presente «raccoglie in sé passato e futuro e in sé li risolve», l'unica locuzione che potrebbe esprimere questo dato è, appunto: *è sempre* (anche se l'ambiguità di “sempre” non è affatto rimossa). Se il $\nu\tilde{\upsilon}\nu$ è infinito, il passato e il futuro vengono fagocitati da un presente assoluto, che ne annulla la differenza. Se il passato e il futuro non differiscono più dal presente, essi non hanno più senso perché tutto è presente. Ma Melisso non usa questa espressione! Egli scrive: *è e sempre era e sempre sarà*, mostrando, dunque, che il passato e il futuro non sono affatto “risolti” nel presente. Ma l'esistenza di un passato e di un futuro distinti dal presente, equivale all'esistenza

²⁵ Tat. *Oratio ad Graecos* 26.

²⁶ Non è un'ovvietà nemmeno per il pensiero contemporaneo. Cf. Shoemaker (1969).

²⁷ Reale 1970: 57.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Tutt'al più si potrebbe pensare che l'essere di Melisso sia extratemporale nel senso aristotelico di ciò che non è “contenuto” dal tempo perché è sempre (Arist. *Ph.* 221b3–5). Anche in questo caso, però, sarebbe scorretto leggere Melisso attraverso Aristotele.

³⁰ Reale 1970: 54.

del tempo. Se ciò è vero, allora il cammino da Parmenide a Melisso non è uno sviluppo, e dunque non è solo Parmenide a non essere andato in fondo alle sue premesse, ma anche Melisso, il che lascia sospettare che siano sbagliate proprio le premesse che questa interpretazione attribuisce loro.

5. Non è chiaro, d'altronde, per quale ragione dovremmo leggere Parmenide identificando l'*era* e il *sarà* con il tempo, per poi mettere da parte questa identificazione allorché passiamo a Melisso. Reale ritiene che il ponte che unisce l'atemporalismo dei due pensatori sia la negazione del divenire. E tuttavia non rifiuta l'interpretazione classica del verso DK 28 B 8.5 di Parmenide, inteso come una negazione del passato e del futuro, e quindi del tempo. Perché dunque, passando a Melisso, quella identificazione immediata non varrebbe più, a vantaggio di quella, più elaborata, di tempo e divenire? Secondo lo studioso, due ragioni avrebbero impedito a Parmenide di riconoscere l'infinità atemporale dell'essere, come invece avrebbe poi fatto Melisso. Da un lato, l'idea che il suo essere fosse finito spazialmente, che avrebbe quindi generato l'idea parallela di una finitezza anche sul piano del tempo (si tratta di uno dei pilastri dello schema interpretativo di Calogero); dall'altro, l'ammissione dell'esistenza di un piano della δόξα, per il quale valevano sia l'*era* che il *sarà*, cosa che rendeva necessario escludere questi due momenti per il piano dell'essere, in modo tale da distinguere radicalmente le due dimensioni. In Melisso non c'è alcuna δόξα, per cui passato e futuro cessano di essere suoi momenti, e possono così essere agevolmente utilizzati per esprimere l'eternità dell'essere. Ma l'argomento è tutt'altro che convincente. Se Parmenide aveva attribuito l'*era* e il *sarà* alla δόξα e non all'essere, bisognerebbe spiegare – cosa che Reale non fa – perché una volta ridotta ad illusione e completamente rifiutata la δόξα con Melisso, non lo siano stati assieme ad essa anche l'*era* e il *sarà*, che Parmenide aveva confinato in quel piano. Melisso avrebbe avuto, in questo caso, più ragioni per negare passato e futuro di quante ne aveva Parmenide. Per quanto riguarda, poi, l'influenza della finitezza spaziale sulla concezione dell'eternità parmenidea, l'argomento non regge perché, come ho già ricordato, la finitezza di per sé non equivale ad una *negazione dello spazio*. Nel caso del tempo, invece, il $\nu\upsilon\nu$ privo di passato e futuro, equivarrebbe proprio ad una negazione. La differenza tra Parmenide e Melisso, infatti, non è quella tra una forma di aspatialità finita e una infinita. Al contrario di quel che afferma Graeser (che aveva parlato di *spacelessness*) Melisso fa riferimento esplicito a μέγεθος, "grandezza", ad indicare appunto l'estensione spaziale³¹. Quindi, concedendo per ipotesi la validità della lettura atemporalista, vi sarebbe un'asimmetria tra il piano dello spazio e quello del tempo, che impedirebbe il ricorso all'analogia tra i due piani, invocato da Reale.
6. Secondo Reale «*nella dimensione del pensiero ionico, il tempo ha un preciso significato, e l'eternità della sostanza originaria è solamente un infinito o indefinito*

³¹ *Contra* Loenen 1959: 149, n. 41.

continuare nel tempo»³². Ciò sarebbe avvenuto poiché l'ἀρχή degli ionici non era immune ad un continuo processo di trasformazione: e, come sappiamo, la trasformazione introdurrebbe il tempo. Paradigmatico a questo proposito, sempre secondo lo studioso, sarebbe l'esempio di Eraclito, il quale utilizza la stessa formula di Melisso, per il suo "fuoco semprevivo", che però conosce cicli di accensione e spegnimento e dunque non di costante immutabilità. Ora, l'esempio di Eraclito è effettivamente paradigmatico, ma del fatto che la ripresa di quella formula da parte di Melisso (se di ripresa si tratta) *non poteva significare atemporalità*. Se infatti quelle parole in Eraclito si accompagnano all'ammissione del tempo, per quale ragione esse sarebbero state riprese da Melisso? O comunque, ammettendo che Melisso non si rifacesse a Eraclito³³, perché egli avrebbe utilizzato un'espressione che per un autore coevo riteniamo fosse inequivocabilmente dal significato temporale? Per quale ragione lo farebbe, se non perché *l'era, l'è e il sarà* sono in verità indipendenti dal divenire, e dunque possono essere utilizzati sia in caso di permanenza assoluta (Melisso) che in caso di permanenza relativa (Eraclito), ma pur sempre sullo sfondo del tempo? Il fatto che quella formula fosse collocata in un contesto diverso (cioè all'interno dello scritto di Melisso) più che indurci a rileggerla forzandone il senso, dovrebbe invece mostrarci in tutta evidenza che per Melisso essa non determinava alcuna contraddizione. E questo perché egli riteneva il suo essere infintamente permanente, senza porsi il problema se il tempo fosse o no una forma di processo (problema di cui del resto non si trova alcuna traccia nei frammenti). Resta comunque da notare che nonostante la presenza dei cicli, la formula di Eraclito intendeva proprio esprimere la permanenza (se non della forma, certamente della sostanza), cosa che fa anche Melisso e che forse ne giustifica la ripresa.

7. Lo stesso problema si pone ritenendo l'atemporalità derivante non semplicemente dalla negazione del mutamento, ma da quella dell'inizio e della fine, come fanno Graeser e Drozdek. Ora, è certamente vero che nell'assenza di tempo non possano darsi alcun inizio e alcuna fine, ma ciò non implica che la loro negazione equivalga giocoforza ad un rifiuto del tempo. Sarebbe come credere che siccome nel non essere non vi può essere alcun mutamento, allora il rifiuto del mutamento da parte di Melisso implichi il rifiuto dell'essere. Questo tipo di negazione "non ristretta" è in questi casi del tutto arbitraria, tanto più a fronte di una esplicita affermazione di infinita durata come quelle di DK 30 B 1 e B 2, implicitamente riconosciute come chiare attestazioni di infinità temporale dagli stessi Graeser e Drozdek.
8. Contro questa chiarezza, Drozdek, come si è visto, ha affermato che Melisso starebbe in realtà utilizzando lo "spatio-temporal framework" dei mortali per esprimere l'idea di extramortalità. La domanda però è: perché mai Melis-

³² Reale 1970: 58.

³³ Così Albertelli 1939: 229, n. 1.

so avrebbe dovuto parlare dell'essere non in modo esplicito, ma obliquamente (e quindi ambiguamente) attraverso il linguaggio della "via dell'opinione", cioè nel modo in cui appare ai "mortalì" (espressioni utilizzate da Drozdek, ma che, per di più, derivano dal poema di Parmenide e non da quel che resta del trattato di Melisso)? Perché Melisso avrebbe dovuto utilizzare il linguaggio a cui si vuole contrapporre? Che cosa impediva a Melisso (posto che fosse quella la sua reale intenzione) di dire che l'essere è fuori del tempo, che non ha passato e futuro, che – *more parmenideo* – "non era e non sarà, ma è solo (in un eterno) presente"? L'uso metodico e chiarissimo del ragionamento controfattuale³⁴ da parte di Melisso contraddice l'idea di un'ambiguità di questo tipo.

Se tutto ciò non bastasse, c'è un altro passo del trattato di Melisso di cui bisognerebbe tenere conto, poiché chiama direttamente in causa il tempo, e dunque ha la potenzialità di mostrarci la posizione del filosofo rispetto alla questione qui affrontata:

εἰ τοίνυν τριχὶ μῆτι μυρίοις ἔτεσιν ἕτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. (DK 30 B 7.2)

Se, dunque, si alterasse anche di un solo capello in diecimila anni, si distruggerebbe tutto quanto in tutta la durata del tempo.

Si tratta di un passo particolarmente significativo, in quanto contiene proprio i due elementi che sono alla base del nostro problema ermeneutico: il tempo e il divenire. Il senso della frase è chiaro: se in un tempo inimmaginabile vi fosse un mutamento impercettibile, come la perdita o la comparsa di un capello, un mutamento, cioè, che nulla sembra cambiare nell'insieme, ebbene l'essere in realtà si distruggerebbe del tutto, perché, come Melisso ha spiegato poco prima, quando c'è un cambiamento muore ciò che era prima e nasce ciò che prima non era. Ciò che a noi interessa è quel doppio riferimento al tempo: i diecimila anni (μυρίοις ἔτεσιν) e la totalità del tempo (ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ). Melisso sembra, infatti, ammettere l'esistenza del tempo.

Ma anche di questo passo Reale ha dato un'interpretazione coerente con le premesse della sua lettura. Intanto va detto che Reale ha ragione a sostenere che l'interpretazione di questo brano data da Mondolfo non sia, probabilmente, quella corretta. Riporto il passo di Mondolfo, a cui fa riferimento Reale:

[...] in Melisso c'è una consapevolezza dell'estensione inconcepibile dell'infinità temporale, quale difficilmente si potrebbe ritrovare in altri filosofi prima di lui. Egli assume per ipotesi una durata enormemente grande (diecimila anni: la durata che taluni assegnavano al *grande anno*, nel cui corso avrebbe dovuto compiersi l'intero ciclo della formazione e dissoluzione del

³⁴ Marcacci 2008: 73.

cosmo): e di questa durata, che al pensiero comune, fermo alle unità di misura offerte dall'esperienza e dalla vita umana, sembra di grandezza smisurata, egli fa per ipotesi un infinitesimo, nel quale l'infinità spaziale dell'essere universale non riesca a mutare che di una quantità impercettibile (lo spessore di un capello): ma dalla somma di questi infinitesimi, nella continuità della successione temporale, viene a costituirsi tale grandezza, che capello per capello viene nella totalità dei tempi ad essere assorbita la totalità infinita dell'essere universale. Dalla proporzione quindi:

diecimila anni : infinita totalità dei tempi = mutazione di un capello : distruzione dell'infinito essere universale

viene a costituirsi la visione dell'infinità temporale in Melisso: una visione indubbiamente notevole, per la matura consapevolezza che in essa si palesa, della inconcepibile estensione del tempo infinito³⁵.

L'interpretazione di Mondolfo non sembra essere quella corretta, poiché assume che la distruzione dell'essere avvenga per una somma di mutamenti che, per quanto impercettibili in un tempo incommensurabile per l'uomo comune, nella riproduzione all'infinito divengono un'alterazione tale da distruggere l'essere nella sua interezza³⁶. Ma ciò che vuol mostrare Melisso è proprio l'efficacia distruttiva del piccolo mutamento, più che la sua infinita ripetizione. Se si moltiplicano all'infinito i piccoli mutamenti, di fatto si rimuove tale efficacia, mentre la si affiderebbe alla massa dei mutamenti infiniti. Melisso, però, ha scritto poco prima:

εἰ γὰρ ἕτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἑόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. (DK 30 B 7.2)

Infatti, se si alterasse, necessariamente l'essere non sarebbe uguale, ma dovrebbe perire ciò che era prima, e dovrebbe nascere ciò che non è.

E subito dopo Melisso fa, appunto, l'esempio del capello, con cui vuol evidentemente mostrare che basta un mutamento minimo per far perire *ciò che era prima*. Se compare una piccolissima quantità di materia (come un capello, appunto), viene meno l'essere *privo di* quella quantità che era stato fino ad allora (perché per Melisso tutto è uno); se invece si perde una piccola quantità, viene meno l'essere *provvisto di* quella quantità. Se è così, l'infinito corso del tempo non indica la moltiplicazione infinita dell'intervallo

³⁵ Mondolfo 1956: 98–99.

³⁶ In questo senso va per certi versi anche Sedley (1999: 128) allorché riconosce in questo passo una possibile anticipazione del cosiddetto "Principle of Plenitude", secondo il quale ogni cosa possibile si realizza necessariamente nell'universo.

di diecimila anni, necessari all'evento del divenire minimo, quanto il fatto che una volta modificato l'essere, anche di pochissimo, esso svanisce per sempre.

Reale invece contesta a Mondolfo il fatto di riconoscere la temporalità in Melisso. E a proposito di questo passo fa la seguente interessante osservazione:

Per ben intendere la proposizione melissiana di cui ragioniamo, è necessario tener presente che il filosofo la formula mettendosi non già dal proprio punto di vista, ma dal punto di vista di quella posizione che vuol confutare, che è quella del pensiero comune. Poniamo – egli dice – che l'essere per ipotesi muti quantitativamente anche di un minimo in un lasso di tempo per quanto si voglia grandissimo: ebbene, così dicendo, Melisso deve supporre (pur senza concederlo, ovviamente) che esista mutamento (sia pure minimo) e, col mutamento, per necessaria conseguenza, egli deve supporre che esista anche lo scorrimento del tempo, cioè il tempo nel senso comune del termine. Quindi i “diecimila anni” e la “totalità del tempo” sono concetti che egli prospetta, così come l'ipotesi del mutamento, unicamente per assurdo, *mettendosi dal punto di vista della mentalità dell'avversario*³⁷.

Secondo Reale, allora, il punto cruciale del passo starebbe proprio nella concessione del tempo: la mutazione minima consentirebbe l'irruzione del tempo e quindi la distruzione del tutto. Come si vede, si tratta della stessa strategia interpretativa “non ristretta” messa in atto da Graeser e Drozdek, allorché collegano l'atemporalità al rifiuto dell'*inizio* e della *fine*. Così come per i due interpreti non ci sarebbe un mero rifiuto dell'inizio e della fine nel tempo, ma anche del tempo in cui avvengono gli inizi e le fini, allo stesso modo qui per Reale non si starebbe negando soltanto il mutamento nel tempo, ma anche il tempo nel quale avviene ogni mutamento. Ma se pure fosse giustificato immaginare il richiamo al tempo nel caso del mutamento (Reale dice “per necessaria conseguenza”, anche se il tempo potrebbe essere un presupposto, indifferente al mutamento o alla quiete, più che una conseguenza), non si comprende la ragione per cui questo richiamo dovrebbe valere anche nel caso del nulla. Melisso dice, infatti, che l'essere (cioè l'essere precedente alla mutazione minima) sarà distrutto per tutto il corso del tempo. In questo nulla, non vi sarebbe più mutamento. Perché allora parlare del tempo, se non perché Melisso lo ammette già in partenza, a prescindere dal mutamento? Con la spiegazione di Reale si potrebbero forse comprendere i diecimila anni necessari all'attuazione del minimo mutamento, ma non si spiega – se si parte dal presupposto del nesso tempo-mutamento – l'infinità temporale del nulla.

Si potrebbe, però, insistere affermando che Melisso, anche immaginando un'infinito tempo del nulla, stia continuando a porsi dal punto di vista dell'avversario: una volta ammesso il tempo, egli mostrerebbe le conseguenze, sempre restando all'interno dell'ottica temporale. C'è però un altro esempio che dimostra come in realtà Melisso accolga tale ottica senza porsi in una prospettiva altrui. Abbiamo visto nell'ultimo frammento

³⁷ Reale 1970: 163–164.

citato un interessante riferimento temporale: “Infatti, se si alterasse, necessariamente l’essere non sarebbe uguale, ma dovrebbe perire ciò che era prima, e dovrebbe nascere ciò che non è” (DK 30 B 7.2). Melisso dice “dovrebbe perire ciò che era prima”: applicando la strategia interpretativa di Reale, dovremmo dire che qui Melisso parla di un “prima” perché sta ipotizzando un mutamento. E quindi si fa riferimento a ciò che era prima *del mutamento*. Tuttavia, nello stesso frammento B7, poco sotto, leggiamo:

ἀλλ’ οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἔων οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἔων γίνεται. (DK 30 B 7.3)

Né è possibile che subisca mutazione di forma; infatti la forma che c’era prima non perisce, né si genera quella che non è.

È evidente il riferimento all’affermazione fatta sopra (DK 30 B 7.2). Ma qui cambia il contesto: Melisso non sta più concedendo il mutamento, ma sta descrivendo dal *suo* punto di vista l’immutabilità dell’essere. Egli sta, dunque, ammettendo l’esistenza di un “prima”, ma questa volta in assenza di trasformazioni. Non essendoci più alcuna concessione di un mutamento (concessione in cui consiste, appunto, il porsi dal punto di vista dell’avversario), viene meno la “necessaria conseguenza” dello scorrimento del tempo. Se, dunque, si dà fede all’interpretazione di Reale, non vi sarebbe più ragione di continuare a parlare di un “prima”. Nel primo passo (DK 30 B 7.2) si tratta di “prima del mutamento”: ma qui (DK 30 B 7.3), si parla di un “prima” di che cosa? Evidentemente Melisso pensa al “prima” di un *presente* in cui continua ad essere, appunto, *ciò che era prima*. Se il “prima” non si riferisce più all’*evento* del mutamento, non può che far riferimento al *momento* del tempo. Il che implica che ci sia tempo anche senza divenire. Un Melisso atemporalista avrebbe, invece, scritto: “non perisce la forma che c’è, e non nasce la forma che non c’è”, senza richiamare alcun “prima”.

Un estremo tentativo di difesa dell’atemporalismo potrebbe, forse, consistere nel ritenere che qui sia implicito ancora una volta il punto di vista dell’avversario, e cioè che il “prima” sia implicato dal mutamento negato, e, dunque, la negazione (οὐδὲ ἀνυστόν) investa lo stesso “prima”. In altre parole, la frase “la forma che c’era prima non perisce”, andrebbe intesa in questo senso: “non si dà il perire di una forma che c’era prima”, che appunto esprime una negazione del perire che si trascina dietro anche la negazione dell’essere “prima”. Si tratterebbe, però, di una lettura a senso che non corrisponde a quanto Melisso scrive. Che cosa avrebbe impedito a Melisso di negare direttamente l’esistenza di un “prima” e di un “dopo”, che avrebbe giocoforza comportato anche la negazione del mutamento? Se, infatti, non si danno un “prima” e un “dopo”, non si dà nemmeno la possibilità di un passaggio dalla forma che c’era prima a quella che c’è dopo. Detto altrimenti, la negazione del tempo implica necessariamente la negazione del mutamento. Ma non è vero il contrario. Se non si può immaginare un mutamento *senza* un prima e un dopo, cioè senza il tempo, è del tutto concepibile (con buona pace di Di Napoli e Reale) una permanenza temporale di ciò che non muta. Ora, poiché qui non abbiamo

un ragionamento controfattuale – nel quale Melisso sistematicamente si pone dal punto di vista dell'avversario – l'assenza di un'inequivoca negazione della dinamica prima-poi non può essere sottovalutata. Qui Melisso appone la negazione soltanto al perire e al nascere (οὐκ ἀπόλλυται οὔτε γίνεται) e non al "prima" (πρόσθεν): né questa negazione del "prima" (che sarebbe ovvia per un atemporalista) compare in nessun altro luogo dei frammenti a noi noti. I sostenitori dell'atemporalità melissiana non danno ragione di questo silenzio.

Tutto ciò mi pare dimostri come abbia ancora senso parlare di tempo infinito nel caso dell'essere di Melisso. Il filosofo stesso lo ha fatto utilizzando i tempi verbali del passato e del futuro, l'*era* (ἦν) e il *sarà* (ἔσται); lo ha fatto evocando la sempiternità (ἀίδιον); lo ha fatto richiamando direttamente la totalità del *tempo* (ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ); lo ha fatto ammettendo l'esistenza di un *prima* (πρόσθεν) nell'immutabile: troppi indizi che dimostrano come il volervi vedere comunque una posizione atemporalista, discenda più da un giudizio filosofico *su* Melisso, che da un'interpretazione storica *di* Melisso³⁸. Se l'esegesi tradizionale dell'eleatismo dev'essere rimeditata – come io credo – non è certo questo il punto che andrebbe messo in discussione.

³⁸ Mi sia consentita un'ultima osservazione critica. Reale, dopo aver presentato la sua interpretazione dell'eternità di Melisso, ha scritto: «La teologia cristiana, nel definire l'eternità di Dio come colui che è *sempre stato e sempre sarà*, si rifà non a moduli parmenidei, bensì a moduli melissiani: e questo è, oltre che una conferma, la più eloquente illustrazione di tutto quanto abbiamo sopra detto» (Reale 1970: 59). Il fatto che la teologia cristiana abbia utilizzato in un certo modo il "modulo" melissiano, non ci dice nulla sulla correttezza ermeneutica di quell'uso. Pur non disconoscendo l'importanza del rintracciare continuità e genealogie nella storia del pensiero, non mi pare che la conformità con la dottrina cristiana posteriore possa essere seriamente usata come metro di giudizio dei testi antichi (del resto, come conciliare l'eternità del Dio cristiano e creatore del mondo con l'eternità ammessa nel monismo stretto di Melisso, in cui non c'è né un Dio persona e creatore, né un mondo creato?), se non da un particolaristico punto di vista confessionale, che non ha alcun valore negli studi storici.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALBERTELLI, P., 1939, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari (ora Milano 2014).
- CALOGERO, G., 1977, *Studi sull'eleatismo*, Firenze, (I ed. Roma 1932).
- CORDERO, N.-L., 1999, "Una tragedia filosofica: del 'se es' de Parménides al Ser-Uno de Meliso", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25, pp. 283–293.
- CORDERO, N.-L., 2004, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- CURD, P. K., 2004, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas (I ed. Princeton 1998).
- DI NAPOLI, G., 1953, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Milano.
- DROZDEK, A., 2001, "Eleatic Being: Finite or Infinite?", *Hermes* 129, pp. 306–313.
- GIGON, O., 1945, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel.
- GRAESER, A., 1972, *The Argument of Melissus*, Athens.
- GUTHRIE, W. K. C., 1965, *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge.
- HEITSCH, E., 1974, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München.
- JAEGER, W., 1953, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart.
- LOENEN, J. H. M. M., 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* Assen.
- MANSFELD, J., 1964, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen.
- MANSFELD, J. et al., 2016, *Melissus between Miletus and Elea*, M. Pulpito (ed.), Sankt Augustin.
- MARCACCI, F., 2008, *Alle origini dell'assiomatica: gli Eleati, Aristotele, Euclide*, Roma.
- MONDOLFO, R., 1956, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze.
- O'BRIEN, D., 1980, "Temps et intemporalité chez Parménide", *Les Études Philosophiques* 55, pp. 257–272.
- PALMER, J., 2003, "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus", *Ancient Philosophy* 23, pp. 1–10.
- PALMER, J., 2004, "Melissus and Parmenides", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, pp. 19–54.
- PULPITO, M., 2011, "Quanto dura τὸ εἶν? Parmenide e la presupposizione del tempo", in: L. Ruggiu, C. Natali (cur.), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano, pp. 257–269.
- PULPITO, M., 2017, "Melisso critico di Parmenide", *Archai* (forthcoming).
- REALE, G., 1970, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- SEDLEY, D., 1999, "Parmenides and Melissus", in: A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 113–133.
- SHOEMAKER, S., 1969, "Time Without Change", *Journal of Philosophy* 66, pp. 363–381.
- TARÁN, L., 1979, "Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato", *The Monist* 62, pp. 43–53.
- VITALI, R., 1973, *Melisso di Samo: sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'eleatismo*, Urbino.
- WHITTAKER, J., 1971, "Parmenides fr. 8,5", in: Idem, *God, Time, Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy - Symbolae Osloenses*, Suppl., 23, pp. 16–32.
- ZAFIROPULO, J., 1950, *L'École éléate: Parménide, Zénon, Melissos*, Paris.

MASSIMO PULPITO

*/ University of Brasilia, Brazil /
multiplo@gmail.com*

Melissus, Time and Eternity

The traditional interpretation of Eleatism has it (1) that Melissus was a disciple of Parmenides (albeit with some divergences) and (2) that Parmenides believed in the timeless eternity of Being. It seems, on the contrary, (3) that Melissus acknowledged the reality of time by conceiving eternity as infinite time. Failing to justify this particular divergence from Parmenides' approach, certain authors held that it was necessary to reinterpret the Melissan eternity as a form of infinite timelessness. This paper attempts to demonstrate that this reading is groundless and that if the traditional interpretation is questioned then one should reconsider the assumptions (1) and (2) but not (3).

KEY WORDS

Melissus, Parmenides, Time, Eternity, Atemporality, Eleatism