



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

Storia, Filosofia e Didattica delle Scienze

Ciclo XXVII

TITOLO TESI

Karl R. Popper lettore dei presocratici

Settori scientifico disciplinari di afferenza

M-FIL/06, M-FIL/07

Presentata da:	Emanuele D'Urso
Coordinatore Dottorato	Prof. Marco Giunti
Tutor/Relatore	Prof. Michele Camerota

Esame finale anno accademico 2013 – 2014

Indice

Introduzione: le posizioni della critica	5
1. Da <i>La società aperta e i suoi nemici</i> alla polemica con Kirk	7
1.1 Popper tra filosofia e storiografia filosofica	22
2. Da <i>Ritorno ai presocratici</i> all'ultimo Popper	34
2.1 Il Senofane di Popper nell'interpretazione di Feyerabend	34
2.2 La Luna di Parmenide	40
2.3 Dopo <i>Il mondo Parmenide</i>	49
3. Il Parmenide di Popper nell'interpretazione di Giovanni Cerri	63
4. L'articolazione della ricerca	73
I L'uso delle fonti: la lettura popperiana di Parmenide	80
1. La deà di Parmenide	83
2. La Luna di Elea	89
3. L' $\alpha\lambda\epsilon\gamma\kappa\omicron\jmath$ e l'apparente anacronismo	105
4. Il frammento B 16	117
5. La verosimiglianza eleatica	131
6. Il tema della cecità e la questione linguistica	146
7. Conclusioni	154

II	L'uso delle fonti: la lettura popperiana degli altri presocratici	156
1.	Il rapporto di Parmenide con Eraclito e Senofane	156
2.	La riscoperta di Senofane	171
2.1	La cosmologia e le origini del fraintendimento	171
2.2	La teologia e il frammento B 34	183
3.	Il mutamento in Eraclito e la polemica con Kirk	192
4.	Anassimandro e il razionalismo critico	209
5.	L'atomismo di Democrito e Leucippo	216
III	I presocratici nella filosofia di Popper	224
1.	L'attualità di Parmenide in <i>Oltre la ricerca degli invarianti</i>	224
1.1	L'invariante nel <i>Poema sulla natura</i>	225
1.2	Sviluppi parmenidei e anti-parmenidei nella fisica moderna	237
2.	Eco presocratica nei testi popperiani	253
	Conclusioni	272
	Bibliografia	274
1.	Testi di Popper	274
2.	Fonti citate da Popper	275
3.	Testi critici e altri contributi	281

Introduzione: le posizioni della critica

La storiografia filosofica non si è soffermata in maniera approfondita sull'esame critico della lettura popperiana dei presocratici: non esistono monografie al riguardo, i contributi si limitano alla forma di singolo articolo o capitolo in trattazioni dal respiro generale e quasi tutte le riflessioni di rilievo sono precedenti alla pubblicazione de *Il mondo di Parmenide*¹.

Nel testo del 1998 l'autore e i curatori offrono numerosi rinvii in nota all'uso delle fonti, rendendo così possibile un lavoro di ricostruzione storiografica che costituisce l'obiettivo primario della presente ricerca. Infatti, data l'esiguità di tali riferimenti nei contributi precedenti, in particolare *Congetture e confutazioni*² e alcuni passaggi del volume I de *La società aperta e i suoi nemici*³, le argomentazioni critiche sono state giocoforza limitate all'ambito recensorio o circoscritte sotto il profilo metodologico, concentrando l'attenzione soprattutto sul legame esistente tra le posizioni epistemologiche dell'autore e la sua interpretazione degli antichi.

Il tema assume sfumature e variazioni di contorno differenti, quasi sempre espresse nei toni di una limitante, certamente negativa e paradossale caduta in una forma di storicismo da parte di un

¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, originale inglese *The world of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, London, Routledge, 1998.

Si tratta di un lavoro di pubblicazione postuma che raccoglie saggi dedicati alla lettura dei presocratici scritti a partire dagli anni '50 fino ai frammenti dell'ultimo Popper, curati per la maggior parte dallo stesso autore in collaborazione con Arne F. Petersen e con l'assistenza di Jørgen Mejer.

² Cfr. KARL R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino, 1972, stampa 2009.

³ Cfr. KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, Roma, Armando Editore, 2004, in particolare il capitolo II dedicato ad Eraclito, pp. 31-38.

epistemologo dichiaratamente antistoricista, nonché della mera proiezione del falsificazionismo sui presocratici. Il riconoscimento di una maggiore o minore originalità delle interpretazioni di Popper diventa quindi funzionale alla valenza dell'enfasi data dai vari autori a una connessione, quasi sempre percepita come occasionale, con il contesto generale del falsificazionismo, prescindendo quasi del tutto dall'autentica passione per il mondo antico che è rimasta costante per tutto l'arco della produzione del filosofo, dalle competenze filologiche che egli mostra di possedere seppur per diletto e senza l'acribia metodologica propria della disciplina, nonché dalla quantità e qualità delle sue letture circa il dibattito storico-filosofico relativo al mondo antico. In tale univoca cornice generale, l'unica significativa eccezione è rappresentata dalla posizione di Giovanni Cerri.

Una consistente parte della critica si è soffermata nel tentativo di instaurare una connessione tra le argomentazioni di *Ritorno ai presocratici* e della polemica con Kirk con il precedente interesse per il mondo antico in *La società aperta e i suoi nemici*.

Una seconda parte, non sempre cronologicamente posteriore alla prima, ha spostato l'attenzione nella direzione di un rapporto tra le argomentazioni di *Ritorno ai presocratici* e il primo saggio del 1992 su Parmenide⁴.

Pochissimi contributi sono stati dedicati a *Il mondo di Parmenide*, se non nella forma di una severa critica recensoria. Tuttavia uno studio del testo in connessione con i precedenti lavori di Popper sui presocratici e con uno sguardo rivolto ai costanti rimandi nell'ambito della sua vasta produzione filosofica, vorrebbe offrire alcuni contributi per una generale

⁴ Cfr. KARL R. POPPER, *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, *The Classical Quarterly*, 42 (i), 1992, pp. 12-19 traduzione italiana a cura di Stefano Gattei, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, *Reset*, n. 23, dicembre 1995, pp. 25-34 e relativo commento, *Con Parmenide guardando la Luna*, pp. 28-29.

riconsiderazione del Popper lettore dei presocratici entro un orizzonte problematico più ampio e multiforme.

1. Da *La società aperta e i suoi nemici* alla polemica con Kirk

La ricostruzione più articolata, ricca di dettagli e abbondante nelle citazioni dirette del Popper antichista è individuabile in alcuni contributi di Antiseri. Nel 1971, in *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*⁵ l'autore compie un tentativo di instaurare un dialogo tra la concezione della scienza proposta nell'epistemologia contemporanea e la concezione oxoniense analitico-linguistica della metafisica, alla prima saldamente legata, nel tentativo di proporre una nuova e interessante "grammatica di lettura"⁶ della filosofia presocratica. La prima parte del testo pone a confronto le interpretazioni di Zeller, Jaeger e Burnet al fine di mostrare la portata innovativa dell'approccio analitico-epistemologico proposto nella seconda parte, che instaura una piena sintonia tra il falsificazionismo popperiano e la rivalutazione oxoniense della metafisica in termini di "*new way of seeing*"⁷. La terza parte del lavoro consiste nell'analisi puntuale della rilettura popperiana della filosofia presocratica "a partire da siffatta concezione della scienza, vale a dire allorché il principio di falsificazione viene rovesciato in comando ermeneutico a guardare la storia delle teorie metafisiche come la storia di *bliks* nuovi che (prescindendo dalle loro funzioni morali, politiche, religiose o criptoreligiose) possono essere fecondi di teorie scientifiche, e a considerare la storia della scienza come la storia di teorie che lottano per

⁵ Cfr. DARIO ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, Roma, Abete, 1971.

⁶ *Ivi*, p. 13.

⁷ *Ivi*, p. 14.

l'esistenza davanti al tribunale della falsificazione" ⁸. Tale sezione del testo rinvia a *Congetture e confutazioni* e pone in primo piano il tema della connessione tra razionalismo critico e passaggio dalla cosmogonia alla cosmologia dei presocratici, in una cornice generale tesa a sottolineare l'esigenza popperiana di un ritorno della filosofia alla cosmologia e alla teoria della conoscenza.

Popper si occupa di teorie cosmologiche in simbiosi con il problema del mutamento e della conoscenza: l'interpretazione del passaggio da Talete ad Anassimandro è marcato da una forte impronta anti-induttivista tesa a sottolineare la temerarietà della speculazione presocratica e il limite dell'esperienza e dell'analogia osservazionale, alle cui eventuali obiezioni Popper risponde ricorrendo al riaffiorare della confusione tra psicologia della ricerca e logica della ricerca. Tuttavia, sebbene il pensiero presocratico possa essere posto in perfetta continuità con gli sviluppi della fisica posteriore, Antiseri precisa che non si può assimilare la ricostruzione popperiana ad una "*storiografia delle anticipazioni*, ad una storiografia cioè che va a caccia di conferme astratte di qualche ipotesi – quantunque interessante questa possa essere – senza preoccuparsi di capire la genesi, il senso e la funzione dei problemi, e priva del senso delle connessioni dei problemi nel tessuto di una intera cultura" ⁹. L'esempio antitetico è costituito dall'assimilazione, ad opera di Heisenberg, del pensiero di Eraclito alla fisica moderna sulla base di una sostituzione del *fuoco* con la parola *energia* ¹⁰.

⁸ *Ivi*, pp. 14-15.

⁹ *Ivi*, p. 197.

¹⁰ Cfr. WERNER HEISENBERG, *La teoria dei quanta e le origini della scienza atomica* in *Fisica e filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1961, stampa 1966, pp. 74-92. Cfr. *ivi*, pp. 78-79: "Possiamo notare a questo punto che la fisica moderna è in qualche modo assai vicina alle dottrine di Eraclito. Se sostituiamo la parola *fuoco* con la parola *energia* possiamo quasi ripetere le sue affermazioni parola per parola dal nostro moderno punto di vista. L'energia è difatti la sostanza di cui sono fatte tutte le particelle elementari, tutti gli atomi e perciò tutte le cose, ed energia è ciò che si muove. L'energia è una sostanza giacché la sua somma totale non cambia, e giacché le particelle elementari possono effettivamente esser costituite da questa sostanza come si può vedere in molti esperimenti sulla produzione di particelle elementari. L'energia si può mutare

Secondo Antiseri, Popper rilegge un problema della filosofia presocratica mostrandone l'incompatibilità con determinate interpretazioni tradizionali. La mera influenza di Anassimandro sul presente gli appare riduttiva¹¹: si tratta invece di teorie false che talvolta però, ai fini del suggerimento di modificazioni o della stimolazione della critica, si rivelano più utili e interessanti di altre meno interessanti ancorché tuttora accettate.

La riflessione di Antiseri prende le mosse dall'indagine popperiana sull'architettura del mondo tra i Milesii¹². Il passaggio dal mito alla scienza, dalla cosmogonia alla cosmologia segna la proposta di "un nuovo tipo di commercio tra l'uomo e il mondo intero"¹³. Per Popper il mito, come anche la metafisica, è concepito quale tentativo di comprensione del mondo che genera aspettative la cui insoddisfazione induce una crisi che si traduce in una falsificazione del modello¹⁴. A Mileto il motivo cosmologico prevalse sulla tradizionale impostazione cosmogonica, "soprattutto se consideriamo la forte tradizione cosmogonica e la pressoché irresistibile tendenza a descrivere una realtà

in moto, in calore, in luce e in tensione. Energia può essere chiamata la causa fondamentale di ogni cambiamento nel mondo".

¹¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 35 (in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 243): "La teoria di Anassimandro ha creato le premesse per le teorie di Aristarco, Copernico, Keplero e Galileo. Non si tratta soltanto del fatto che egli influenzò questi pensatori; la categoria dell'*influenza* è alquanto superficiale. Semmai preferisco esporre il problema in questi termini: la conquista di Anassimandro è apprezzabile in sé, come una creazione artistica. Inoltre essa rese possibili altre conquiste, tra cui quelle dei grandi scienziati ricordati".

¹² Cfr. *ivi*, p. 36 (in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 244). Popper assimila la nozione di *mondo* tra i Milesii, in sintonia con la precedente riflessione in ambito orientale, alla nozione di *casa, dimora*: "Non c'era pertanto bisogno di chiedersi a cosa servisse. Ma c'era invece la necessità di comprenderne l'architettura. Le questioni della sua struttura, del disegno e dei materiali da costruzione, costituiscono i tre principali problemi della cosmologia milesia".

¹³ DARIO ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, op. cit., p. 200.

¹⁴ Cfr. *ivi*, nota 37 p. 201: "In sostanza, per Popper, si passa dal mito alla scienza percorrendo le vie della falsificazione, cioè la strada che va dai problemi, alle congetture, e da queste alle smentite, per tornare di nuovo a congetture da sottoporre a prova. E si deve pur sempre badare che la smentita di un mito non significa l'indicazione immediata della strada della scienza. Si può passare da un mito ad un altro mito".

mediante una descrizione della sua modalità di costruzione in modo da presentare una spiegazione cosmologica in forma cosmogonica" ¹⁵.

Talete e Anassimandro furono i primi ad affrontare i tre problemi cosmologici prospettati da Popper relativi all'indagine circa la struttura del cosmo, la sua pianta (*ground-plan*) e il materiale di costruzione (*building material*) ¹⁶. Antiseri sottolinea come il problema generale del mutamento, che avrebbe portato con Democrito e Leucippo "ad una teoria generale del mutamento accettata dalla scienza moderna fino agli inizi del secolo ventesimo" ¹⁷ nasca da una confutazione del modello cosmologico deduttivo di Parmenide, il quale lesse il problema del mutamento in chiave prettamente logica.

Il tema popperiano della fecondità della discussione critica viene trattato da Antiseri al fine di sottolineare, in una lunga nota conclusiva, l'importanza della figura di Senofane nella ricostruzione popperiana di *Congetture e confutazioni*, quale esempio di consapevolezza di un atteggiamento critico e razionalista verso il sapere che viene a perdersi definitivamente con l'ἐπιστήμη di Aristotele, letta nei termini di "uno sviluppo della distinzione eleatica ed eraclitea tra verità certa e semplice opinione" ¹⁸. La nota ripercorre i termini della nozione popperiana di verosimiglianza nel falsificazionismo e nel pensiero di Senofane, nonché il tentativo popperiano di risolvere l'ambiguità storica tra verosimiglianza e probabilità ¹⁹.

¹⁵ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 36 (in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 244).

¹⁶ Cfr. la precedente nota 12.

¹⁷ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 37 (in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 246).

¹⁸ *Ivi*, p. 49 (in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 261).

¹⁹ Cfr. DARIO ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, op. cit., nota 28 pp. 210-222. La scarsa accentuazione del tema senofaneo nella ricostruzione di Antiseri è peraltro riconducibile alla critica rivolta dall'autore alla nozione popperiana di verosimiglianza in *L'epistemologia evoluzionistica a Vienna da Ernst Mach a Karl Popper*, Nuova Civiltà delle Macchine, VI, I, 1986, ripubblicato in D. ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Interpretazioni storiografiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 587-588: "L'epistemologia evoluzionistica – già sviluppata nei suoi punti essenziali

A differenza della direttrice interpretativa nella lettura dei presocratici proposta ne *Il mondo di Parmenide* che approfondisce il pensiero degli Eleati con un'attenzione particolare verso Parmenide, ma con uno sguardo costante sul pensiero di Senofane, l'argomentazione di Antiseri si concentra soprattutto sulla ricostruzione popperiana della cosmologia eraclitea, ponendo l'accento sul tema dell'instabilità dell'edificio cosmico rispetto alla sicurezza del modello ionico.

Nella prospettiva di Popper, le cose sono processi apparentemente stabili e il fuoco è un autentico materiale da costruzione. Eraclito pose il tema del mutamento accanto al problema della conoscenza, s'interrogò circa l'identità degli opposti nel mutamento e anticipò Parmenide nella distinzione tra realtà e apparenza.

L'autore ripercorre i termini dell'accesa disputa con Kirk²⁰ sulla lettura di Eraclito, centrata sulla nozione di fuoco quale forma archetipa della materia. Popper propende per una lettura che ritorni a porre l'accento

soprattutto da Mach – poteva forse evitare a Popper, se egli ne avesse tratto qualche conseguenza in più, lo scivolone da lui fatto con la proposta dell'idea di verosimiglianza. Siffatta proposta doveva render conto della maggiore approssimazione alla Verità di una teoria che, sebbene falsa, fosse però più vera di un'altra teoria anch'essa falsa. P. Tichý, D. Miller, J. Harris e A. Grünbaum, e non solo loro, hanno però dimostrato che la teoria popperiana della verosimiglianza è inconsistente: tra due teorie false, una non può essere più vera di un'altra. Ebbene, questo importante teorema, poteva venire individuato in un analogo biologico, se si fossero tratte più conseguenze dal modello biologico della crescita della conoscenza. Difatti, se le teorie scientifiche si sviluppano come le specie, e se è chiaro che tra due specie morte una non è più morta dell'altra, allora anche tra due teorie false una non può essere più vera dell'altra".

²⁰ (1) Cfr. il successivo capitolo II, § 3.

(2) Popper critica l'interpretazione di Eraclito che G.S. KIRK e J.E. RAVEN hanno proposto nel loro volume *The Presocratic Philosophers*, I ed., New York, Cambridge University Press, 1957. La critica compare in *Back to the Presocratics*, discorso presidenziale tenuto il 13 ottobre 1958 in apertura della riunione presso la *Aristotelian Society* e pubblicato per la prima volta in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 59, 1958-1959, pp. 1-24.

Il testo è stato riedito, con note e aggiunta di un'appendice su Eraclito, in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 235-285 e riproposto ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 29-61 con lievi modifiche, revisione della traduzione dei frammenti, senza l'appendice e con due *addenda* sulla verosimiglianza (cfr. il successivo capitolo I, nota 4).

L'appendice in questione, dal titolo *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 264-285 è una ripubblicazione del 1969, ampliata e con aggiunta di note, della risposta popperiana *Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance*, *Mind*, Vol. 72, No. 287, 1963 alla precedente replica di G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, *Mind*, Vo. 69, No. 275, 1960.

sulla nozione tradizionale di *flusso continuo* assimilando la materia alla processualità e instabilità del fuoco, mentre Kirk e Raven riprendono la ricostruzione del Burnet centrata sul tema dell'*unità degli opposti* e vedono nel fuoco la causa dell'equilibrio delle cose. Il tema rinvia a una differente impostazione storiografica che, salvo evidenze discordanti, invita alla fedeltà al senso comune nell'ottica di Kirk, mentre si vuol mantenere più vicino possibile alla tradizione storiografica nella proposta popperiana.

Antiseri ripercorre i termini della replica di Kirk alla posizione di Popper, accusato di rileggere i presocratici alla luce della propria epistemologia, profondamente segnata da una reazione al mito baconiano dell'induzione e dal tentativo di sostenere che la scoperta scientifica nasca da teorie e intuizioni. Ma proprio l'esperienza, quantunque non di prima istanza, per Kirk è in grado di spiegare la cristallizzazione mitica e la razionalizzazione di Talete. La lettura di Kirk si muove oltre l'ambito di riflessione circoscritto nel periodo presocratico al fine di riconoscere un carattere parzialmente induttivo al sapere scientifico trascurato da Popper, al quale viene mossa l'accusa di aver dimenticato la nozione di verità assoluta, salvo però poi ricorrere all'esperienza in sede di verifica, con una posizione che sembra oscillare tra la filosofia tradizionale e le proposte degli analisti del linguaggio. La critica sul versante metodologico mira a dimostrare che Popper abbia trascurato lo stadio osservativo iniziale del processo scientifico a favore del successivo momento di natura intuitiva. All'argomentazione, centrata sulla mancata soluzione del problema dell'induzione e la scarsa considerazione del *background* empirico della speculazione scientifico-filosofica, Antiseri contrappone la replica popperiana basata sull'affermazione del carattere non pienamente razionale di ogni scoperta, unitamente alla scarsa

rilevanza del tema delle origini di una teoria sotto il profilo epistemologico ²¹.

La cosmologia di Talete viene letta da Kirk quale mantenimento dei contenuti del mito aventi per oggetto l'acqua, in sintonia con il complesso patrimonio culturale mediterraneo, ma con un abbandono della forma di argomentazione mitologica. La stessa idea popperiana di razionalismo critico viene minata mediante l'ipotesi di una possibile replica di Talete all'obiezione di *regressus ad infinitum* nella ricerca di un supporto alla Terra: la proposta consiste nell'idea che l'acqua che regge la Terra si espanda all'infinito. La stessa tesi non poteva però essere sostenuta da Anassimandro, il quale aveva rifiutato di accettare l'acqua come sostanza primordiale. "Ebbene, conclude Kirk, da tutto ciò si deve inferire che decidere se la teoria di Anassimandro sull'equilibrio della Terra fu una critica consapevole o meno del suo predecessore è un punto assai discutibile" ²². L'argomentazione assume la connotazione di una difesa del sapere esperto dall'attacco popperiano alle minuzie della critica testuale.

A confutazione della lettura popperiana di Eraclito, Kirk sostiene la non verità della tesi "che Burnet abbia attaccato l'interpretazione platonica in se stessa; anzi egli accetta la dottrina del flusso delle cose, ma sostiene che essa non è la caratteristica più originale del sistema eracliteo, in quanto anche i Milesii ebbero una visione simile; ed ha sostenuto che per Eraclito l'idea della stabilità che permane attraverso il flusso fosse ugualmente o addirittura più importante" ²³. Per Kirk la posizione del Burnet costituisce un'esagerazione al pari di quella platonica; inoltre egli si ritiene più distante dal Burnet di quanto asserisca Popper e vicino a

²¹ Cfr. DARIO ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, op. cit., p. 264 (e cfr. KARL R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970, stampa 2010, pp. 10-11).

²² *Ivi*, p. 271 (e cfr. G.S. KIRK, *Popper on science and the presocratics*, op. cit., p. 330).

²³ *Ivi*, p. 272 (e cfr. G.S. KIRK, *Popper on science and the presocratics*, op. cit., p. 334).

Reinhardt nel rifiutare l'interpretazione platonica per la quale ogni cosa è sempre in perpetuo mutamento²⁴.

L'ordine cosmico è quindi descrivibile quale fuoco eterno: "il tutto è come un fuoco, mentre parti del cosmo, come le montagne e le rocce, sono temporaneamente fuoco spento. E ciò permetterebbe ad Eraclito di accettare quanto viene suggerito dal senso comune, vale a dire che molte delle cose nel nostro mondo non cambiano continuamente, sebbene esse cambino per un certo tempo"²⁵. Inoltre, se fosse vera la tesi che le cose per Eraclito sono processi, dato che tale impostazione si ritrova in Empedocle e negli Atomisti, qualcuno avrebbe dovuto sostenere l'uso di Empedocle quale mezzo per difendere la plausibilità della tesi del flusso costante eracliteo. Però nessuno fece tale passaggio.

A Popper viene infine rimproverata l'eccessiva leggerezza nell'affidarsi a Platone, ad Aristotele e ai doxografi. La conclusione di Kirk è che l'approccio popperiano appaia nel complesso *unhistorical*: "Popper, il nemico dello storicismo applica [nella sua lettura dei Presocratici] una sorta di storicismo alla rovescia: invece di usare il passato per predire il futuro, egli usa il presente, o la sua idea di ciò che costituisce la sua filosofia, per interpretare il passato. Più sorprendente ancora è che egli applichi il criterio della verità possibile come prova della storicità di una teoria"²⁶.

La replica popperiana è volta a sostenere che Kirk abbia formulato un'interpretazione generale errata dell'epistemologia popperiana nei termini di una forma di intuizionismo, laddove invece l'autore intende sostenere il carattere congetturale centrato sulla soluzione di problemi e non meramente intuitivo del sapere scientifico. Ulteriore errore consiste

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 272-273 (e cfr. G.S. KIRK, *Popper on science and the presocratics*, op. cit., p. 334).

²⁵ *Ivi*, p. 273 (e cfr. G.S. KIRK, *Popper on science and the presocratics*, op. cit., p. 335).

²⁶ *Ivi*, p. 275 (e cfr. G.S. KIRK, *Popper on science and the presocratics*, op. cit., p. 339).

nella tesi di Kirk dell'abbandono popperiano del concetto di verità scientifica assoluta.

Per quanto concerne la lettura di Eraclito, Antiseri evidenzia il tentativo di Popper di difendere la propria indipendenza dalle posizioni di Platone e Aristotele a favore del ricorso diretto ai frammenti. Sul versante metodologico la distanza da Kirk si profila come rifiuto dell'accusa di applicare un criterio di possibile verità della teoria a prova della propria storicità, per una prospettiva che invece propende "per attribuire ad un pensatore una teoria interessante e vera piuttosto che una non interessante e falsa, naturalmente con tutto l'equipaggiamento dell'evidenza storica che ci permetta di far così"²⁷. Antiseri instaura quindi una sintonia con Reinhardt²⁸ alla cui sfida l'interpretazione popperiana tenta di fornire risposta seguendo gli sviluppi filosofici del generale problema del mutamento, utilizzando gli strumenti ermeneutici offerti dalle proprie convinzioni epistemologiche unitamente alla tradizione platonica e aristotelica, ma senza mai prescindere da un uso consapevole dei frammenti.

La lettura di Eraclito è centrale nella ricostruzione di Antiseri perché consente di saldare l'accostamento popperiano agli antichi in ambito cosmologico con la precedente interpretazione in *La società aperta e i suoi nemici*. L'autore ripercorre quindi le principali tappe dell'origine dello storicismo platonico, in cui l'influsso più significativo proviene da Esiodo e in particolare da Eraclito.

La scoperta eraclitea dell'instabilità dell'edificio cosmico viene a configurarsi quale "ricerca di tipo socio-gnoseologico"²⁹ che lega accentuazione del mutamento, vicende personali e fede in un'inesorabile

²⁷ *Ivi*, p. 283 (e KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento in Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 273).

²⁸ Cfr. *ibid.*, a proposito della filosofia di Eraclito, il rif. a KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt-am-Main, II ed. 1959, p. 220: "la storia della filosofia è la storia dei suoi problemi".

²⁹ DARIO ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, op. cit., p. 238.

legge del destino, la quale finisce per reintrodurre la stabilità cosmica in termini di ordine predeterminato dopo averne minato le fondamenta, in un orizzonte dal sapore mistico e dai contorni profondamente elitari radicati in un'epoca di crisi della società tribale, dove norme naturali e norme sociali "vengono parimenti viste come magiche" ³⁰.

Nel 1971 l'articolo di Antiseri *K. R. Popper e l'interpretazione analitica dei presocratici* ³¹ ripercorre l'impianto teoretico di *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*. La polemica con Kirk, centrata sul doppio binario di una divergenza metodologica e interpretativa, offre lo spunto per presentare una schematica "summula" ³² dell'epistemologia popperiana verso la quale l'autore manifesta esplicita sintonia: "Personalmente, io sono dell'avviso che ciò che Kirk ha, per esempio, scritto su Talete ed Anassimandro sia da prendersi seriamente in conto. Ma resto, comunque, persuaso della originalità e della validità del *Back to the Presocratics* di Popper" ³³. Il dogmatismo e il pregiudizio dei singoli scienziati assumono una positiva giustificazione metodologica, che si salda ai temi tipicamente popperiani quali la discussione critica, la congetturalità e la controllabilità della conoscenza scientifica, permeati dal criterio di falsificabilità. Il rovesciamento del falsificazionismo in chiave ermeneutica nell'accostamento alla filosofia presocratica, diventa funzionale ad una rivalutazione della metafisica in termini di espressione di visioni del mondo, che viene posta in sintonia con il costituirsi del discorso scientifico in ambito ionico percorso secondo le linee guida di *Ritorno ai presocratici*: il passaggio dalla cosmogonia alla cosmologia, la discussione critica, il problema del mutamento e della conoscenza. L'autore conclude con un'esplicita difesa dell'interpretazione popperiana

³⁰ *Ivi*, p. 242.

³¹ Cfr. DARIO ANTISERI, *K. R. Popper e l'interpretazione analitica dei Presocratici*, in *Proteus*, n. 5, 1971, pp. 1-40.

³² *Ivi*, p. 5.

³³ *Ibid.*

di Eraclito giocata sulla problematica nozione di *processo*: "Ma è davvero conclusiva l'argomentazione di Kirk e Raven? È il loro principio ermeneutico logicamente accettabile? Popper, e credo con buone ragioni, ritiene che la prima non sia affatto conclusiva e che il secondo non sia affatto accettabile" ³⁴.

Nel 1997 in *Popper interprete dei filosofi greci* ³⁵, Antiseri ripercorre le tematiche del 1971 nel tentativo di rendere esplicita la saldatura tra l'interpretazione cosmologico–gnoseologica della tradizione critica in *Congetture e confutazioni* e la trattazione d'impronta storica in *La società aperta e i suoi nemici*: "Popper offre una spiegazione *psicologica*, diremmo, della genesi della tradizione critica. Tale spiegazione risulterebbe, tuttavia, ben fragile se non si intrecciasse con una ulteriore spiegazione di tipo *sociologico* o *istituzionale*" ³⁶. Secondo tale prospettiva, nella prima parte del testo l'autore si sofferma sui principali nodi teorici di *Ritorno ai presocratici*, a cui segue una seconda parte dedicata ad una sintetica trattazione dei più rappresentativi temi de *La società aperta e i suoi nemici*, con l'obiettivo di delineare il passaggio dalla società tribale alla società aperta, a partire dalla discussione critica del mito funzionale alla sostituzione della fede magica con la fede razionale, per concentrare infine l'attenzione sul passaggio dall'individualismo socratico al programma totalitario platonico e concludere con una rapida rassegna storiografica delle principali interpretazioni critiche della lettura popperiana di Platone. Per Antiseri, il contributo più significativo de *La società aperta e i suoi nemici* consiste nell'aver trovato il fondamento del totalitarismo platonico nello storicismo.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 31.

³⁵ Cfr. DARIO ANTISERI, *Popper interprete dei filosofi greci*, Working Paper n. 40 del Centro di Metodologia delle scienze sociali, 1997 ripubblicato in DARIO ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Interpretazioni storiografiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, vol. 2, pp. 589-639.

³⁶ *Ivi*, pp. 604-605.

In riferimento ai presocratici, la prospettiva interpretativa *sociologica* qui proposta non viene però ripresa dall'ultimo Popper, che mantiene saldamente la barra interpretativa sulla sola rotta della riflessione *psicologica*. Una trattazione esaustiva de *La società aperta e i suoi nemici* esula pertanto dalle finalità del presente lavoro. Tuttavia, un rinvio marginale diventa inevitabile nel tentativo di definire lo sfondo dell'intreccio eracliteo dei problemi del mutamento e della conoscenza, nonché le difficoltà insite nell'idea stessa di mutamento legate all'insistenza sul cambiamento, combinata con la complementare credenza in una legge del destino "che placa la paura dello storicista di fronte agli sconvolgimenti sociali; ma al medesimo tempo è sintomo del fatto che gli storicisti non possono accettare l'idea del cambiamento senza una lotta interiore" ³⁷.

Rispetto al tentativo di Antiseri di ritrovare continuità nell'accostamento popperiano ai presocratici, Giuseppe Cambiano nel capitolo I de *Il ritorno agli antichi*, 1988 ³⁸, evidenzia invece una cesura.

In *La società aperta e i suoi nemici* viene percepita infatti una sensibilità verso la correlazione tra il tema della ricerca delle origini e i corrispettivi modelli sociali di riferimento nel passaggio dal tribalismo alla società aperta. Al costituirsi della tradizione della discussione critica si affianca la reazione emotiva per la perdita dell'unità garantita dal tribalismo, il cui contrasto avrebbe segnato anche il successivo passaggio dal movimento comunitario ed egualitario dell'età periclea all'avvento del totalitarismo platonico.

A partire dal 1948 ³⁹ e segnatamente dal 1958-59 con *Ritorno ai presocratici*, "il quadro politico-sociale della Grecia arcaica si sarebbe

³⁷ *Ivi*, p. 598 (e cfr. KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., p. 34).

³⁸ Cfr. GIUSEPPE CAMBIANO, capitolo I. *Il miraggio dell'origine* ne *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 3-39.

³⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *Per una teoria razionale della trazione* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 207-233.

allontanato sullo sfondo, per lasciar campeggiare solitario il tema del costituirsi in Ionia, e in genere nel pensiero presocratico sino agli atomisti, della nuova tradizione del razionalismo critico, ossia della tradizione scientifica in senso moderno" ⁴⁰.

La motivazione della svolta interpretativa popperiana è individuata in una reazione alle premesse neopositiviste contenute nel libro del 1951 di Hans Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy*, il quale considerava la scienza empirica come forma ideale di conoscenza e ne sottolineava l'assenza nel mondo greco, dominato dalla matematica ⁴¹. La filosofia greca veniva quindi spossessata della funzione di origine a vantaggio dei moderni: "in Popper, invece, la Grecia – come corollario alla sua battaglia contro le tesi neopositivistiche – tornava ad essere alle origini, ma significativamente non tanto sul piano delle acquisizioni conoscitive, quanto sul piano dei problemi posti e dell'atteggiamento con il quale affrontarli" ⁴². Per il ruolo giocato dall'atteggiamento critico nei problemi cosmologici ed epistemologici, il mondo greco veniva quindi assunto da Popper quale modello a cui tornare.

Seguendo la linea interpretativa tracciata da Cambiano, è possibile individuare un ulteriore e più profondo raffronto tra Reichenbach e Popper sotto il profilo metodologico nonché storiografico. Per Reichenbach, il successo della scienza moderna è spiegabile nell'unione della deduzione matematica ereditata dal mondo greco all'apporto osservativo ⁴³. Popper invece colloca tale sintesi già nell'atomismo antico di Democrito e Leucippo, con la trasformazione del modello assiomatico-

⁴⁰ GIUSEPPE CAMBIANO, capitolo I. *Il miraggio dell'origine* ne *Il ritorno degli antichi*, op. cit., p. 26.

⁴¹ Cfr. H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, trad. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna, Il Mulino, 1964, stampa 1966, p. 99: "Il contributo dei Greci alla scienza riguarda praticamente solo la matematica".

⁴² GIUSEPPE CAMBIANO, capitolo I. *Il miraggio dell'origine* ne *Il ritorno degli antichi*, op. cit., p. 27.

⁴³ Cfr. H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, op. cit., pp. 99-107, in particolare pp. 103-104: "Ciò che ha reso tanto efficiente la scienza moderna è stata l'invenzione del *metodo ipotetico-deduttivo*, metodo di spiegazione mediante ipotesi matematiche da cui sono dedotti i fatti osservati. Analizziamo ora tale metodo, contrassegnato anche con il nome di *induzione esplicativa*".

deduttivo di Parmenide nel primo modello ipotetico-deduttivo mediante un'inferenza deduttiva falsificante ⁴⁴.

Nell'instaurare una distanza teorica tra l'accostamento popperiano ai presocratici prima e dopo il 1951, Cambiano precisa che l'interpretazione popperiana resta segnata da un limite di fondo che non è da rintracciare in eventuali fallacie nell'intendimento del pensiero antico sulla scia dei tentativi di Kirk, bensì nella "proiezione del modello ideale della comunità scientifica moderna e della circolazione e del confronto tra le idee per descrivere le condizioni storiche del lavoro dei presocratici. Ne risulta un'immagine irenica, che fa scomparire ogni aspetto competitivo e ogni alternativa" ⁴⁵. Tale assunto è funzionale all'intento di corroborare la polemica contro l'immagine baconiana della scienza a favore di un modello che condivida il popperiano procedere per congetture e confutazioni.

L'autore rinvia al Popper lettore dei presocratici entro una cornice generale volta ad indagare il ritorno agli antichi in numerosi esponenti della filosofia contemporanea. Nonostante la divergenza tra l'intento popperiano di rivaluzione del razionalismo critico rispetto al negativo imporsi dell'«*πιστήμη*» quale conoscenza dimostrativa e l'antitetica centralità assunta da Platone e Aristotele nella lettura di Heidegger, Cambiano rimarca un'analogia di fondo tra i due interpreti nella nettezza e riduzione dei segmenti cronologici: entrambi condividono il desiderio di ricongiungimento al momento aurorale dell'origine, saltando o considerando inessenziale la mediazione culturale romana e cristiana nell'assimilazione del pensiero antico; in entrambi emerge il tentativo di disporsi in continuità con i presocratici con l'esclusione dei secoli che vanno dall'ellenismo al neoplatonismo.

⁴⁴ Cfr. il successivo capitolo I, nota 154.

⁴⁵ GIUSEPPE CAMBIANO, capitolo I. *Il miraggio dell'origine* ne *Il ritorno degli antichi*, op. cit., p. 28.

Un tentativo di inquadrare *Ritorno ai presocratici* nel segno della continuità con *La società aperta e i suoi nemici* è operato nel 1994 da Pietro Palumbo nell'originale direzione di un confronto con Nietzsche⁴⁶. Il richiamo ai presocratici ha in primo luogo il senso di un invito all'impegno teoretico della filosofia che si accompagni all'adozione del metodo ipotetico e congetturale: "su tale dimensione di finitezza e di strutturale controvertibilità poggia la tradizione critica della discussione razionale quale principio fondamentale di una società aperta, e quale garanzia per lo stesso progresso nella acquisizione della conoscenza; una tradizione inaugurata dai presocratici e fatta propria dalla cultura occidentale, ma che di volta in volta nel corso della storia è pur sempre sottoposta al rischio di andare perduta o per cause politiche o per cause più strettamente culturali"⁴⁷. In tale prospettiva, l'essenzialismo metodologico e lo storicismo profetico di Platone assumono il ruolo di nemico della tradizione critica.

L'antiplatonismo popperiano costituisce un punto di contatto con Nietzsche ed è motivato da una comune radice di apriorismo kantiano "significativamente influente in entrambi gli autori"⁴⁸, che spiega la distanza dal modello classico platonico-aristotelico in cui la struttura intellegibile della realtà si impone sulle capacità intellettive dell'anima, o la forza della materialità delle cose si impone sui sensi.

Inoltre entrambi gli autori condividono il primato della teoria sull'osservazione, che si affianca ad una critica forte verso le forme di "ottimismo epistemologico"⁴⁹. Palumbo sottolinea come la prospettiva popperiana approdi alla negazione di una garanzia a priori della conoscenza, che si traduce nella mancanza di ogni presupposto di

⁴⁶ Cfr. PIETRO PALUMBO, *Il richiamo ai presocratici in Nietzsche e in Popper: elementi comuni per una razionalità neotragica*, in *Ritorno ai presocratici?*, a cura di Giuseppe Nicolaci, Milano, Jaca Book, 1994, pp. 15-39.

⁴⁷ *Ivi*, p. 20.

⁴⁸ *Ivi*, p. 28.

⁴⁹ *Ivi*, p. 29.

corrispondenza tra pensiero e realtà. "La conoscenza pertanto, apriorica, impositiva che sia, è pur sempre congetturale e rivedibile" ⁵⁰; l'errore assume una connotazione positiva e la verità una funzione regolativa. Legata alla dimensione epistemologica del problema, "in Popper la tendenza a detronizzare il soggetto a favore di una considerazione oggettiva del sapere, subisce una importante articolazione epistemologica" ⁵¹ che distingue problemi di validità e problemi di origine, guardando alle sole condizioni oggettive di validità della conoscenza.

1.1 Popper tra filosofia e storiografia filosofica

In un articolo del 1985 Marco Buzzoni ⁵² ricerca le implicazioni storiografiche dell'ineliminabile problema dell'ambiguità della distinzione popperiana tra psicologia e logica della ricerca. L'autore traduce i temi della disputa tra Popper e Kirk nei termini di un rapporto tra filosofia e storiografia filosofica al fine di dimostrare che esse non possono essere separate senza rendere impossibili entrambe, né la storia della filosofia può ricevere danno dall'intervento del filosofo.

Infatti se da un lato è vero che la verità di una teoria è irriducibile al contesto della scoperta, "in un senso opposto e tuttavia intrinsecamente complementare è altresì vero che non può darsi comprensione determinata d'una teoria senza la presentificazione alla mente d'una qualche situazione reale, attuale o del passato, da cui la teoria avrebbe dovuto potuto essere ricavata" ⁵³. La distinzione popperiana tra psicologia e logica della ricerca dovrebbe essere dunque accolta e

⁵⁰ *Ivi*, p. 30.

⁵¹ *Ivi*, p. 34.

⁵² Cfr. MARCO BUZZONI, *Filosofia e storiografia filosofica nell'interpretazione popperiana dei presocratici*, Bollettino della Società filosofica italiana, Roma, 1985, pp. 28-43.

⁵³ *Ivi*, p. 35.

abbandonata allo stesso tempo: il piano della razionalità non può mai essere isolato in quanto tale poiché è sempre incarnato in situazioni particolari; "ciò non vale ovviamente solo per la filosofia di cui intendiamo ricostruire i tratti storici, ma anche per quella di cui intendiamo servirci o di cui effettivamente ci serviamo per comprendere le dottrine filosofiche del passato, distinguendole al tempo stesso da quelle non filosofiche" ⁵⁴. Ciò non si traduce in una legittimazione di una storiografia filosofica che deformi il passato secondo criteri di razionalità desunti da particolari concezioni filosofiche presenti, perché la razionalità in quanto tale deve risultare comunque irriducibile ai contenuti d'esperienza, per garantire la possibilità di un'indagine non distorsiva della realtà indagata. Al contempo però, è necessario ammettere tale possibilità onde evitare di percorrere un piano che finisca per prescindere dalla concretezza e dalle particolarità della realtà indagata.

Popper incorre dunque in contraddizione, laddove "per un verso afferma consapevolmente di aver appoggiato la propria indagine storiografica su una prospettiva filosofica determinata, ma per altro verso connette questo intendimento con un modo di concepire la razionalità (o la distinzione fra psicologia e logica della ricerca) che, se accolto, dimostra che ogni indagine di tal genere è illegittima, perché condannata ad alterare sistematicamente la fisionomia autentica delle dottrine del passato" ⁵⁵.

Buzzoni approda alla possibilità del soggetto di porsi in atteggiamento critico nei confronti della natura e dei prodotti dell'attività teoretica, evitando sia la ricaduta in inevitabili conferme nel caso in cui il contenuto razionale venga inteso come indipendente dei fenomeni, sia una concezione che vede la filosofia quale epifenomeno di una storia passata nel caso in cui la razionalità sia invece riconducibile a fenomeni

⁵⁴ *Ivi*, p. 37.

⁵⁵ *Ivi*, p. 39.

storici determinati. La disputa tra Popper e Kirk offre lo spunto per un invito a praticare l'unità di filosofia e storiografia filosofica, in un orizzonte generale in cui le interpretazioni filosofiche siano intese nei termini di una "plausibilità generale" ⁵⁶ aperta al contributo del più approfondito lavoro storiografico.

Nel 1975, in *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper* ⁵⁷ Santinello connette più approfonditamente i principali temi di *Ritorno ai presocratici* alle implicazioni storiografiche della polemica con Kirk. L'autore sottolinea che "su Popper sembra agire la categoria dell'unità: unità fortemente riduttiva di un'epoca storica, unità d'un problema anche se vi è una pluralità di soluzioni" ⁵⁸.

Sotto il profilo metodologico, tale unità dipende dalla scelta popperiana di ridurre il quadro dei problemi alla mera dimensione cosmologica, che conferisce alla filosofia presocratica una fisionomia prospettica dettata dal rilievo ritenuto oggettivo della portata di tale questione rispetto ad altre, quale ad esempio il tema teologico nei Milesii che viene soltanto accennato nello sfondo interpretativo. A tale istanza si associa una "motivazione soggettiva" ⁵⁹ funzionale ad una convinzione personale, che risponde ad una "proiezione sugli antichi del proprio concetto generale di filosofia" ⁶⁰ e determina una "scelta stretta e riduttiva di problemi, la qualche opera escludendo molto ed esaltando quelle sole cose che lo storico sente più vicino a sé" ⁶¹. La proiezione, ad un livello più profondo, si cala nel particolare: viene esclusa l'origine empirica delle teorie di Talete e Anassimandro e lo storico Popper "viene dissuaso dal

⁵⁶ *Ivi*, p. 40.

⁵⁷ Cfr. GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, Bollettino di Storia della filosofia (Università di Lecce), 1975 (3), pp. 142-164.

⁵⁸ *Ivi*, p. 146.

⁵⁹ *Ivi*, p. 147.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

cercarne precedenti storici" ⁶²: infatti, anche ammettendo che tali speculazioni potessero avere un antecedente storico o empirico, vengono considerate unicamente per il loro fondamento a priori. "Con ciò si verrebbe a distinguere, nel campo dell'interpretazione, lo studio empirico delle fonti dei concetti filosofici dallo studio del loro valore logico, che non avrebbe alcun legame con le considerazioni di tempo e luogo" ⁶³. Santinello individua in Popper un doppio meccanismo di proiezione del presente nel passato che opera ad un livello metodologico generale, ma si estende nel particolare instaurando una continuità tra i presocratici e gli inizi del sapere scientifico moderno. Il tentativo dell'andamento interpretativo razionalistico di Popper di sfuggire all'obiezione di operare secondo una logica storiografica delle anticipazioni mediante il ricorso all'immagine della creazione artistica ⁶⁴, rivela un carattere hegeliano nel quale "processo storico della filosofia e processo logico coincidono" ⁶⁵, parallelo al rifiuto della categoria dell'influenza e insofferente verso l'abbondanza dei dati filologici. La condivisione del metodo speculativo, consistente nel procedere per "trapassi logici" ⁶⁶ sebbene con esiti opposti nella ricostruzione del rapporto tra Parmenide ed Eraclito ⁶⁷, è individuata quale punto in comune tra Popper e Reinhardt.

D'altra parte però, la disputa con Kirk è inquadabile entro una dimensione interpretativa testuale che vede Popper difensore della tradizione platonico-aristotelica dalle accuse di distorsione provenienti da Kirk, secondo una direttrice che proviene da Burnet e Reinhardt: "Platone avrebbe inteso Eraclito alla luce della sua polemica antisofistica, Aristotele alla luce dell'importanza che attribuisce al principio di non

⁶² *Ivi*, p., 148.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. il rinvio al tema in Heisenberg nella precedente nota 10.

⁶⁵ GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, op. cit., p. 149.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. il successivo capitolo II, § 1.

contraddizione. Per il Kirk, il pensiero di Eraclito è caratterizzato non dalla dottrina del movimento, ma piuttosto dal concetto base della misura nel movimento naturale: un bilanciarsi regolare di tutti i cambiamenti in natura, un equilibrio ed una regolarità provocati dal fuoco" ⁶⁸.

La divergenza si estende sul profilo metodologico nel tentativo di una fedeltà al buon senso in Kirk, connotato da una positiva rispondenza alle concrete situazioni storiche e contrapposto all'adesione popperiana alla tradizione assunta invece nell'accezione negativa di un criterio speculativo, che finisce per accostare i frammenti operando evidenti forzature: ne costituisce esempio l'affiancamento di alcuni passi di Eraclito e Democrito, arbitrariamente interpretati come se sostenessero la medesima concezione della conoscenza.

Non è esente dalla medesima obiezione l'implicita nozione di progresso storico impropriamente attribuita ai greci nell'interpretazione "illuministica e razionalistica" ⁶⁹ di Senofane, presentato come un anticipatore del falsificazionismo, sebbene si adatti a DK 21 B 18 ⁷⁰ l'interpretazione popperiana "che fa del passaggio da congettura a congettura una progressiva conquista del meglio" ⁷¹.

Santinello connette saldamente l'accostamento all'idealismo di tale metodologia interpretativa d'impronta speculativa, all'accusa di "*unhistorical approach*" e "storicismo alla rovescia" ⁷² formulate da Kirk, con una curvatura che accentua le implicazioni storiografiche ⁷³.

⁶⁸ GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, op. cit., p. 150.

⁶⁹ *Ivi*, p. 152.

⁷⁰ Cfr. DK 21 B 18 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, Bompiani, 2006, ediz. 2008, p. 305: "Non è vero che fin dal principio gli dèi hanno svelato tutto ai mortali./ ma gli uomini stessi, cercando, col tempo trovano ciò che è meglio".

⁷¹ GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, op. cit., p. 152.

⁷² Cfr. la precedente nota 26.

⁷³ Cfr. GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, op. cit., p. 153: "dalla propria concezione generale di teoria, in sede epistemologica, proiettata sui presocratici, dipendono altri procedimenti storiografici seguiti dal Popper: il rifiuto del ricorso alle fonti; la

D'altra parte però, ciò non impedisce all'autore di rilevare la comprensibilità delle simpatie riscontrate da Eugenio Garin nella prospettiva popperiana, nonostante la sottolineatura di "qualche ardimento storiografico"⁷⁴. Secondo Santinello, Popper riconosce la minor potenza del modello di spiegazione causale nelle scienze storiche rispetto alle scienze teoretiche. Tuttavia ne reclama la presenza. La storia però, oltre alla descrizione di eventi specifici, mira alla complementare comprensione non causale di aspetti accidentalmente legati a questi⁷⁵. *La società aperta e i suoi nemici* viene assunto quale modello di logica interpretativa che nasce laddove, in sede storiografica, la spiegazione fallisce. Il testo esemplifica il punto di vista prospettico, selettivo e preconetto che si instaura dietro ciascuna attività interpretativa entro un orizzonte pluralistico, sebbene la connessione tra Eraclito e lo storicismo assuma la forma di una spiegazione che potrebbe tuttavia rivelarsi un'ideologia, ovvero un'interpretazione camuffata da teoria. Analogamente, la storiografia di *Ritorno ai presocratici* si chiarisce se ricondotta al metodo interpretativo rispetto al modello esplicativo.

La lettura popperiana di Senofane e Eraclito denota un'ambiguità di fondo tra interpretazione e teoria: Popper procede sotto il comando ermeneutico dettato dalle proprie idee preconette di cosmologia e dottrina della conoscenza, ma finisce per cadere nell'errore storicista che scambia le interpretazioni con le teorie. "Con ciò si dimostra come sia difficile scegliere tra la logica della spiegazione e quella

concezione speculativa dei trapassi logici; il rifiuto della categoria dell'influenza; la semplificazione, per riduzione, dei dati filologici. Nel passato si possono proiettare non solo i caratteri formali generali della teoria, ma anche particolari teorie nel loro stesso contenuto: il Popper riscontra così nei presocratici anticipazioni di moderne vedute scientifiche. Infine i testi vanno interpretati secondo un'idea presupposta: così l'idea di movimento e la sua storia determinano l'interpretazione di Eraclito; l'idea del conoscere congetturale permette di leggere in unità di senso frammenti sparsi di Senofane".

⁷⁴ EUGENIO GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975, stampa 1976, p. 307. Cfr. *ivi*, pp. 306-308, 320 i rif. al rapporto tra osservazione e teoria in Popper e alla polemica con Kirk.

⁷⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, 2003, p. 147.

dell'interpretazione: l'una dovrebbe essere distinta dall'altra per non finire nello storicismo. In realtà anche Popper, nell'atto in cui passa dalla teoria alla prassi storiografica, mescola i linguaggi e segue vie diverse per giungere al medesimo risultato. Comunque, dobbiamo dire che la logica dell'interpretazione è la più frequente nel saggio sui presocratici" ⁷⁶.

In un articolo del 1967 ripubblicato e ampliato nel 1993 ⁷⁷, G.E.R. Lloyd ripercorre la polemica Popper-Kirk con l'intento di estendere all'ambito medico i temi dell'attenzione al dibattito critico e ai problemi in Popper e all'osservazione e al senso comune in Kirk, guardando alla reciproca relazione di matematica, medicina, filosofia naturale ed epistemologia.

Nell'ampio orizzonte possibile dei punti di vista sui presocratici, l'argomentazione popperiana che ritrova una spinta contro-intuitiva nella razionalità greca "continua a registrare una maggiore adesione riguardo al quadro più empiristico dei primi filosofi proposto da Kirk" ⁷⁸.

Tuttavia la prospettiva di Popper è condizionata da un vizio all'origine: l'introduzione all'articolo pone l'accento sul rischio dell'attribuzione al passato di una nozione di senso comune rispondente ai preconcetti interpretativi di oggi e precisa come alcuni scrittori di medicina abbiano sostenuto un esplicito disaccordo con i filosofi naturali sul modo in cui indagare la natura; "l'idea di isolare questi da quelli è assolutamente contraria rispetto alle stesse considerazioni degli antichi" ⁷⁹.

La diversità presente nella situazione storica data, deve invece essere assunta almeno sotto tre forme: "in relazione ai presupposti epistemologici e metodologici posti dai partecipanti stessi. In secondo

⁷⁶ Cfr. GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, op. cit., p. 159.

⁷⁷ Cfr. G.E.R. LLOYD, *Popper versus Kirk: A Controversy in the Interpretation of Greek Science*, The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 18, No. 1, 1967, ripubblicato con l'aggiunta di un'introduzione come capitolo V in G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 173-208.

⁷⁸ *Ivi*, p. 177.

⁷⁹ *Ivi*, p. 179.

luogo vi è diversità riguardo alle loro preoccupazioni e motivazioni extrascientifiche, ad esempio riguardo ai loro punti di vista sia sulla pertinenza morale o meno dell'attività scientifica stessa sia sui valori portati o meno alla luce dalla scienza nel corso delle sue indagini. Vi è diversità, in terzo luogo, riguardo alle opinioni formulate sulla natura della scienza stessa, su ciò che la delimita da altre discipline e sui requisiti da soddisfare perché essa possa dire di essere scienza" ⁸⁰. Diventa quindi arbitrario privilegiare l'esperienza in un solo campo d'indagine.

Secondo Lloyd, Kirk critica Popper sotto molteplici aspetti: la difesa della critica testuale da un'argomentazione che veniva intesa come un attacco allo studio specialistico; una puntuale rettifica della lettura dei venti in Anassimandro; la continuità postulata con la modernità. Sarebbe invece meno riuscito il tentativo di Kirk di criticare l'approccio anti-baconiano di Popper attraverso una rivalutazione dell'osservazione: "la nozione di Kirk relativa a questo ineliminabile stadio preliminare nel processo della scoperta scientifica sembra tuttavia non tanto una verità quanto un truismo" ⁸¹.

Il disaccordo di fondo tra i due è giocato sul peso dell'osservazione empirica nel discorso scientifico, che si configura quale atteggiamento metodologico di fedeltà alla tradizione interpretativa in Popper e al senso comune in Kirk. Tuttavia, la contrarietà al senso comune è spiegata da Kirk con il ricorso alla generalizzazione dell'osservazione o come conseguenza assiomatica; si evince una certa riluttanza a concepire che certe categorie possano essere tipiche di una cultura o società in termini di "stravaganze simboliche" ⁸² legate al senso comune. La deviazione dal senso comune in Senofane, secondo il quale le eclissi sono causate dal

⁸⁰ *Ivi*, p. 180.

⁸¹ *Ivi*, p. 186.

⁸² *Ivi*, p. 187.

Sole quando si allontana in una terra non abitata dagli uomini, è spiegata in termini di parodia ironica dell'eccessivo dogmatismo dei Milesii⁸³; analogamente, la dottrina degli innumerevoli mondi di Anassimandro è letta in termini di probabile fraintendimento storiografico. Lloyd approda ad una conclusione opposta a quella di Kirk: le deviazioni dal senso comune sono così numerose che i filosofi greci spesso si sentivano costretti a proporre tesi contrarie alla testimonianza dei sensi.

Lloyd riprende la critica popperiana a Kirk consistente nell'idea che la scienza prenda avvio da problemi e che il mondo dell'esperienza consista "di aspettative o teorie, e in parte anche di conoscenza osservativa non contaminata dalle prime"⁸⁴, ma estende l'argomentazione con numerosi esempi tratti dall'ambito medico, con l'intento di provare che le testimonianze dei cosmologi costituiscono soltanto una parte, benché la più importante, dell'intero materiale disponibile sulla scienza greca delle origini. Nonostante il limite intrinseco nella posizione popperiana, l'autore precisa "che fino a un certo punto si può concordare, in modo non contraddittorio, con entrambe le proposte"⁸⁵. Vengono accettate le tesi popperiane di una scienza che prende avvio da problemi e il ruolo del dibattito critico; non vi sono tracce antiche di induttivismo radicale, ma "storicamente l'emergere di quest'idea può essere collegato alla reazione di alcuni autori di medicina contro ciò che essi raffiguravano come un'invasione di medicina e biologia da parte delle premesse e dei metodi dei cosmologi"⁸⁶. Lloyd legge la medicina nell'ottica di una critica al dogmatismo cosmologico presocratico, nel tentativo di formulare un ideale alternativo del modo di indagare la natura. Nonostante l'attrattiva di facili generalizzazioni sulla nozione di scienza greca, in conclusione

⁸³ Cfr. G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, op. cit., p. 336.

⁸⁴ KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento*, in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 267-268.

⁸⁵ G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, op. cit., p. 200.

⁸⁶ *Ivi*, p. 202.

l'autore riporta esempi tratti dall'astronomia e dalla biologia al fine di mostrare che "in contesti diversi della scienza antica esistano varianti nel rapporto tra valutazione del problema, costruzione teorica e programmi di ricerca empirica" ⁸⁷. In particolare, l'autore opera una distinzione tra "programmi di ricerca empirica" ⁸⁸ che hanno l'obiettivo di confermare o confutare teorie, e programmi che invece inseguono "il desiderio di sfruttare una nuova tecnica scientifica" ⁸⁹: qui le osservazioni e non i problemi, vengono considerati quali punti di partenza del progresso scientifico.

Nel capitolo VI del 1972, *Il retroterra sociale della filosofia e della scienza greche delle origini* ⁹⁰, LLOYD prende implicitamente le distanze da talune posizioni popperiane: i Milesii certamente discussero temi cosmologici, ma non possiamo essere certi che lo scopo primario dei loro componimenti "fosse quello che noi chiameremmo cosmologico" ⁹¹. La crescita dello spirito critico è complemento delle discussioni maturate in ambito politico e giuridico, pertanto è ingiustificato inferire l'esistenza di una scuola in senso formale dalla relazione maestro-discepolo: "su questo punto i dossografi, con il loro amore per genealogie filosofiche preconfezionate, sono notoriamente inattendibili" ⁹². La mancanza di un orizzonte critico entro la scuola pitagorica è spiegato dall'autore mediante in ricorso a fattori religiosi, etici e politici. La distanza da Popper appare marcata in riferimento a Senofane: "appartiene più alla storia della poesia lirica che a quella della cosmologia" ⁹³. L'autore, pur condividendo l'idea di una certa continuità nella storia della filosofia greca delle origini sotto il profilo delle teorie fisiche, intende porre l'accento sulla variazione di

⁸⁷ *Ivi*, p. 207.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, pp. 220-241.

⁹¹ *Ivi*, p. 225.

⁹² *Ivi*, p. 226.

⁹³ *Ivi*, p. 228.

interessi, stile, mezzo di comunicazione, atteggiamento e ruolo nella società al fine di mostrare che filosofia e scienza non sono il prodotto di un'unica evoluzione, ma rispondono alla varietà di istituzioni e concezioni educative differenti, nonché alla competizione tra filosofi e scienziati con poeti e *leader* religiosi. La maturazione della discussione critica è ricondotta a motivazioni di natura socio-economica legate alla vita nei tribunali e nella piazza, a cui si affianca l'evoluzione di scienza e matematica ispirate invece da un ideale di cooperazione. Il successo del Liceo deriverebbe "in parte dalla combinazione tra la tradizione della libera discussione e l'idea di una ricerca corporativa propria dei Pitagorici e delle prime scuole mediche" ⁹⁴, con poca attenzione al versante pratico eccezion fatta per la tecnologia finalizzata al miglioramento delle armi da guerra e per la medicina. Il disprezzo per il sapere artigiano costituisce per Lloyd il vero limite della scienza antica.

Sebbene non vi siano riferimenti critici diretti alla prospettiva interpretativa popperiana, emerge chiaramente la parzialità di questa di fronte all'apertura di un orizzonte interpretativo più globale. Sotto il profilo epistemologico si ritrova un implicito rinvio a Popper: in ambito medico è infatti presente il ricorso all'esperimento nella duplice direzione di una ricerca di conferme o di una confutazione di precedenti teorie, con riferimento all'asimmetria tra confutazione e conferma ⁹⁵.

Anche se non riporta diretti riferimenti a Popper, il capitolo VII del 1972 *Le cosmologie greche* ⁹⁶ propone un'articolazione dell'argomentazione abbastanza affine ad alcune posizioni popperiane, strutturata secondo tre temi: "la transizione dalla mitologia alla cosmologia, il pluralismo nelle cosmologie greche e lo sviluppo del metodo critico. Lloyd ripropone la

⁹⁴ *Ivi*, p. 240.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, capitolo IV. *L'esperimento nella filosofia e nella medicina della Grecia arcaica*, p.126: "per confutare è sufficiente produrre un solo controesempio, laddove il fatto che i risultati di un esperimento coincidano con quanto predetto da una teoria vuol dire soltanto che quella teoria non è stata confutata".

⁹⁶ *Ivi*, pp. 243-280.

critica popperiana di Anassimandro a Talete ⁹⁷ all'interno di una cornice generale di ampio respiro che intende instaurare una connessione tra l'atteggiamento critico e il pluralismo dei moduli rappresentativi in un'indagine volta ad indagare il carattere antropocentrico dell'astronomia antica.

Nel 1979 in *Magia ragione esperienza* ⁹⁸ Lloyd ritorna sulla polemica tra Popper e Kirk, assimilata ad una riproposizione della divergenza tra Burnet, sostenitore dell'osservazione in ambito greco, e Cornford, secondo il quale la filosofia antica presenta tratti dogmatici estranei ad una teoria empirica della conoscenza.

L'autore sottolinea che l'ampia area di discussione della filosofia e sociologia della scienza, tra i cui protagonisti di rilievo è iscritto Popper, ha portato "contributi recenti e di notevole importanza alla comprensione dei primi sviluppi della scienza greca" ⁹⁹.

I termini della polemica tra Popper e Kirk e la lettura di Lloyd, vengono infine riproposti in un articolo del 2013 da Robert Lazus ¹⁰⁰, il quale pone in evidenza un limite interpretativo comune ai tre autori: "Popper, Kirk, and Lloyd kept referring to Greek *science* without bringing into question first the legitimacy of their interpretation, prompted by a hidden premise actually changing their interpretative pursuits: the category of *rationality* that they operated with was not at all similar to the rationality of the PreSocratics. In other words, the concept of *rationality* used by most modern authors does not coincide with the *rationality* of the ancient Greek thinkers. For most of today's positivist historians, *rationality*

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 265. Il medesimo riferimento implicito all'argomentazione popperiana della critica di Anassimandro a Talete è riproposto nel capitolo XII del 1982, *Il debito della filosofia e della scienza greche nei confronti del vicino oriente antico*, p. 492.

⁹⁸ Cfr. G.E.R. LLOYD, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 88.

⁹⁹ *Ivi*, p. 11.

¹⁰⁰ Cfr. ROBERT LAZUS, *The Popper, Kirk, and Lloyd Controversy revisited the Traps of the "Historiography of Legitimacy"*, *Philosophy Today* 57 (May 2013), n. 2, pp 159-169.

should necessarily be dissociated from religious endeavors which, in their opinion, belonged to the realm of superstition and *irrationality*, and should therefore be placed outside the concept of *rationality* as they understood it. The only real problem was the erroneous vision that might be projected on the past" ¹⁰¹.

2. Da Ritorno ai presocratici all'ultimo Popper

2.1 Il Senofane di Popper nell'interpretazione di Feyerabend

Nell'introduzione del 1998 a *Il mondo di Parmenide* ¹⁰², Fabio Minazzi indaga la connessione tra il tema della creatività greca, affine a Nietzsche, con l'idea popperiana del razionalismo critico presocratico. "È esattamente in questa chiave di lettura critico-razionalista che i presocratici, in ultima analisi, hanno sempre stimolato (ma, in realtà, come vedremo, hanno anche turbato!) i sogni di Popper e del suo razionalismo fallibilista" ¹⁰³.

Il tema della rivelazione giovanile rappresentato dalla lettura dei frammenti di Parmenide viene connesso all'indagine cosmologica, in sintonia con la critica popperiana al neopositivismo e alla filosofia analitica. Minazzi ripercorre dunque il motivo del ritorno ai problemi filosofici, a partire dall'argomentazione critica di Anassimandro sul modello cosmologico di Talete per giungere alla disamina eraclitea del mutamento.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 165-166.

¹⁰² Cfr. FABIO MINAZZI, *Il Parmenide razionalista di Popper*, in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, op. cit., pp. 5-14.

¹⁰³ *Ivi*, p. 6.

"Ma se gli opposti appaiono differenti e sono tuttavia identici, allora lo stesso mutamento potrebbe essere un'apparenza" ¹⁰⁴. Parmenide, che prende le mosse dal monoteismo di Senofane, appare con un filosofo della natura che reagisce alla degenerazione epistemologica del suo tempo, consistente nell'attribuzione di nomi a realtà che non esistono, con la formulazione del primo modello cosmologico deduttivo che approda alla negazione logica del mutamento, letto in chiave ipotetica e confutato dagli atomisti mediante la reintroduzione di molteplicità e mutamento. Indirettamente l'Eleate diventa, per Popper, il padre non riconosciuto della fisica teorica moderna. L'interpretazione popperiana del rapporto luce-notte è inscritto entro una cornice generale che intende ribaltare la tradizionale lettura di Parmenide, inteso nell'accezione di un "inquietante *materialista che [tuttavia] crede nel potere del puro pensiero*" ¹⁰⁵. Il rigoroso razionalismo parmenideo da un lato è figlio della limitatezza dell'osservazione, dall'altro è il portato della confutazione dei risultati teorici di Talete, Anassimandro ed Eraclito, collocabili entro lo schema cosmologico tradizionale: "se quest'ultimo consisteva nel contrapporre un mondo reale al mondo dell'apparenza e nello spiegare il secondo a partire dal primo, il pensatore di Elea, dopo aver utilizzato questo schema per pervenire alle sue scoperte astronomiche, lo rivoltò come un guanto, mostrando l'auto-contraddittorietà della dimensione sensibile e sostenendo, contemporaneamente, che la dimensione dell'apparenza è solo un inganno, un sogno perverso, un incubo, perenne e mutevole, cui si deve contrapporre la gelida verità della morte, essa sì, eterna, immobile ed acronica" ¹⁰⁶.

La ricerca di un visibile che rinvii a strutture nascoste, viene inscritto da Minazzi entro un orizzonte teorico anti-induttivistico che viene

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 7.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 8 (cfr. il successivo capitolo I, nota 18).

¹⁰⁶ *Ibid.*

rovesciato dal paradigma atomista, il quale reintroduce l'osservazione e con essa la realtà della luce e l'irrealtà del buio di Parmenide. Il tema del confronto critico-razionale apre la strada al motivo della conoscenza congetturale senofanea che rinvia ad un'etica nuova aperta al principio della fallibilità, della discussione razionale e dell'approssimazione alla verità, secondo una direttrice interpretativa che considera Senofane un anticipatore del falsificazionismo.

Ripercorrendo i nodi della critica di Paul K. Feyerabend in *Addio alla ragione*¹⁰⁷ del 1987, Minazzi dedica la parte conclusiva della prefazione a mostrare la doppiezza del Senofane di Popper, a cui corrisponde l'analoga doppiezza di chi presenta l'argomentazione razionale "in qualità di arbitro unico e universale di ogni controversia"¹⁰⁸, negando però al contempo pari dignità alle altre tradizioni culturali.

Senofane è intollerante verso le caratteristiche delle divinità tradizionali, ma il suo monoteismo assume tratti inumani, "non nel senso che si è lasciato alle spalle l'antropomorfismo, ma nel senso del tutto diverso che certe proprietà umane, come il Pensiero, o la Visione, o l'Udito, o la Pianificazione, sono mostruosamente accresciute mentre altre caratteristiche che le compensano, come la tolleranza, o la pietà, o il dolore sono state eliminate"¹⁰⁹.

Al ribaltamento della critica di Senofane all'antropomorfismo corrisponde un analogo rovesciamento del razionalismo popperiano. Secondo Minazzi, la razionalità critica di Parmenide "non è capace di fare i conti con la propria storicità. Quella di Popper è, a sua volta, una razionalità astratta in quanto antistorica"¹¹⁰: il razionalismo popperiano

¹⁰⁷ Cfr. PAUL K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, Armando Editore, 2004.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 109.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 104. Circa il termini del confronto tra la lettura di Senofane in Popper e in Feyerabend, cfr. ANDREA COZZO, *I greci di Paul Karl Feyerabend: Un nuovo paradigma?*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 58, No. 1, 1998, pp. 153-154.

¹¹⁰ FABIO MINAZZI, *Il Parmenide razionalista di Popper*, in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, op. cit., p. 11.

cresciuto "all'ombra della scoperta parmenidea"¹¹¹ non dialoga né con la propria storia né con altre tradizioni culturali, non affronta il tema della flessibilità delle categorie entro differenti contesti concettuali e non scorge la propria processualità. Si configura come un modello astratto, che non pone il problema delle origini delle teorie scientifiche, non coglie il nesso tra le strutture nascoste, astratte e formali dell'intelletto ed i relativi contesti storico-sociali e si mostra intollerante alle critiche, non ammettendo la possibilità di essere falsificato¹¹².

I valori di pluralismo e democrazia a cui si ispira il razionalismo critico nel descrivere la transizione da società chiuse a società aperte, inquadrati nella lettura di Paul K. Feyerabend, non sono esenti da "qualche forma di imperialismo"¹¹³. I riferimenti alla lettura popperiana dei presocratici si inscrivono entro una cornice di critica al razionalismo critico a favore di un ritorno all'atteggiamento di matrice protagorea che raccomanda l'uguaglianza di tutte le tradizioni.

L'autore mostra come il modello di conoscenza congetturale popperiano sia compatibile con le tradizioni teoriche e con quelle storiche, le quali però producono una conoscenza regionale, ovvero relativa, che viene tralasciata: "Popper stesso incoraggia questa credenza con la sua diffamazione del relativismo"¹¹⁴. Ad uno sguardo più attento, lo stesso schema ideale della confutazione vacilla: Feyerabend sostiene che la teoria generale aristotelica "non venne mai confutata; essa scomparve dall'astronomia e dalla fisica, ma continuò ad aiutare la ricerca in elettricità, in biologia e, successivamente, in epidemiologia"¹¹⁵; in

¹¹¹ *Ivi*, p. 13.

¹¹² In conclusione la prefazione di Minazzi si raccorda ai propri contributi critici circa i limiti del falsificazionismo popperiano: cfr. FABIO MINAZZI, *Riflessioni critiche sulla filosofia di Popper*, Epistemologia, XIII (1990), pp. 209-34 e FABIO MINAZZI, *Popper neopositivista deterioro?*, in *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, Epistemologia, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 43-81.

¹¹³ PAUL K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, Armando Editore, 2004, p. 172.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 177.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 182.

ambiente presocratico l'esistenza del moto constatata da Leucippo a parziale confutazione di Parmenide sembrerebbe indicare che l'Eleate non si fosse accorto del moto: "ma Parmenide, naturalmente, si era accorto benissimo del moto – nella seconda parte del suo poema ne fornisce addirittura una spiegazione – ma lo considerava irreali. Distingueva chiaramente tra verità e realtà da una parte, e *l'abitudine nata da molteplici esperienze* dall'altra, ed escludeva che il movimento appartenesse al primo ambito" ¹¹⁶. In tal modo Parmenide anticipò l'atteggiamento scientifico che restringe il reale ad un dominio particolare.

Nel passaggio da Parmenide a Leucippo la confutazione viene dunque letta alla stregua di una decisione secondaria rispetto ad una scelta metodologica iniziale.

Feyerabend viene così a contrapporre un modello negativo, rappresentato da Parmenide e Senofane, che "conforma le nostre vite alle invenzioni degli specialisti" ¹¹⁷ rispetto ad uno positivo, esemplificato dall'atteggiamento di Aristotele e Leucippo, dove le scelte epistemologiche si adattano ai requisiti della vita.

Nonostante la predilezione per la lezione di Parmenide e Senofane, paradossalmente il realismo di Popper si ispira al secondo modello nella ricerca di una connessione con le vicende della realtà umana ¹¹⁸, ma al

¹¹⁶ *Ivi*, p. 183.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, III. *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982, p. XVIII: "Realism is linked with rationalism, with the reality of the human mind, of human creativity, and of human suffering".

Cfr. *ivi*, p. 2: "My arguments are partly rational, partly *ad hominem*, and partly even ethical. It seems to me that the attack on realism, though intellectually interesting and important, is quite unacceptable, especially after two world wars and the real sufferings – avoidable sufferings – that was wantonly produced by them; and that any argument against realism which is based on modern atomic theory – on quantum mechanics – ought to be silenced by the memory of the reality of the events of Hiroshima and Nagasaki".

contempo contiene "una componente simile alla distinzione parmenidea tra conoscenza vera e opinione basata sull'abitudine o sull'esperienza" ¹¹⁹. Nelle conversazioni del 1996 raccolte in *Ambiguità e armonia* ¹²⁰ Feyerabend riconosce l'atteggiamento critico dei presocratici e in esso iscrive la figura di Senofane, la cui divinità risente però di un antropomorfismo che isola e ingigantisce attributi umani, quale il pensiero, la cui eredità lascia un segno profondo: "i filosofi successivi, specialmente Parmenide, fecero di più, affermando che, paragonata all'Essere (l'Essere di Parmenide avendo preso il posto del mostro di Senofane), l'esistenza umana è una chimera" ¹²¹.

L'autore cita Reinhardt ¹²² e motiva la concezione senofanea sulla base dell'allontanamento dei Greci dalla loro patria, che implicò un abbandono degli dèi locali a favore di un'astrazione in cui le divinità guadagnarono in potere, ma persero in termini di individualità.

In ambito contemporaneo, mentre Guthrie pone l'accento sulla matrice distruttiva della critica senofanea, Popper "considera Senofane uno dei suoi precursori (minore, naturalmente)" ¹²³. Per Feyerabend qualsiasi elogio della centralità di Senofane perde di senso se si inserisce il suo pensiero entro "la prosecuzione di un cammino verso una perdita di memoria che si era già cominciato a percorrere" ¹²⁴; d'altra parte la sua argomentazione si regge sulla base della convinzione che non via siano dèi ma solo principi astratti, rendendosi dunque superflua.

Secondo l'autore, Parmenide e Senofane rispondono ad un'istanza di privazione di fattezze individuali nelle divinità operando una sostituzione con "principi senza volto" ¹²⁵. Parmenide viene considerato "un Talete

¹¹⁹ PAUL K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, op. cit., p. 185.

¹²⁰ Cfr. PAUL K. FEYERABEND, *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

¹²¹ *Ivi*, p. 25.

¹²² *Ivi*, p. 96.

¹²³ *Ivi*, p. 98.

¹²⁴ *Ivi*, p. 99.

¹²⁵ *Ivi*, p. 102.

portato alle estreme conseguenze logiche" ¹²⁶ e il razionalismo popperiano viene a coincidere, in ultima istanza, con una definitiva "pietrificazione della vita" ¹²⁷.

Feyerabend, pur rifiutando la lettura popperiana della scoperta del cambiamento e della confutazione dell'eleatismo ad opera degli atomisti, instaura sulla scia di Popper una continuità tra le idee presocratiche e la modernità di Galileo e Newton.

2.2 La Luna di Parmenide

Benché anteriore a *Il Mondo di Parmenide*, un interesse particolare al rapporto tra il Popper e gli antichi greci è mostrato da Antimo Negri nel 1997 in *Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico*, con un capitolo dedicato alla Luna di Parmenide ¹²⁸.

¹²⁶ *Ivi*, p. 55.

¹²⁷ *Ivi*, p. 26. ANDREA COZZO, ne *I greci di Paul Karl Feyerabend: Un nuovo paradigma?*, op. cit., presenta la prospettiva di Feyerabend sul piano dell'intreccio tra analisi antropologico-culturale e storico-diacronica. Qui, pp. 158-159, le schematizzazioni presocratiche appaiono a Feyerabend come una forma di arretramento rispetto ad Omero. Senofane e Parmenide tentano di costruire nuovi tipi di storie la cui verità dipenda dalla sola struttura interna e non richieda più alcun sostegno da parte delle autorità tradizionali. In particolare, la seconda via di Parmenide non viene a configurarsi come una tradizione bensì "soppianta le tradizioni" (p. 159). Alla presunta oggettività della nuova storia-dimostrazione, l'argomentazione di Feyerabend intende contrapporre la permanenza della tradizione.

Cozzo colloca il recupero dell'atteggiamento protagoreo in Feyerabend entro un modello di società aperta che si contrappone alla nozione di società chiusa popperiana e si confronta con il problema della commensurabilità o incommensurabilità dei modi di pensiero, credenze e valori in società diverse posta da G.E.R. LLOYD a titolo introduttivo di *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, op. cit., p. 9. Per Cozzo (p. 170), la differenza più importante tra l'impostazione di Feyerabend e quella di Lloyd consiste in un diverso scopo dell'indagine che determina differenti connotazioni strutturali: il lavoro sul passato del primo è teso ad operare una riflessione sul presente in risposta al quesito "vale la pena di continuare la ricerca scientifica?", l'obiettivo primario del secondo non si discosta invece dal "definire i caratteri distintivi dell'antico pensiero greco nel periodo cruciale in cui la scienza e la filosofia stavano emergendo come tipi di indagine ben individuati" (cfr. G.E.R. LLOYD, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, op. cit., p. 13). Tuttavia, secondo Cozzo è tracciabile una linea di continuità tra i due autori: in Lloyd lo scetticismo generalizzato dei greci verso le pratiche magiche è un fenomeno senza precedenti che si accompagna all'indagine critica. In tale ottica, la critica alla fede nella scienza di Feyerabend "continua in qualche modo l'atteggiamento scientifico dei Greci, e lo fa per ricordare che è tempo che la conoscenza si ricongiunga con la vita" (p. 172).

¹²⁸ Cfr. ANTIMO NEGRI, *Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1997, in particolare capitolo IV. *Popper e la Luna di Parmenide*, pp. 97-161.

La prefazione mette il rilievo l'affinità tra Popper e Parmenide nei termini di una comune narrazione centrata sul tema della caduta epistemologica: "c'è un fondo di religiosità assolutamente negativa, che odora di parmenidismo tutt'altro che ironico o satirico, nel razionalismo critico di Popper. In esso, infatti, agisce il senso di una caduta senza nessun riscatto" ¹²⁹. Il così vivo interesse di Popper per l'illusorietà eleatica delle fasi lunari viene connessa alla volontà di non rinunciare all'idea di una scienza antitecnologica "assolutamente teoretica, filosofica, non suscettibile, per ciò stesso, di alcuna utilizzazione pratica" ¹³⁰, in una direzione che instaura una saldatura tra interessi storici e speculazione filosofica: "è assolutamente non azzardato, allora, immaginare che, nella coscienza dello storico della filosofia greca come in quella dell'epistemologo Popper, la *storia della decadenza della conoscenza* dell'uomo, raccontata dalla dea parmenidea, sia letta quasi nel ricordo del peccato di Adamo che mangia il frutto dell'albero della conoscenza" ¹³¹. L'antipositivismo popperiano interroga Senofane e Protagora: "se la conoscenza umana è sempre risolubile in δὲκοι, in δὲχα, in *a woven web of guesses*, in una rete intrecciata di opinioni, è bene che l'uomo rinunci alla pretesa di „δεῖν, di *vedere il σαφῆς*" ¹³², tradotto con *certo*. D'altra parte l'antropocentrismo senofaneo e l'antropometrisimo protagoreo si rovesciano in un relativismo, del quale tenta di spogliarsi il copernicanesimo kantiano approdando alla soluzione di una conoscenza dai tratti prettamente fenomenici: un'istanza senofanea, associata alla filosofia del limite kantiano e alla domanda socratica circa l'incessante ricerca della verità, costituiscono per Negri le premesse popperiane per la rinuncia al possesso di una verità assoluta che si traduce nel superamento della disperazione gnoseologica di Heinrich von Kleist, che è "almeno in

¹²⁹ *Ivi*, p. 10.

¹³⁰ *Ivi*, p. 11.

¹³¹ *Ivi*, p. 9.

¹³² *Ivi*, p. 22.

parte il risultato di una delusione determinata dal crollo di una credenza eccessivamente ottimistica in un criterio semplice di verità (come l'evidenza assoluta)" ¹³³.

Va da sé che un totale accordo con Kant che preveda una sostituzione del cosmo teorico costruito dall'uomo rispetto al mondo reale delle cose, comporterebbe la caduta del problema della ricerca della verità "e ogni concessione all'antropomorfismo senofaneo o all'antropometriso protagoreo, comunque distinto dal copernicanesimo antirelativistico kantiano" ¹³⁴. L'autore ripercorre dunque i tratti distintivi della concezione popperiana dall'orizzonte teoretico di Kant e dal neopositivismo a favore di un'istanza senofanea e socratica presente nel razionalismo critico, che rimane "una versione sofisticatissima del criticismo, all'altezza dei tempi che si dicono post-moderni e della filosofia post-moderna" ¹³⁵, ma dai risvolti teorici contraddittori, dalle implicazioni antitecnologiche e dagli esiti dogmatici.

In tale cornice generale il capitolo IV *Popper e la Luna di Parmenide* instaura una connessione tra *Ritorno ai presocratici* e l'attenzione sul filosofo di Elea, segnata dalla pubblicazione del 1992 *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, nonché dall'allora imminente pubblicazione di *The world of Parmenides* motivata dall'esigenza di Popper di "trovar conforto al suo razionalismo critico teoreticamente configurabile come fallibilismo epistemologico" ¹³⁶. Negri intende presentare "il parmenidismo popperiano come paradigmatico luogo teoretico di un'epistemologia antipositivistica" ¹³⁷ che caratterizza l'attitudine teoretica generale tipica della fine del XX

¹³³ *Ivi*, p. 25 (cfr. KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 2, op. cit., p. 482).

¹³⁴ *Ivi*, p. 27.

¹³⁵ *Ivi*, p. 92.

¹³⁶ *Ivi*, p. 97.

¹³⁷ *Ibid.*

secolo in coerenza con un'epoca affascinata, sull'esempio di Nietzsche e Heidegger, dalla grecoità presocratica.

Il capitolo ripercorre i temi, la traduzione dei frammenti e alcuni riferimenti storiografici di un Popper che legge "da filosofo-poeta con responsabilità e bravura di filologo, in competizione con filologi di razza, specialisti del pensiero presocratico e del pensiero parmenideo"¹³⁸ il filosofo di Elea facendone "il primo grande razionalista antiempirista e, particolarmente, antisensista del pensiero occidentale"¹³⁹.

Il testo stringe un rapporto tra l'ontologia parmenidea e la politica platonica intese nell'accezione di opposizione al cambiamento: l'esaltazione del possesso assoluto della verità comporta la necessaria svalutazione del sapere ipotetico e congetturale che però resta l'unico possibile nell'ottica del razionalismo critico; analogamente, al rifiuto popperiano per la società immutabile corrisponde la propensione alla società aperta, intesa quale unica forma realmente possibile tra i mortali. Dietro l'impulso dell'influenza senofanea, da Parmenide Popper non trae dunque un'assoluta mancanza di credenza nel mondo sensibile, ma una spinta a professare un'ignoranza di matrice socratica che non annulla un'attitudine ottimistica di fondo verso un mondo che non può mai essere oggetto di conoscenza vera: "l'uomo, *generato*, non può che ubbidire alla sua natura e, a questa ubbidendo, non può che camminare sul parmenideo sentiero della notte, sul sentiero dei comuni mortali, non sul sentiero del giorno, sul sentiero degli angeli, sul sentiero degli uomini non fuorviati mentalmente dai sensi. L'ha detto Parmenide, lo dice Popper. L'ha detto Protagora, lo dice Popper. L'hanno detto Tommaso e Bovillo, lo dice Popper. [...] l'ha detto Kant, lo dice, ancora, Popper"¹⁴⁰. A fronte di tali sintonie, Negri esplicita il ribaltamento dell'ottica parmenidea in

¹³⁸ *Ivi*, p. 99.

¹³⁹ *Ivi*, p. 100.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 110.

Protagora e la distanza che intercorre tra il ruolo dei sensi in Kant e la lettura ironica, sia di Parmenide che di Popper ¹⁴¹, del rapporto tra esperienza e teoria in DK 28 B 16.

Nella lettura popperiana di B 16 Negri ritrova "un'affermazione, tutto sommato determinista e materialista, secondo la quale l'intelletto non può agire, nell'uomo, se non come agisce la sensibilità. In DK, B 16, Parmenide svolge, da ultimo, un'argomentazione filosofica, se non addirittura sessuologica." ¹⁴². L'autore avanza la suggestiva ipotesi che Popper, attraverso la biblioteca del padre o su suggerimento di Heinrich Gomperz, autore non estraneo alla formazione di Popper, abbia letto *Geschlecht und Charakter* di Otto Weininger ¹⁴³. Si tratta dell'unico tentativo avanzato dalla critica di individuazione di fonti nascoste nei testi in cui Popper legge i presocratici.

L'essere parmenideo è interpretato da Negri come "totalitario" ¹⁴⁴ e "oggetto di conoscenza totalitaria" ¹⁴⁵ in cui l'essere indeterminato coincide con il nulla e non entra nel tempo. "Popper, pur sempre con Parmenide alle spalle, offre una lezione di umiltà conoscitiva di cui l'uomo deve farsi pazientemente responsabile" ¹⁴⁶: egli, "certo dotato di $\nu\acute{o}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}$, ma anche di $\alpha\tilde{\iota}\sigma\eta\tilde{\iota}\sigma\iota\tilde{\iota}$, cade epistemologicamente" ¹⁴⁷ e pertanto non può che porsi sulla via conoscitiva del divenire orientata dal procedere per congetture e confutazioni. Non obbedire alla sfiducia eleatica nella sensibilità comporterebbe, secondo Negri, l'opzione per un

¹⁴¹ Cfr. il successivo capitolo I, § 4.

¹⁴² ANTIMO NEGRI, *Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico*, op. cit., p. 108.

¹⁴³ Cfr. *ibid.* La tesi sarebbe provata dal fatto che OTTO WEININGER in *Geschlecht und Charakter*, trad. it. *Sesso e carattere. Una ricerca di base*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 80 e 376 cita THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, La Nuova Italia Editrice, 1933-1962, ripubbl. 1967, vol I, pp. 278-279, approdando ad una lettura, affine a DK 28 B 16 letto attraverso Gomperz, di DK 28 B 18 che pone l'idea deterministica della dipendenza dell'intelligenza dalla sensibilità dell'uomo nell'affrontare il problema della corrispondenza tra evento fisico ed evento psichico nell'uomo e nella donna.

¹⁴⁴ ANTIMO NEGRI, *Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico*, op. cit., p. 125.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 126.

razionalismo o intellettualismo inumani che tolgono bellezza e poesia al mondo. La Luna diventa dunque metafora della verità, osservata ma non colta mai pienamente nella sua interezza. Le scoperte cosmologiche legate alla sfericità della Luna e all'illusorietà delle fasi lunari e della luce sono ricondotte all'eracliteo nascondersi della verità e all'inganno dei sensi che approda al ribaltamento popperiano dei rapporti tra luce e notte. Emerge l'accostamento tra l'illusorietà della luce e il tema dell'apparenza sensibile a cui Popper connette l'intero ambito della vita: a differenza di Platone, secondo Negri l'illusione in Parmenide diventa poeticamente "reale", nel senso che "si tratta, comunque, di illusioni senza le quali l'uomo non potrebbe vivere la sua vita anche come cammino verso l'essere = verità o verso la morte. Ma si tratta altresì di illusioni delle quali non potrebbe nutrirsi l'uomo, anche in quanto soggetto di conoscenza, se non avesse i sensi" ¹⁴⁸.

Nella costruzione monista di Parmenide, notte e luce, essere e non-essere, morte e vita, realtà e apparenza, uno e molteplice restano indistinte e logicamente unite come le due metà della Luna. "Non è possibile confinare in astrazioni distinte notte e giorno, tenebra e luce, essere ed apparenza. E neppure, si intende, le due facce, l'una non illuminata e l'altra illuminata della Luna. La *fase della Luna*, anche come illusione ottica, è *reale*" ¹⁴⁹. Negri approda ad una lettura, dal sapore hegeliano, nella quale le due vie parmenidee vengono a convergere nel tentativo di trovare soluzione al problema dell'attribuzione di un nome: "fatto coincidere l'essere con la luce, come vuole Parmenide, è evidente che solo alla luce si può e si deve dare un nome. Ma se si fa coincidere l'essere con la notte, come vuole Popper, è evidente che solo alla notte si può e si deve dare un nome. È vero, tuttavia, che dal conflitto si esce, si

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 133.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 138.

può uscire, non appena si va, dialetticamente, oltre la separazione tra la luce e la notte, si faccia coincidere con l'una e l'altra l'essere" ¹⁵⁰.

L'argomentazione va oltre Popper nella direzione di un apparentamento del razionalismo critico con l'ermeneutica di Gadamer ¹⁵¹ in opposizione al concetto empiristico baconiano di interpretazione con esiti che, tolto ogni spazio all'oggettività dell'interpretazione del mondo delle cose, possono spingersi fino alla tesi di irriducibilità e incommensurabilità di ciascuna interpretazione rispetto alle altre.

Tuttavia, l'argomentazione di Negri ritorna al rapporto di Popper con Parmenide nel ritrovare un'eco eleatica nell'attitudine antitecnologica del razionalismo critico, che però rimane aperto all'idea di progresso conoscitivo grazie alla mediazione dell'inaccessibilità della verità con il tema della congetturalità di Senofane ¹⁵². Ciò nonostante, un eccessivo

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 139.

¹⁵¹ Lo stesso Popper ne *Il mondo di Parmenide* rinvia ad un rapporto epistolare con Gadamer sulla traduzione di DK 28 B 16. A tale proposito, cfr. il successivo capitolo I, nota 168.

¹⁵² Il tema del rapporto tra razionalismo critico, progresso conoscitivo e inaccessibilità della verità dà esito a interpretazioni dalle sfumature differenti.

(1) PASQUALE PELLECCCHIA, in *Popper e la filosofia della storia della scienza*, Aquinas, 1985 (28), pp. 23-140, sostiene che il problema dell'accrescimento della conoscenza in Popper possa essere declinato nella forma di un "darwinismo della conoscenza scientifica [...] che ruoti attorno alla categoria di adattamento" (p. 57), purgato però del significato pragmatico e inteso in termini di resistenza alla critica più che di agevolazione della sopravvivenza. "Il darwinismo selezionista di Popper è, in fondo, la versione, non diremmo del tutto ovvia, darwinista di una epistemologia teoreticista" (p. 69). Per non cadere nell' "errore di Parmenide" (p. 90) che nega realtà al mondo sensibile, Popper approda ad una forma di essenzialismo modificato, dai tratti paradossali: "la trascendenza che Popper attribuisce alle teorie non trascende niente, perché lontana dal reale e dall'intelligenza. Eppure è questa trascendenza che determina e domina tutto il pensiero di Popper" (p. 38). Pellecchia formula una critica all'apriorismo logico del falsificazionismo, innestato su una concezione darwiniana della conoscenza che approda ad un deduttivismo da cui deriva lo "strano paradosso di una attività specificamente rivolta alla comprensione del mondo fisico, ma essenzialmente incapace di assolvere a questo compito".

Inoltre, nel rapporto popperiano tra teoria e critica risuona la concezione hegeliana della filosofia della storia. Infatti, nonostante la selezione popperiana sia priva della sintesi tipica della dialettica hegeliana, entrambe condividono "la necessaria presenza del concetto negato nel concetto negativo, e il superamento, il togliimento del primo ad opera del secondo" (p. 74).

(2) GIULIO PRETI, in *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di F. Minazzi, Milano, FrancoAngeli, 1989, concentra l'attenzione sulla problematicità del rapporto tra il piano fenomenico della conferma e la corrispondenza con "la realtà che, sconosciuta, sta dietro i fenomeni" (p. 116). Il tema rinvia alla necessità di "regole di legame tra il piano ontologico e il piano fenomenico delle osservazioni (e delle realizzazioni sperimentali, in quanto queste implicano delle osservazioni)" (p. 117); tuttavia, secondo Preti la declinazione di tali regole quali leggi scientifiche o intuizioni metafisiche genera una

ottimismo epistemologico segnato dall'idea di progresso conoscitivo comporterebbe il rischio di fanatismi: la filosofia di Parmenide ed il tema della caduta epistemologica assumono in tale contesto il senso di un richiamo ad atteggiamento equilibrato che prenda la forma dell'ottimismo critico, inteso da Negri quale "terza via" ¹⁵³ tra ottimismo e pessimismo in cui convergono sia l'epistemologo che il politico, ma sulla quale incombe un "umore mistico" ¹⁵⁴, così efficacemente evocato dall'identificazione popperiana tra verità e morte, che si accompagna ad un "istinto antipragmatico-antitecnologico" ¹⁵⁵.

Sulla responsabilità parmenidea della connessione tra libertà scientifica e indipendenza politica insiste Giulio Giorello nel 1995 in *Meriti della teoria, metodo della follia* ¹⁵⁶, ponendo l'accento sul metodo che si pone dietro l'apparente follia della negazione dei sensi generata dalla riflessione sulle fasi lunari: "eppure è da bizzarrie siffatte che è nata la

impasse il cui scetticismo può essere superato con una posizione pragmatica di tipo strumentalistico in contraddizione con il realismo popperiano.

(3) GIORGIO VOLPE, in *Perché non siamo cervelli in una vasca; Putnam, Popper e il realismo*, Rivista di filosofia, 1991 (82), n. 3, pp. 369-397, sostiene che il punto di vista di Popper riesce a combinare realismo critico e concezione non epistemica della verità: "la teoria della conoscenza popperiana consente di sviluppare una metodologia basata sull'idea regolativa della verità come corrispondenza ai fatti senza supporre l'esistenza di un criterio capace di stabilire il conseguimento della relazione desiderata" (pp. 385-386), evitando così la compromissione con "una concezione meramente proiettiva della conoscenza" (p. 377). Popper apre un orizzonte interpretativo che evita il rischio di una soggettivizzazione in risposta al problema di "come sia possibile attribuire alle nostre conoscenze la capacità di oltrepassare il cerchio delle rappresentazioni del soggetto, una volta ammesso che il termine della corrispondenza non può essere, almeno in parte, altro che una costruzione dell'attività linguistica del parlante" (p. 389). Infatti, tale carattere interpretativo "deriva dal fatto che la conoscenza attinge il suo oggetto sotto forma di risposta a un'interrogazione teorica preventiva. Essa può dunque riguardare esclusivamente gli aspetti relazionali del mondo, poiché si istituisce ed accresce come procedimento di soluzione di problemi" (p. 392). Secondo Volpe, tali aspetti non entrano in contraddizione con un'analisi realista dell'impresa scientifica se questa mira alla formulazione di ipotesi interessanti e conformi ai fatti, piuttosto che alla scoperta dell'unica teoria in grado di rispecchiare veridicamente il mondo: "è legittimo asserire che le nostre teorie ci consentono di conoscere la realtà anche se le proposizioni che le compongono possono corrispondere soltanto a dei prodotti linguistici. La conoscenza non consiste infatti nel rispecchiamento, ma nella spiegazione: il conseguimento delle corrispondenze rappresenta solo la condizione di validità delle teorie formulate per risolvere i nostri problemi" (p. 393).

¹⁵³ ANTIMO NEGRI, *Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico*, op. cit., p. 155.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 160.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 159.

¹⁵⁶ Cfr. GIULIO GIORELLO, *Meriti della teoria, metodo della follia*, *Reset*, n. 23, dicembre 1995, pp. 30-31.

fisica teorica" ¹⁵⁷. La dea razionalista di Parmenide non solo annuncia ma dimostra in modo speculativo e contro i sensi, rivendicando un "diritto all'errore" ¹⁵⁸ che costituisce un'importante eredità eleatica accolta in età moderna. Nel razionalismo critico ciò si accompagna al riferimento presocratico all'indagine di strutture nascoste dall'esito "*quasi scettico*: la sua tesi non è che nulla può essere conosciuto, ma che possiamo migliorare la nostra ignoranza" ¹⁵⁹.

Il commento di Stefano Gattei alla sua traduzione italiana del 1995 di *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides* ¹⁶⁰ si muove sulla stessa linea, tesa a sottolineare il vantaggio dell'errore nella discussione critica inaugurato dai presocratici e applicato da Socrate alle istituzioni ed ai comportamenti sociali. Il ritorno di Popper agli antichi, da filosofo e filologo, viene saldamente legato alla distinzione parmenidea tra pensiero e percezione sensoriale che sfocia nel razionalismo eleatico e nel passaggio ad un sistema ipotetico-deduttivo ad opera degli atomisti: "per tutta la vita Popper ha combattuto la stessa battaglia, affermando la precedenza della teoria sull'osservazione, negando l'esistenza dell'induzione e sostenendo che la conoscenza procede per tentativi ed errori, per ipotesi e deduzioni" ¹⁶¹, coerente con un "profondo senso di comprensione dell'imperfezione umana" ¹⁶². Tuttavia, dalle pagine di Gattei emerge l'implicita considerazione di una marginalità del Popper antichista rispetto alla globalità della sua proposta filosofica, peraltro confermata dalla quasi totale assenza di riferimenti

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 30.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 31.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Cfr. STEFANO GATTEI, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, *Reset*, n. 23, dicembre 1995, pp. 25-34 e relativo commento, *Con Parmenide guardando la Luna*, pp. 28-29.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 29.

¹⁶² *Ibid.*

allo studio dei presocratici nell'*Introduzione a Popper* della Laterza 2008 curata dallo stesso autore ¹⁶³.

2.3 Dopo *Il mondo di Parmenide*

In *Vi spiego la sua passione per Parmenide* ¹⁶⁴ Minazzi nel 2002 ritorna sul Parmenide di Popper, il quale "non rinuncia affatto a sollecitare e a leggere i testi e i differenti frammenti dei filosofi presocratici secondo una sua particolare ed originale curvatura teorico-critica, inseguendo dei suoi problemi epistemologici e filosofici specifici che si riflettono variamente nei testi" ¹⁶⁵. L'autore sembrerebbe qui maggiormente orientato, rispetto alla prefazione a *Il mondo di Parmenide*, a sottolineare il margine di originalità della lettura popperiana rispetto ai limiti impliciti nella costruzione di una "*splendid story*" ¹⁶⁶ da Talete a Platone, intesa quale "laboratorio concettuale" ¹⁶⁷ di idee giunte fino a noi. Al tema della tradizione critica di *Ritorno ai presocratici* si affianca, a partire dalla pubblicazione del saggio su Parmenide nel 1992 ¹⁶⁸, una lettura cosmologica della contrapposizione tra le due vie che si traduce nell'affermazione di un mondo senza origine e senza cosmogonia nella prima parte del testo, su cui si riflette il problema del rigetto del valore euristico dei sensi e dell'osservazione. L'illusorietà della fasi lunari porta Parmenide ad una refutazione dell'osservazione tramite "il ricorso alla

¹⁶³ Cfr. STEFANO GATTEI, *Introduzione a Popper*, Roma-Bari, Laterza, 2008. I fugaci riferimenti all'atomismo di Democrito e Leucippo (p. 63) e alla connessione tra Eraclito e lo storicismo (p.107) possono essere considerate le uniche eccezioni. Il testo non contiene riferimenti a Parmenide e Senofane, ma nelle pagine dedicate allo studio della critica è menzionato l'articolo del 1960 di G.S. KIRK *Popper on Science and the Presocratics*, che "attacca l'interpretazione popperiana dei presocratici, ritenendo errati sia la filosofia della scienza sia l'approccio storiografico che ne deriva" (p. 172).

¹⁶⁴ Cfr. FABIO MINAZZI, *Vi spiego la sua passione per Parmenide*, Reser, n. 72, 2002, pp. 87-92.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 87.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Cfr. il successivo capitolo I, nota 5.

funzione euristica dell'occhio mentale fornito dalla ragione" ¹⁶⁹. Il problema del rifiuto dell'osservazione da parte di un astronomo si connette dunque al secondo problema, concernente l'apparente anacronismo di Parmenide, che prospetta una contrapposizione tra l'illusione del mondo sensibile e la verità della realtà rivelata dalla ragione. Il valore storico-concettuale della speculazione eleatica diventa poi radicale nella trasformazione, ad opera degli atomisti, in metodo ipotetico-deduttivo. Parmenide diviene il fondatore di una tradizione secondo la quale cosmologia e scienza indagano la realtà nascosta, in una chiara accezione anti-positivistica.

L'anacronismo di Parmenide viene ricollocato da Minazzi entro la tradizione presocratica di appello ad una realtà nascosta dietro le apparenze, che nel filosofo di Elea trova un'espressione radicale. Al contempo esso si pone quale autentico e "singolare parallelo tra la lezione kantiana e quella parmenidea" ¹⁷⁰ che pone prospettive interpretative dai significativi risvolti nel dibattito fisico nel Novecento: "la soluzione cosmologica parmenidea non solo dà avvio alla teoria fisica della continuità della materia, ma pone anche l'immutabile (o invariante) come una dimensione auto-esplicativa" ¹⁷¹.

Attraverso una "relazione euristica" ¹⁷² con il dibattito fisico del Novecento e in particolare con Einstein ¹⁷³, il Parmenide di Popper offre

¹⁶⁹ FABIO MINAZZI, *Vi spiego la sua passione per Parmenide*, op. cit., p. 89.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 90.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ (1) Il tema del rapporto tra l'indeterminismo popperiano e il determinismo di Einstein è approfondito da MAURO DORATO ne *Il suo debito con Einstein*, Reser, n. 72, 2002, pp. 88-90. Dorato descrive il tentativo di Popper nel convincere Einstein, chiamato scherzosamente *Parmenide*, ad accettare il realismo temporale sulla base della credenza condivisa da entrambi circa il realismo del mondo esterno. Secondo Dorato, il determinismo in relatività generale "non esclude affatto il cambiamento" (p. 89) definibile come "differenza di proprietà in regioni spazio-temporali differenti" (*ibid.*), ma Popper illegittimamente sostiene che "in un universo deterministico non succede nulla" (*ibid.*), andando a configurare una contrapposizione tra una visione "protagorea" (*ibid.*) della realtà e quella parmenidea, fatta propria da Einstein. Secondo Dorato, Popper non usò i problemi sollevati dal dibattito in meccanica quantistica al fine di difendere il suo indeterminismo poiché esso "per lui aveva un carattere essenzialmente metafisico,

un punto di partenza "critico-cosmologico (e filosofico!) per definire non solo i limiti della razionalità, ma anche quelli della stessa scienza inducendoci ad approfondire la ricerca e lo studio di ciò che risulta essere

e coincideva con la postulazione di un universo aperto, in cui il futuro non sia in alcun senso contenuto nel passato o nel presente, anche se questi gli impongono severe restrizioni. Malgrado questo aspetto metafisico, l'indeterminismo come formulato da Popper soffre purtroppo di una mancata distinzione tra ontologia ed epistemologia, con la conseguenza che affinché un sistema fisico sia qualificato come indeterministico, per Popper basta che la sua evoluzione sia imprevedibile. Tale definizione renderebbe però indeterministici anche sistemi sensibilmente dipendenti da condizioni iniziali, la cui evoluzione è invece perfettamente deterministica" (p. 90).

Nella lettura di Dorato, il tema del rapporto tra l'indeterminismo e il determinismo si salda al tentativo popperiano di riduzione dei problemi interpretativi della meccanica quantistica a problemi interpretativi del calcolo della probabilità: in tale prospettiva, l'indeterminismo di Popper è metafisico "perché è basato su un'ontologia di entità che sono essenzialmente dotate di proprietà disposizionali: nel caso quantistico, tali proprietà divengono propensioni irriducibilmente probabilistiche a manifestare certi comportamenti in contesti sperimentali adeguati" (*ibid.*)

(2) Il libro di MASSIMO PULPITO, *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*. Milano, LED, 2005 affronta il problema del rapporto tra perpetuità del divenire eracliteo e atemporalità parmenidea: "in un caso, dunque, l'eternità corrisponde all'infinita estensione temporale, nell'altro significa assoluta estraneità al tempo" (p. 10). L'eternità in Parmenide "era immaginata nel senso immediato di infinita estensione del tempo e, dunque, era ancora di tipo durazionale (nella forma di un avvicendamento senza fine di eventi e come perenne permanenza di un principio" (p. 18). Tuttavia, "la stessa nozione di tempo era ancora in una complessa fase di elaborazione" (*ibid.*): infatti, dopo Parmenide verrà ancora intesa come perpetuità dai tratti vitalistici in Empedocle e permarrà la contrapposizione tra la nozione di finito di matrice pitagorico-parmenidea e di infinito propria degli Ionici e di Melisso. L'eternità dopo Parmenide continuerà "ad essere intesa come infinita estensione nel tempo. Tutto questo fino a Platone con il quale si avrà la prima formulazione compiuta dell'eternità atemporale" (p. 22). Con Platone l'atemporalità nasce come "estraneità al tempo, appunto extratemporalità. Al tempo viene affiancato un piano eterno" (p. 184). Tuttavia, "sarebbe sbagliato negare che in Parmenide vi fossero i germi filosofici dell'atemporalità, o comunque delle suggestioni" (p. 184); il presente atemporale dell'essere eleatico resta ambivalente: è "atemporale, senza abolirne realmente in tempo" (p. 185). Parmenide inaugura una "linea di pensiero che condurrà alla problematizzazione del tempo" (pp. 186-187).

La lettura di Pulpito approda ad una forma di extratemporalità inconsapevole in Parmenide che tenta di prospettare una "terza via interpretativa" (p. 29) nel dibattito tra atemporalità e perpetuità: "la questione, infatti, non verte più sul significato da dare alla negazione dell'era e del sarà; se cioè vada intesa come esclusione assoluta di passato e futuro (atemporalità), oppure come la negazione di un certo passato e di un certo futuro (perpetuità). Dal nuovo punto di vista in cui ci siamo posti, non c'è né futuro né passato a cui Parmenide farebbe riferimento. Stando al testo, Parmenide ha soltanto negato l'incompletezza dell'essere (al passato e al futuro), un modo per ammettere con forza la sua eterna completezza. Ma questo resta un implicito (esplicitato in 8.27, laddove Parmenide dice che l'essere è senza inizio e senza fine), e non ciò che Parmenide intendeva in 8.5. Ed è appunto questo che distingue la soluzione da me proposta dalla lettura del verso nel senso di perpetuità" (p. 183).

Il tema oltrepassa l'ambito della mera interpretazione di Parmenide per estendere l'argomentazione alla portata del tema nel dibattito novecentesco. L'accostamento tra Parmenide e Einstein (p. 177) operato da Popper viene inscritto entro una nozione di atemporalità che rientra in una tradizione interpretativa della filosofia eleatica di cui fanno parte Gödel, McTaggart, Heidegger e Severino, in contrapposizione all'idea bergsoniana di durata nella discussione dei paradossi di Zenone.

un invariante"¹⁷⁴, in una direzione coerente con il tema del razionalismo critico, che vede Parmenide opporsi radicalmente alle precedenti tesi cosmologiche, ma fornire allo stesso tempo le premesse per la critica al proprio ragionamento.

Minazzi si chiede se l'Illuminismo presocratico vada inteso quale forzatura indebita o se, viceversa, debba implicare un ripensamento del concetto stesso di Illuminismo e di razionalismo critico.

Il tentativo di soluzione ripercorre i termini del confronto popperiano tra Parmenide e Kant¹⁷⁵ ponendo l'accento sulla notevole distanza tra i due autori, centrata sul rinvio kantiano alle nozioni di conoscenza oggettiva e limite, perno del criticismo, che apre la strada alla possibilità di costruire un sapere "senza fondamenti"¹⁷⁶ contrapposto all'esigenza tradizionale di fondare metafisicamente la conoscenza oggettiva sul piano ontologico-metafisico soggiacente. "Su questo punto archimedeo si radica dunque la differenza più notevole tra l'impostazione metafisico-cosmologica parmenidea e la rivoluzione trascendentalistica del criticismo kantiano. Ma è esattamente su questo punto specifico che l'Illuminismo greco individuato da Popper, riconducendo i contributi dei presocratici alla sola tradizione della discussione critica, mostra forse un suo limite

¹⁷⁴ (1) FABIO MINAZZI, *Vi spiego la sua passione per Parmenide*, op. cit., p. 91.

(2) Cfr. il successivo capitolo III, § 1.

¹⁷⁵ (1) Cfr. il successivo capitolo I, § 3.

(2) Il saggio di GIOVANNI CARROZZINI, *Popper lettore di Kant: alcune considerazioni critiche*, in *Riflessioni critiche su Popper*, op. cit., pp. 127-151 tratta punti di contatto e divergenze tra Popper e Kant. Nella stessa direzione, il successivo contributo di ANSELMO CAPUTO, *Base empirica e scienza nella Logik der Forschung di Popper. Una valutazione fenomenologica*, pp. 153-175 approda ad una lettura che ritrova una forma di dualismo gnoseologico, di matrice kantiana, in Popper "tra ciò che è interpretato percettivamente e ciò che interpreta percettivamente o cognitivamente" (p. 175): i sistemi teorico-linguistici di una comunità condizionano le percezioni al punto tale che il linguaggio costituisce la vera forma in cui confluisce la materia percettiva; cfr. KARL R. POPPER, *Conoscenza oggettiva, un punto di vista evoluzionistico*, Roma, Armando Editore, 1975, stampa 2002, 184: "la nostra nozione europea di tempo deve molto alle origini greche della nostra civiltà, con la sua accentuazione del pensiero discorsivo". L'attenzione popperiana ai presocratici potrebbe quindi essere spiegata percorrendo la linea interpretativa del confronto con Kant.

¹⁷⁶ FABIO MINAZZI, *Vi spiego la sua passione per Parmenide*, op. cit., p. 92.

ermeneutico" ¹⁷⁷. Nonostante alla riflessione critica popperiana manchi la connessione con "l'altra faccia della libertà" ¹⁷⁸ implicita nell'Illuminismo kantiano, Minazzi le riconosce il pregio della "fatica del concetto" ¹⁷⁹ mediante la quale l'uomo storicamente impara dai propri errori: nell'ambito della lotta tra le differenti teorie la discussione critica di Popper "riacquista il suo senso civile più profondo" ¹⁸⁰.

Il saggio di Minazzi è ripreso da Martino Michele Battaglia nel 2005 in *Storia e cultura in Karl Popper* ¹⁸¹ con l'intento di evidenziare una sintonia tra il falsificazionismo e la fallacia del riferimento all'esperienza osservativa nei Milesii a fronte della portata teorica dell'indagine critica. Il Parmenide astronomo e cosmologo gioca quindi un ruolo euristico cruciale nella confutazione del sensismo e nell'affermazione del razionalismo che da un lato si salda alla trasformazione del metodo assiomatico-deduttivo in metodo ipotetico-deduttivo ad opera degli atomisti, dall'altro alla distinzione senofanea tra verità e certezza ¹⁸².

L'autore propone il tema dell'apparente anacronismo del filosofo di Elea che prende le mosse "dalla sua grande scoperta astronomica e dalla sua

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.* A chiusura del testo di Minazzi, il breve articolo di GIANLUCA VALLE, *Arte e scienza, così vicine*, *Reset*, n. 72, 2002, p. 92 propone una lettura delle ricerche di Ernst Gombrich in storia dell'arte alla luce dell'amicizia dell'autore con Popper. Viene posto l'accento sul carattere congetturale della percezione e della creazione di immagini, nonché sulla presenza di conoscenze pregresse nell'atto osservativo, paragonabile ad un "faro che seleziona i fenomeni, illuminandoli a partire dalle sue attese cognitive" (*ibid.*). Viene instaurata un'affinità tra l'artista e lo scienziato nel tentativo di formulare ipotesi su metodi e tecniche, comparati con aspettative e rettifica degli errori, per ottenere un maggiore effetto di somiglianza con una realtà i cui esiti ultimi rimangono inaccessibili: "la storia della pittura, reinterpretata alla luce del principio metodologico di *Congetture e confutazioni*, si presenta come una competizione di immagini che si sforzano di rispecchiare la realtà così com'è" (*ibid.*).

¹⁸¹ Cfr. MARTINO MICHELE BATTAGLIA, *Storia e cultura in Karl Popper*, *Metodologia delle scienze sociali* 8, Cosenza, Pellegrini Editore, 2005, pp. 54-67.

¹⁸² Cfr. ROBERTA CORVI, *Invito al pensiero di Popper*, *Invito al pensiero* 16, Milano, Mursia, 1993, p. 205 in riferimento alla distinzione senofanea tra verità oggettiva, intesa quale coincidenza di un'asserzione con i dati di fatto, e sicurezza soggettiva: "Il pensiero contemporaneo risolve il dilemma per lo più negando la verità a favore della certezza, o meglio, accontentandosi delle certezze soggettive, finché non siano scalzate da altre certezze soggettive più convincenti. Popper invece è disposto a sacrificare la certezza, pur di non rinunciare alla verità".

dogmatica generalizzazione cosmologica" ¹⁸³. La ricerca di una realtà nascosta costituisce un aspetto tipico della tradizione presocratica, ma la soluzione prospettata apre gli stessi scenari di continuità con il dibattito fisico novecentesco centrati sulla nozione di immutabile o invariante, esplicitati da Minazzi.

Battaglia ne ripercorre la contrapposizione tra l'impostazione eleatica e l'approccio critico-trascendentalista di Kant, dal quale Popper prende le distanze nella definizione dell'ipoteticità della conoscenza apriori. Il piano popperiano del controllo empirico viene così a saldarsi sullo sfondo di una eco dell'apriorismo kantiano: il *noumeno* però viene a collocarsi fuori dello spazio e del tempo "mentre la rotonda realtà parmenidea si colloca nello spazio che riempie completamente, nella sua finitezza costitutiva" ¹⁸⁴. Di contro tuttavia, secondo Popper è innegabile il conferimento dello *status* scientifico al mondo fenomenico dopo Newton il cui orizzonte speculativo, a differenza dell'interpretazione kantiana, va ricollocato entro l'ambito della *dòxa* eleatica in sintonia con l'approccio congetturale senofaneo.

Anche senza rimarcare una sottolineatura esplicita, dalle argomentazioni di Minazzi e Battaglia si può inferire che il raccordo con Parmenide e Senofane nel falsificazionismo viene ad essere costitutivo almeno quanto la presenza di una matrice kantiana, ed è tale da spiegare il così vivo interesse di Popper per lo studio dei presocratici.

Il ritorno di Popper ai presocratici viene messo a fuoco nel 2001 da Giuseppe Gembillo in *La filosofia greca nel Novecento* ¹⁸⁵ secondo una motivazione "dichiaratamente polemica" ¹⁸⁶ nei confronti dell'acribia filologica caratterizzante le interpretazioni contemporanee degli antichi:

¹⁸³ MARTINO MICHELE BATTAGLIA, *Storia e cultura in Karl Popper*, op. cit., p. 61.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 64 (e cfr. FABIO MINAZZI, *Vi spiego la sua passione per Parmenide*, op. cit., p. 91).

¹⁸⁵ Cfr. GIUSEPPE GEMBILLO, *La filosofia greca nel Novecento. Popper Husserl Schrödinger Heisenberg. Percorsi didattici*, Interazioni 8, Messina, Armando Siciliano, 2001, in particolare capitolo I. *La nascita della filosofia secondo Popper*, pp. 28-61.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 28.

"in particolare egli ha osservato che le odierne rivisitazioni dei frammenti dei presocratici in apparenza si fondano su minuziose analisi filologiche ma, in realtà, risultano estremamente fantasiose e, nella maggior parte dei casi, anche poco significative dal punto di vista filosofico" ¹⁸⁷. Nell'articolare il proprio bisogno teoretico di tornare ai problemi ne *Il mondo di Parmenide*, Popper però ha finito con il "cadere in tentazione, in maniera abbastanza evidente, rivisitando da parte sua il pensiero dei presocratici a partire dai loro frammenti" ¹⁸⁸. Gembillo ripercorre i principali snodi argomentativi di *Ritorno ai presocratici* per approdare ad una lettura dell'attenzione popperiana agli antichi articolata secondo una duplice direzione: "Popper sta segnando la via del tutto personale attraverso la quale passa dalla ricostruzione storico-teoretica della nascita della tradizione critica alla versione personale da lui elaborata. Versione che nella connessione esplicita con quella nata in Grecia fonda e trova la propria autorevolezza; e che nella rielaborazione particolare delinea chiaramente originalità e plausibilità metodologica" ¹⁸⁹.

Emergerebbe quindi la consapevolezza di una debolezza sul piano argomentativo: "Popper ovviamente si rende conto che tutto questo suo discorso potrebbe essere valutato come puramente fantasioso e privo di qualsiasi supporto filologico. Egli allora, da un lato ricorda che [...] ci fu chi, come Senofane, teorizzò esplicitamente il metodo critico; dall'altro però insiste in maniera particolare sul significato generale del suo riferimento storico-teoretico" ¹⁹⁰, il cui senso specifico di rottura con la tradizione dogmatica assume una "dimensione universale" ¹⁹¹.

Secondo Gembillo, ponendosi in continuità con la tradizione della discussione critica Popper tenta di sfuggire al rischio di dogmatismo

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ivi*, nota 2 p. 29.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 58.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 54.

¹⁹¹ *Ibid.*

insito nel razionalismo critico, ma la sua rivisitazione finisce per sembrare "poco più che un pretesto per riesporre e corroborare la propria teoria" ¹⁹²; la proiezione di Senofane sul falsificazionismo è talmente evidente da giustificare l'ironia di Feyerabend.

D'altra parte però, il passaggio dalla chiusura del tempio e della setta all'apertura della piazza e del dialogo in senso generale sembra essere "estremamente importante e degno della massima considerazione" ¹⁹³, da giustificare il tentativo popperiano di "andarlo a cercare nel momento aurorale della sua nascita" ¹⁹⁴.

Nella scheda recensiva del 2000 a *Il mondo di Parmenide* di Trapp ¹⁹⁵, a fronte della generale validità in chiave didattica di *Ritorno ai presocratici*, corrispondono i limiti di una ricostruzione storica che riflette le posizioni teoriche dell'autore.

Nella recensione a *Il mondo di Parmenide* dello stesso anno, Austin ¹⁹⁶ manifesta una minore severità, anche se articola una critica puntuale sul piano argomentativo alla ricostruzione di Popper a cui vengono mosse quattro obiezioni, le prime due delle quali, secondo l'autore maggiormente accettate.

"First, even on Popper's own thought-experiment, the moon could not be *really* either light or dark; if darkness is the contrary opposite of light,

¹⁹² *Ivi*, p. 61.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Cfr. M.B. TRAPP, recensione a *Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment* di K. R. Popper, Arne F.Petersen, Jørgen Mejer, *The Classical Review, New Series*, Vol. 50, No. 1 (2000), p. 327. Con riferimento a *Ritorno ai presocratici* Trapp scrive: "was his great contribution to scholarly conversation about early Greek thought. It remains an exceptionally useful tool for teaching".

Poco oltre, a commento de *Il mondo di Parmenide* si legge: "Popper prized the Presocratics because he saw in them significant foundations and anticipations of the great success story of Western science, including (importantly) his own ideas of the scientific method; in their pioneering enthusiasm, and acceptance of the limitations of human knowledge, they escaped the delusion of certainty so disastrously imposed on scientific investigation by Aristotle".

¹⁹⁶ Cfr. SCOTT AUSTIN, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, *Apeiron*, 33, 2000, pp. 239-246. *Ivi*, p. 239: "Yet the volume is not just the extension of Popperian views into pre-Aristotelian Greece, or their discovery there, but also a distinctive contribution of its own, full of interesting imaginative pictures and speculations together with attempts to substantiate them argumentatively and textually".

then neither contrary can be an essential feature of any body" ¹⁹⁷. La Luna non ha colore né parti, così come l'essere che costituisce la sua generalizzazione. L'essere parmenideo respinge le coppie di opposti, sebbene la sua esistenza sostenga il possesso di un membro di una coppia di opposti ¹⁹⁸.

"Second, Parmenidean being is eternal (or, at least, atemporal): *earlier* and *later* do not apply to it (B8.10); it is not *divisible* (B8.22), not because it is a solid body (no solid body, however tightly packed, is *in principle* [...] indivisible), but because it is not a spatial entity at all" ¹⁹⁹.

La confutazione della materialità dell'essere eleatico si accompagna alla considerazione, in opposizione a Popper, che un universo cosmologico senza un'invariante direzione temporale sia di tipo non parmenideo, in quanto "Being could not be subject to *earlier* or *later* in either or any direction" ²⁰⁰, né può essere soggetto a disomogeneità spaziali o a contrari. L'autore avanza l'ipotesi che forse Popper intenda dichiarare illusoria anche la pluralità spaziale; ma in tal caso anche gli atomisti ricadrebbero nella *dòxa*. Secondo Austin, la necessaria libertà dell'essere dai contrari spaziali e temporali, comporta che esso non possa essere inteso ancora nell'accezione di un cosmo buio, invariante e fisico. L'essere parmenideo è invece trascendente e Parmenide è un metafisico che usa abili argomenti in favore di un'immagine della realtà che non è soggetta ad un'empirica approvazione o disapprovazione.

La terza argomentazione suggerisce che l'identità della stella del mattino e della stella della sera possa essere "at least as potentially important as the discovery about the moon in the generation of the full picture of

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 241.

¹⁹⁸ Popper affronta il problema se le proposizioni "esso è" e "esso non è" siano contraddittorie, in accordo con Kahn, o contrarie, secondo la lettura di Lloyd. A tale proposito, cfr. il successivo capitolo III, nota 41 (2).

¹⁹⁹ SCOTT AUSTIN, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, op. cit., p. 241.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 242.

being. And it might lead us to reinterpret even the latter discovery" ²⁰¹.

L'immagine della Luna non può portare a interpretare l'essere come materia oscura o con proprietà fisiche, ma può invece suggerire l'immagine differente dell'essere fuori dal tempo e dallo spazio, in particolare quando compare con l'immagine di Afrodite ²⁰².

Una quarta argomentazione sostiene che il dèmone principale di Parmenide sia costituito dalla non identità, in particolare intesa come possesso di contrari. "The clear inference – contra Popper [...] – is that both Fire and Night are wrong, doubleheaded conjectures about Being, not just Fire (light) as Popper suggests" ²⁰³.

Le critiche di Austin sono supportate dalla convinzione di una scelta da parte di Popper per un'ontologia abbastanza semplice, che è alla base dell'invenzione presocratica di una ricerca razionale, ma estremamente problematica sul versante conoscitivo poiché sfocia in una combinazione di ristrettezza e dogmatismo dagli esiti contraddittori: "How does one know that one does not know? Without something like a Platonic dialectic in which the answers to even such questions could be ascertained, Popper's overall view looks like a fairly naive empiricism paradoxically based on a firm, traditionalist ontology" ²⁰⁴.

L'articolo del 2014 di Robin Attfield *Popper and Xenophanes* ²⁰⁵ costituisce il più recente contributo della critica al tema della presente ricerca, con un *focus* centrato sulla figura di Senofane. La ricostruzione che Popper propone ne *Il mondo di Parmenide* del pensiero del filosofo di Colofone, qui trattata nel successivo capitolo II, § 2, è riassunta con

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Cfr. a conclusione del successivo paragrafo 3, la proposta di Giovanni Cerri circa la coincidenza di Venere e Afrodite in relazione alle scoperte astronomiche di Parmenide.

²⁰³ SCOTT AUSTIN, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, op. cit., p. 243.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 245.

²⁰⁵ Cfr. ROBIN ATTFIELD, *Popper and Xenophanes*, *Philosophy* 89 (2014), n. 347, pp. 113-133.

precisione e le tesi sono condivise ²⁰⁶, nonostante l'eccessiva congetturalità dell'accostamento tra la somiglianza alla verità in DK 21 B 35 e il tema del monoteismo senofaneo ²⁰⁷.

Tuttavia, sul piano metodologico emergono alcune criticità. Alla domanda "Was Xenophanes a popperian?" ²⁰⁸, Attfield risponde negativamente attraverso la sottolineatura di un forte richiamo all'induzione nel "getting to know things better" ²⁰⁹ di DK 21 B 18, alternativo ma complementare alla posizione assunta da Popper. L'asse dell'argomentazione viene quindi spostato verso considerazioni di natura metodologica intorno al tema correlato "Is Popper's study of Xenophanes strictly popperian?" ²¹⁰: la risposta, di nuovo negativa, è motivata dal frequente ricorso a ipotesi induttive da parte del filosofo viennese nel condurre la propria ricostruzione storiografica della biografia di Senofane, in particolare in riferimento al complesso tema del rapporto con Erodoto ²¹¹. D'altra parte, il carattere "non popperiano" ²¹² del saggio sotto il profilo metodologico, è però spiegabile nei termini di

²⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 119: "Popper's interpretation seems convincing, and if it is right, then no reason whatever remains to credit the Empedoclean and Aristotelian interpretation of Xenophanes" e p. 121: "His summary of Xenophanes is a reasonable one".

²⁰⁷ (1) Cfr. *ivi*, p. 122: "That in itself seems plausible, even if Popper's suggestion that *these things* alludes to his monotheistic theory of deity is itself too conjectural to be reliable, consilient with his other fragments as it would be".

(2) Cfr. il successivo capitolo II, nota 115.

²⁰⁸ Cfr. ROBIN ATTFIELD, *Popper and Xenophanes*, op. cit., pp. 123-126.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 124. A commento della metodologia di Senofane, cfr. *ivi*, p. 125: "And if so, his methodology will have favoured not only conjectures and refutations, but inductions based on accumulations of experience. In addition, he would have insisted on the power of negative instances, as when the theory that nothing is sweeter than figs is overturned through experience of honey; but then, this is one of the claims of that pioneer of induction, Francis Bacon. We can still understand how the thought of Xenophanes could have triggered Popper's adoption of a methodology of conjectures and refutations. But some of the roots of inductivism can also be found in Xenophanes' thought".

²¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 126-131.

²¹¹ Cfr. il successivo capitolo II, § 2.1.

²¹² Cfr. ROBIN ATTFIELD, *Popper and Xenophanes*, op. cit., pp. 126: "Popper's own study of Xenophanes far transcends his own method of conjectures and refutations".

un'attitudine tipica del metodo d'indagine proprio delle discipline umanistiche, alle quali il testo fornisce un valido contributo"²¹³.

Un'ulteriore chiave di lettura dello straordinario interesse di Popper per il filosofo di Colofone è offerta dalla breve appendice che instaura una suggestiva affinità tra i due autori sotto il profilo delle rispettive vicende biografiche, accomunate dalla condizione di "cultured refugees"²¹⁴ che hanno influito profondamente sugli sviluppi della cultura occidentale.

Si segnala, infine, il tono particolarmente critico dell'articolo del 2002 di Gianni Micheli *Popper e l'origine della scienza*²¹⁵. Il tema della congetturalità viene qui assunto in chiave negativa ed esteso all'impostazione teoretica generale della riflessione popperiana sui presocratici, la cui nozione di razionalismo critico va incontro ad incongruenze dovute alla mancanza di testimonianze esplicite di uno spunto critico nel passaggio tra la speculazione di Talete e la riflessione di Anassimandro²¹⁶.

²¹³ Cfr. *ivi*, p. 131: "Overall, I find Popper's theories about Xenophanes persuasive, [...]. All this is, in my view, a magnificent reconstruction of the stance and standing of an unjustly disregarded philosopher. But I want to conclude at the same time, pace Popper, that Xenophanes was not distinctively committed to Popper's method of conjectures and refutations, being potentially able to sympathise with inductivism and abductivism as well, as his own practice shows, and that Popper himself does not stick to that method when reasoning imaginatively and on multiple fronts about Xenophanes. Possibly this is because his essay about Xenophanes is a contribution both to historiography and to the history of philosophy, disciplines which call for the kind of wide-ranging reasoning about human intentions, tendencies and meanings characteristic of the humanities".

²¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

²¹⁵ Cfr. GIANNI MICHELI, *Popper e l'origine della scienza*, in *Filosofia, scienza, cultura: studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Santo Burgio, Giancarlo Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 535-544.

²¹⁶ Secondo Micheli, ciò comporta un'implicita estensione dell'esercizio critico alla precedente tradizione mitica, motivata dall'evidenza che "i miti sono spesso diversi e non si ripetono quasi mai allo stesso modo, come pensa Popper" (*ivi*, p. 540). Micheli però precisa che in tale prospettiva "miti razionali e miti religiosi si inserirebbero in un'unica tradizione, per la quale si introducevano variazioni nei racconti senza manifestazioni di cesura o di insoddisfazioni ma solo per testimoniare un diverso punto di vista. Pertanto non si avrebbe alcuna cesura tra mito di primo e di secondo grado e nessuna soluzione di continuità fra i due atteggiamenti" (*ibid.*). Curiosamente, lo stesso Popper sembra approdare ad analoghe considerazioni; infatti in *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 158, 161, note 3 e 17 pp. 180-181, il filosofo viennese riconosce la pacifica coesistenza di tradizioni mitiche contraddittorie nell'antico Egitto e in Medio Oriente, suffragata dalla lettura di JOHN A. WILSON, *Egypt in The Intellectual Adventure of Ancient*

La generale debolezza della ricostruzione del filosofo viennese tuttavia, si iscrive entro un orizzonte più ampio e profondo: a fronte di un "sincero desiderio di approfondimento e di precisione"²¹⁷, l'impostazione generale appare "priva di dimensione storica"²¹⁸, nonché "fuorviante e ambigua"²¹⁹.

Nella lettura di Micheli, il tema assume toni differenti rispetto agli spunti critici già trattati in precedenza: "le deficienze più gravi riguardano il modo con cui Popper ha costruito il suo apparato concettuale e particolarmente il fatto che non distingue filosofia e scienza e che

Man di H. e H. Frankfort, J. A. Wilson e T. Jacobsen, Chicago, The University of Chicago Press, 1946, ripubblicato nei *Pelican Books* con il titolo *Before Philosophy*, Harmondsworth, 1949 (cfr. il successivo capitolo II, nota 212).

²¹⁷ Cfr. GIANNI MICHELI, *Popper e l'origine della scienza*, op. cit., p. 535: "si tratta di un interesse selettivo limitato a pochi temi, tra cui assumono un ruolo rilevante le filosofie naturali dei presocratici che Popper analizza, a più riprese, in vari anni, in modo vivo e appassionato, come se fossero filosofie contemporanee. La ricerca di Popper è mossa da un sincero desiderio di approfondimento e di precisione e si basa su una lettura dei testi molto attenta e scrupolosa: è un atteggiamento che non ha riscontro in alcun altro filosofo della scienza contemporaneo".

²¹⁸ *Ibid.*: "Questo aspetto traspare subito dai collegamenti immediati che Popper stabilisce tra singole affermazioni dei presocratici e idee scientifiche moderne. È vero che paragoni simili si trovano anche nelle opere dei maggiori storici della filosofia e della scienza greche e che, in quanto tali, non sono un sintomo di carenza di visione storica se sono sviluppati in modo sobrio e circostanziato, ma i collegamenti di Popper sono formulati in forma eccessiva e priva di giustificazione".

²¹⁹ *Ivi*, pp. 535-536: "L'interpretazione di Popper non è solo astorica, ma è anche fuorviante e ambigua, perché non si limita a proporre una concezione della scienza particolare come modello interpretativo della scienza passata, presente e futura, cosa che fanno normalmente tutti gli odierni filosofi della scienza, per i quali la storia della scienza deve fornire esempi concreti che avvalorino il proprio modello, ma perché dà l'impressione, in virtù dell'apparato filologico articolato e preciso, costruito con grande acume e intelligenza, di voler dare un fondamento storico a quella particolare concezione della scienza. Ma i riferimenti storici concreti e precisi non rendono la teorizzazione astratta di Popper molto diversa da quella degli altri filosofi della scienza odierni. Serve solo a integrare l'analisi logica dei fatti scientifici, che Popper ha sviluppato per tutta la vita in modo acuto e approfondito e a rendere tutta la costruzione teoretica artificiosa perché la coincidenza tra analisi storica e logica dei fatti scientifici è presupposta e non indagata criticamente. Il risultato è che i fatti storici sono distorti alla luce di asserzioni palesemente dogmatiche, imbarazzanti per chi ha posto come perno della sua dottrina l'analisi critica e si è fatto sostenitore della società aperta e confutatore implacabile di ogni storicismo antico e moderno".

L'analisi storica comporta dunque un problematico cedimento ad una forma di storicismo: "In realtà tutto l'apparato storiografico addotto da Popper avrebbe un significato plausibile solo se servisse a spiegare perché il procedere veritiero della scienza (della scienza secondo Popper) non fosse avvertito dagli scienziati antichi. L'analisi storica dovrebbe allora condurre a far apparire l'essere al di là delle apparenze (quello che si credeva essere vero). Ma, ovviamente, per Popper questa sarebbe una plateale concessione ad una concezione storicistica, per cui l'analisi storica resta un inutile orpello per un'astratta analisi logica" (*ivi*, p. 544).

prospetta in modo ambiguo e astratto il problema dell'origine della scienza. Nel primo caso tende ad eludere il problema, anzi giudica con molta sufficienza la questione se personaggi come Talete o Anassimandro debbano essere considerati scienziati o filosofi. Nel secondo dà un significato limitato al tradizionale problema dell'origine della scienza che riduce quasi in termini psicologici per evidenziare la spiegazione logica dell'origine della scienza (ma sarebbe più esatto dire della scienza secondo la concezione Popper)" ²²⁰.

La critica si fonda sulla connessione tra il concetto greco di scienza e la nozione di *tēchnē* ²²¹ il cui possesso, originariamente designato dal verbo *technasthai*, era circoscritto a pratiche produttive e di acquisizione elementari quali la caccia e la pesca ²²². La congettura popperiana circa la nozione di razionalismo critico viene così a cadere: "molti dei cosiddetti presocratici erano anche dei *technitai* [...] ma la loro attività di *technitai* era ben distinta da quella di indagatori della realtà naturale mediante ipotesi. Per i Greci, di norma, i contenuti specifici delle *tēchnai* non erano sottoposte a critiche, una volta che le varie proposizioni particolari erano ritenute valide e inserite nei singoli corpi dottrinali esistenti" ²²³.

A differenza di Popper la prospettiva critica, quantunque costituisca un evento epocale perché ha reso possibile la nascita di un discorso razionalistico, "riguarda soltanto la filosofia e non è originario. Emerge a un dato momento in forma radicale (sofistica) che genera come reazione critiche sempre più ricche e articolate su argomenti specifici. Tale prospettiva si consolida nella filosofia classica ed è diventata poi abituale

²²⁰ *Ivi*, p. 540.

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 541: "*tēchnai* era il termine con cui venivano designate le attività conseguenti alla divisione sociale del lavoro".

²²² Cfr. *ibid.*: "in seguito vennero collegate ad esse anche attività più complesse come la medicina e le discipline di carattere matematico, come l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, l'ottica e la meccanica che avevano conseguito lo stato di corpi di conoscenze speciali già nel V e IV secolo a.C.".

²²³ *Ibid.*

la connessione tra riflessione filosofica e discussione. Ma la discussione non penetra in alcun modo nelle discipline scientifiche" ²²⁴.

La stessa enfattizzazione popperiana della nozione aristotelica di *ἡπιστάμη* non corrisponderebbe al vero poiché Popper pone l'accento sul tema della dimostrabilità, laddove "in realtà, per Aristotele, il rigore di una disciplina dipende essenzialmente dal rango che occupa la disciplina nell'ambito di un ordinamento gerarchico del sapere, per cui il ragionamento è più o meno rigoroso in relazione alla organicità o alla semplicità dell'oggetto. Ma la scienza, in sé, è sempre una" ²²⁵.

In ultima istanza, Micheli propende per una lenta emersione, "consapevole solo con Aristotele" ²²⁶, del discorso critico relativo a teorizzazioni sulla realtà naturale entro un quadro speculativo generale "meno rigido di quello tecnico e in cui gli assunti generali (ipotesi o congetture) avevano il compito di dare un supporto unitario ad asserzioni singole derivate da analogie osservative o tratte dalle *ἑσνάη*" ²²⁷.

3. Il Parmenide di Popper nell'interpretazione di Giovanni Cerri

Giovanni Cerri si è occupato della traduzione del *Poema sulla natura* ²²⁸ negli stessi anni in cui Popper lavorava a *Il mondo di Parmenide*. Nella lettura di Cerri, l'Eleate "fu prima di tutto uno scienziato che, sulla base dell'esperienza acquisita nel corso delle ricerche matematiche, astronomiche e fisiche, svolte dai precedenti pensatori ionici e poi da lui

²²⁴ *Ivi*, pp. 541-542.

²²⁵ *Ivi*, p. 542.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Cfr. GIOVANNI CERRI, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura* introduzione, testo, traduzione e note, Milano, Biblioteca Universale, Rizzoli, 1999.

stesso personalmente, delineò una metodologia dell'euresi scientifica, fondata sul principio di identificazione/equazione ovvero di *invariante* e, per questa via, fu o credette di essere in grado di prevedere con certezza assoluta le proposizioni ultime sulla natura e l'assetto del cosmo, proposizioni che l'ulteriore ricerca positiva non avrebbe potuto che confermare e circostanziare senza posa. Il suo pensiero è perciò paragonabile piuttosto a certe proiezioni cosmologiche proposte dalla fisica attuale, che non a questo o quel sistema della posteriore tradizione filosofica greca ed europea. Ciò fu genialmente intuito da Karl Popper, che però, per difetto di strumenti filologici, non poté inverare la sua intuizione in un'interpretazione puntuale e soddisfacente dei testi superstiti" ²²⁹.

In nota ²³⁰ Cerri precisa che *Il mondo di Parmenide* fu pubblicato quando il proprio lavoro era già pronto per la stampa, tuttavia ciò non ha impedito di instaurare un primo significativo confronto con la lettura popperiana del pensiero eleatico in chiave di "teoria fisico-cosmologica: l'assunto generale risulta dimostrato con nitore diamantino; l'analisi è meno convincente nell'interpretazione particolareggiata del pensiero parmenideo, dove appare viziata dalla ridotta competenza filologica dell'autore e dalla sua conoscenza soltanto generica della cultura greca arcaica. Popper, grande fisico ed epistemologo, ha cioè colto lucidamente il dato essenziale, ma, in quanto antichista dilettante, non poteva oggettivamente andare oltre" ²³¹.

L'introduzione alla traduzione di Cerri rivela numerose assonanze con l'impostazione generale popperiana: la tesi che il discorso eleatico rappresenti "una dottrina rivoluzionaria, non tanto di ordine metafisico o logico, bensì orientata piuttosto nel senso di una metodologia-

²²⁹ *Ivi*, p. 8.

²³⁰ Cfr. *ivi*, nota 92 p. 69.

²³¹ *Ibid.* La sintonia tra Cerri e Popper emerge in CHIARA ROBBIANO, recensione a *Parmenide di Elea, Poema sulla natura* di Giovanni Cerri, *Mnemosyne, Fourth Series*, Vol. 54, Fasc. 5 (Oct., 2001), pp. 599-608.

epistemologia scientifica e di una teoria fisica lungimirante, quasi avveniristica" ²³²; la connessione con un atteggiamento razionale di matrice eraclitea, che differisce dalla "memoria elencatoria e catalogica di tutte le realtà" ²³³ tipica della cultura esiodea per la tendenza ad eliminare le diversità "al di là delle apparenze" ²³⁴; l'idea che Parmenide abbia portato la riflessione eraclitea "alle estreme conseguenze" ²³⁵, al punto da cogliervi elementi di contraddizione; l'affinità con il monismo teologico di Senofane e la scrittura in versi quale forma di espressione di qualsiasi pensiero fuori dell'ordinario ²³⁶; l'attenzione al "Parmenide scienziato" ²³⁷ supportata da una dettagliata analisi delle significative scoperte in campo astronomico; l'idea che lo spazio della seconda parte del poema sia "immenso: l'illustrazione sistematica ed enciclopedica della realtà, alla luce del sapere scientifico più aggiornato, assunto nella versione propria di Parmenide stesso e della sua scuola" ²³⁸; la lettura della seconda parte del poema in termini di sistema "verosimile" ²³⁹ che "parte dal mondo dell'esperienza umana, visto in una prospettiva antropologica e linguistica" ²⁴⁰; la tesi che la seconda parte del poema costituisca dunque "un poema cosmogonico e cosmologico" ²⁴¹, "un'enciclopedia scientifica onnicomprensiva" ²⁴² a partire dai due elementi primigeni, luce e tenebra, che già in Eraclito "non esistono come entità autonome e contrapposte" ²⁴³ bensì come unità, esprimibile da un lato nei termini di una "conseguenza meccanica" ²⁴⁴ dell'eterno

²³² GIOVANNI CERRI, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, op. cit., p. 25.

²³³ *Ivi*, p. 47.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ivi*, p. 57.

²³⁶ Cfr. *ivi*, p. 50 e pp. 85-96.

²³⁷ Cfr. *ivi*, § 7, pp. 52-57.

²³⁸ *Ivi*, p. 73.

²³⁹ *Ivi*, p. 77.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 76.

²⁴¹ *Ivi*, p. 14.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ivi*, p. 43.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 44.

volgere del Sole intorno alla Terra, dall'altro come "variazioni quantitative di uno stesso fenomeno, appunto la luce" ²⁴⁵.

Tuttavia Cerri, seppur in sintonia con la lettura cosmologica di Popper, si spinge oltre in due direzioni.

La prima è individuabile nei punti di contatto con il culto, "probabilmente misterico di Demetra e Core/Persefone" ²⁴⁶, presente nell'ambiente di Elea e documentato sulla base di un'iscrizione ²⁴⁷. Il carro, metafora della poesia sapienziale ma guidato dalle Eliadi, figlie del Sole, è assimilabile al Carro del Sole: "durante il giorno, il Sole trascorre il cielo da oriente a occidente, illuminando la superficie terrestre; alla sera, varca la Porta, cedendo alla notte il mondo dei vivi; infine all'alba varca di nuovo la Porta, in senso inverso, per ripetere il suo eterno tragitto est-ovest. Ecco perché la Porta è detta indifferentemente dell'Ade, del Sole, del Giorno e della Notte. È dunque porta cosmica nel senso più ampio del termine, perché segna il discrimine tra il giorno e la notte e, insieme, tra il mondo dei vivi e quello dei morti" ²⁴⁸.

La collocazione oltre la porta, quindi nell'Ade ²⁴⁹, della dea di Parmenide, ne permette l'identificazione con Persefone, la cui casa in *Teogonia* 767-769 si trova "poco oltre la Porta del Giorno e della Notte" ²⁵⁰.

Oltre che con il Carro del Sole, diventa allora possibile un'assimilazione con il Carro di Ade ²⁵¹ per il viaggio di ritorno al regno dei vivi intrapreso da Parmenide, temporaneamente accolto nel regno degli inferi.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 44.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 108.

²⁴⁷ Cfr. *ibid.*: "a Casal Velino è stato ritrovato un blocco di pietra squadrata recante la seguente iscrizione: FERSEFONHS AIDOU = *di Persefone e di Ade*".

²⁴⁸ *Ivi*, p. 99.

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*: l'Ade è individuato quale "centro geometrico nell'architettura del mondo, luogo della verità giurata sul passato e della verità profetica sul futuro, da ultimo, nella poesia teogonica, luogo di origine di tutte le cose, nel quale si addensano e si confondono i principi primi (ρίζαι, πηγαι, πείρατα) della materia e dell'essere, dunque luogo della verità sapienziale sull'eterno presente del cosmo". Cerri precisa che si tratta degli ambiti tematici su cui verte il poema di Parmenide, sia nella prima parte "metodologica e teoretica", che nella seconda "cosmologica e fisiologica".

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 107-108.

²⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 101.

La partenza avviene all'alba e l'ora dell'arrivo nell'Ade è fissata al tramonto, proseguendo all'estremo occidente secondo la traiettoria del Sole da est a ovest; il ruolo di D..kh può essere limitato a quello di "portinaia" ²⁵², ovvero di "garante dell'Eternità dell'essere" ²⁵³: "Parmenide ha il singolare destino di varcare la porta dell'Ade, ancora vivo, per attingere una conoscenza totale alla quale ha acquisito il diritto grazie ai suoi meriti intellettuali di sapiente, di e„dēj fēj: è più che naturale che debba subire il giudizio preventivo della dea della giustizia infera, giudizio inteso a verificare se sia veramente in possesso dei requisiti necessari a violare la norma universale che esclude i vivi dal regno dei morti" ²⁵⁴.

La connessione con il culto demetriaco locale è spiegato sulla base dell'assunto che Parmenide resti comunque "un sapiente-scienziato greco arcaico: come tutti gli altri sapienti greci, non fu eversore della religione, ma si limitò a sottoporla a riflessione e reinterpretazione teosofica" ²⁵⁵.

In una seconda direzione, Cerri sostiene la radicalità di Parmenide rispetto al modello eracliteo: "l'eguaglianza e l'equivalenza geometrico-

²⁵² *Ivi*, p. 107.

²⁵³ *Ivi*, p. 105.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 106.

²⁵⁵ (1) *Ivi*, pp. 109-110.

(2) Cfr. GIOVANNI CERRI, *La poesia in Parmenide*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 63, No. 3 (1999), pp. 7-27: l'autore propone un'esposizione sintetica della novità interpretativa della lettura del proemio al *Poema sulla natura* in connessione con il culto demetriaco locale, a corredo di uno studio sulle "riforme strutturali" (p. 11) operate da Parmenide sull'uso della poesia tradizionale: il passaggio da una sintassi narrativa ad una "quasi esclusivamente descrittiva e argomentativa" (p.11); la rinuncia alle formule epiche tradizionali per apportare la creazione di "un nuovo sistema formulare di ordine scientifico-filosofico" (p.12); l'invenzione di una tecnica nuova ricca di pause, *enjambements*, con "neo-formulazioni stupefacenti" (p. 13) e "tensione continua tra ritmo fonico e ritmo del pensiero" (p. 13). (3) Cfr. GIOVANNI CERRI, *Un Parmenide heideggeriano*, recensione a *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides di H.-C. Günther*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 65, No. 2 (2000), pp. 153-161. La tesi dell'identificazione della dea di Parmenide "con la Persefone dei misteri demetriaci di Elea/Velia" (nota 15 p. 160) è conciliabile con l'identificazione con la ninfa Ipsipile (p. 159) di Siriano e Proclo: "Sono ora convinto che tale identificazione non si pone affatto in alternativa con quella suggerita da Siriano-Proclo e giustamente rivalutata da Günther. I culti demetriaci greci furono caratterizzati da un accentuato polimorfismo da santuario a santuario: variavano spesso le figure maschili coinvolte nella storia sacra e nel rito, come variavano le epiclesi identificative delle due Grandi Dee" (nota 15 p. 160).

matematiche sono espresse dalla copula ϵ ($\text{ἴσ}\tau\epsilon$) ovvero dal predicato nominale ϵ uguale ($\text{ἴσ}\tau\epsilon\ \tau\iota\sigma\omicron\upsilon\omicron$), che corrispondono esattamente al segno di eguale (=), usato da noi nell'esposizione per iscritto delle espressioni aritmetiche o algebriche e dei teoremi geometrici" ²⁵⁶.

Ciò comporta la sostituzione delle diversità illusorie con una "equazione-identificazione" ²⁵⁷. In Parmenide tale riflessione, sorta in ambito astronomico, si configura quale risultato di un "passaggio ragionato e calcolato dall'essere-copula della proposizione scientifica all'essere-esistere della realtà ultimativa che si intravede, che non si può non postulare come risultato finale del processo conoscitivo" ²⁵⁸.

Sotto questo profilo, la posizione di Popper risente di un forte limite interpretativo: il tema è trattato nell'articolo del 2000 *Popper e i presocratici: una nuova interpretazione di Parmenide* ²⁵⁹.

Qui l'autore riconosce a Popper una "genuina passione per la ricostruzione storica" ²⁶⁰, documentata da una ricognizione in appendice delle principali fonti utilizzate dall'epistemologo per lo studio dei presocratici ²⁶¹, che si accompagna al "tentativo di riscoprire le radici ultime della propria impostazione epistemologica" ²⁶².

Cerri instaura un continuità tematica tra *Back to Presocratics* e *Il mondo di Parmenide*, la cui recensione è impostata in chiave cronologica. Il saggio del 1965 *Oltre la ricerca degli invarianti* viene posto quale punto di partenza della riflessione popperiana, orientata dal confronto con Charles Kahn ²⁶³ verso una lettura esistenziale e non copulativa del verbo *essere* greco. Secondo Cerri, sussiste un'aporia tra la presentazione della

²⁵⁶ GIOVANNI CERRI, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, op. cit., p. 46.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ivi*, p. 63.

²⁵⁹ Cfr. GIOVANNI CERRI, *Popper e i presocratici: una nuova interpretazione di Parmenide*, Mediterraneo Antico, 2000, 3 (1), pp. 1-22.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 1.

²⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 21-22.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Cfr. il successivo capitolo III, § 1.1.

seconda parte del poema di Parmenide in *Back to Presocratics* come "congettura scientifica astronomico-cosmologica" ²⁶⁴ falsificata dalla Via della Verità, e la trattazione del tema in termini di "apologia parmenidea, tutta centrata sulla spiegazione della fallacità dell'esperienza" ²⁶⁵ in *Oltre la ricerca degli invarianti*.

La soluzione dell'aporia è rintracciata nell'*addendum* del 1969 *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide*: "la seconda parte del poema è effettivamente l'una e l'altra cosa, è insieme esposizione dei risultati scientifici conseguiti in sede di ricerca positiva e spiegazione fisio-psicologica del mondo dell'esperienza, assumendo la seconda il ruolo e la dislocazione di premessa alla prima" ²⁶⁶. La prospettiva apre la possibilità di un confronto con Senofane: "Popper riconosceva lucidamente il rapporto Senofane-Parmenide, attestato dalle fonti, sottolineando tra l'altro una serie di riscontri dottrinali, terminologici e testuali tra i due poeti-filosofi, sui quali non dovrebbe essere lecito sorvolare con troppa disinvoltura" ²⁶⁷.

Il rapporto con Senofane viene approfondito da Cerri in un articolo del 2000 ²⁶⁸ che sostiene la discepolanza di Parmenide in sintonia con Popper. L'autore menziona l'esodo dall'antica Focea alla città di Elea, per sostenere la tesi di un rapporto di frequentazione forte della città da parte di Senofane e supportare l'idea di una continuità del culto misterico di Demetra e Core/Persefone, trasferito da Focea con tutti i suoi abitanti, in grado di spiegare l'identificazione della dea del *Poema sulla natura* con Persefone. Curiosamente, le ultime pagine del saggio rivelano un ulteriore punto di affinità con la lettura popperiana: Cerri fa riferimento

²⁶⁴ GIOVANNI CERRI, *Popper e i presocratici: una nuova interpretazione di Parmenide*, op. cit., p. 12.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ivi*, p. 13.

²⁶⁸ Cfr. GIOVANNI CERRI, *Senofane ed Elea (Una questione di metodo)*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 66, No. 3 (2000), pp. 31-49. L'autore intende fornire prove oggettive a sostegno della tesi di un legame profondo e innegabile tra il filosofo di Colofone e la città di Parmenide.

ai poemi perduti di Senofane su Colofone ed Elea per approdare alla medesima congettura che il loro autore possa essere stato la fonte non citata di Erodoto sulla leggenda della colonizzazione di Elea²⁶⁹.

Nel 1988, all'età di 86 anni, con la stesura della prima bozza del saggio del 1992 *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, Popper avrebbe acquisito "un nuovo decisivo tassello ricostruttivo"²⁷⁰ alla propria interpretazione di Parmenide, che ha rappresentato un autentico "rovello intellettuale"²⁷¹ che ha accompagnato l'autore fin dall'età di sedici anni. L'intuizione che l'opposizione tra realtà e apparenza sia sorta in ambito astronomico mediante l'osservazione della luce e delle fasi lunari, pone un "rapporto di filiazione diretta tra modello della scoperta scientifica, esperito in sede astronomica, e modello della cosmologia generale, incentrata sulla nozione di universo blocco, cioè tra la seconda e la prima parte del poema"²⁷².

Secondo Cerri, Popper, "fisico-astronomo-epistemologo che sa magari solo qualche cosa di filologia"²⁷³, resta certamente "più abilitato"²⁷⁴ del filologo e dello storico delle idee alla formulazione di un quadro interpretativo generale circa le origini della scienza. Tuttavia, "a Popper mancava ancora e continuò a mancare un anello della catena"²⁷⁵: si tratta, su suggerimento del Cornford, del riconoscimento nell'atto

²⁶⁹ (1) Cfr. *ivi*, nota 51 p. 44: "Erodoto visse nella generazione successiva, quando già la *leggenda* avrebbe potuto essersi diffusa per il mondo greco. È più probabile tuttavia che sia stato lui stesso a diffonderla, avendola appresa a Turi, città erede di Sibari, l'antica alleata di Elea. A meno che non supponiamo che egli derivi il suo racconto proprio dal poema di Senofane, da lui comunque non citato. In effetti in Erodoto sono frequenti i casi in cui sia evidente la sua derivazione da fonti letterarie precedenti, che tuttavia non si sente in dovere di citare".

(2) Cfr. il successivo capitolo II, § 2.1.

²⁷⁰ GIOVANNI CERRI, *Popper e i presocratici: una nuova interpretazione di Parmenide*, op. cit., p. 15.

²⁷¹ *Ivi*, p. 14.

²⁷² *Ivi*, p. 16.

²⁷³ *Ivi*, p. 4.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ivi*, p. 17.

dell'intellezione scientifica eleatica, $\epsilon\iota\epsilon\alpha$, di un'identità posta dal valore copulativo del verbo *essere* greco, leggibile in termini di "equazione" ²⁷⁶.

Invece, il pregiudizio di un significato sempre esistenziale e mai copulativo del verbo *essere*, costituisce il limite di fondo dell'interpretazione di Popper (che pure cita il saggio del Cornford ²⁷⁷) e determina la percezione, anche negli scritti successivi al 1988, di un "gap teorico tra Via della Verità e Via dell'Opinione" che l'anziano epistemologo avrebbe tentato di superare "in chiave di psicologia dello scienziato, che tenderebbe a universalizzare la pertinenza di un procedimento dimostratosi valido in occasione della scoperta più importante da lui compiuta" ²⁷⁸.

L'articolo del 2005 *Parmenide fisico* ²⁷⁹ ripercorre sinteticamente i termini dell'affinità con Popper nell'interpretazione cosmologica della

²⁷⁶ *Ibid.* Cerri cita F.M. CORNFORD, *Parmenides' Two Ways*, The Classical Quarterly, Vol. 27, No. 2 (Apr., 1933), pp. 97-111 precisando come questi, pur avendo gettato le basi per la corretta interpretazione del poema di Parmenide, non sia poi riuscito a individuarne il senso e la funzione della seconda parte come invece fece Popper. La direzione interpretativa qui suggerita diventa dunque quella di una sintesi tra le posizioni di Popper e Cornford.

²⁷⁷ Cfr. il successivo capitolo II, nota 29 (3).

²⁷⁸ GIOVANNI CERRI, *Popper e i presocratici: una nuova interpretazione di Parmenide*, op. cit., p. 18.

²⁷⁹ (1) Cfr. GIOVANNI CERRI, *Parmenide fisico*, Seminari romani di cultura greca 8, 1, 2005, pp. 101-112.

(2) Cfr. GIOVANNI CERRI, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, op. cit., p. 68: l'autore sostiene che "la fisica contemporanea possa giungere a proiezioni epistemologico-cosmologiche del tutto affini a quelle dell'eleatismo, sulla base di identificazioni scientifiche, quali spazio = tempo, materia = energia, infinito = finito, [...], non meno conturbanti per la nostra sensibilità comune di quanto lo furono per la sensibilità corrente dei Greci del VI-V secolo a.C. le identificazioni proposte dalla scienza ionica".

Tale prospettiva, che considera Parmenide uno scienziato, è severamente criticata da LUCIO RUSSO, in *Parmenide e la scienza moderna*, Seminari romani di cultura greca 8, 1, 2005, pp. 131-134.

Al di là di alcune convergenze con la posizione di Cerri, quali la non ancora avvenuta separazione tra scienza e filosofia e una serie di conquiste concettuali dei presocratici come la relatività dei concetti di *alto* e *basso* in Anassimandro, Russo instaura una profonda differenza tra il modello scientifico eleatico e quello moderno (p. 133): "Se è vero che la tendenza all'eliminazione delle differenze mediante sintesi teoriche sempre più comprensive è stata una tendenza importante della scienza moderna, è anche vero che questa tendenza finora è stata equilibrata dal continuo moltiplicarsi delle differenze assicurato dall'approfondirsi dell'indagine sperimentale. Se in alcuni esponenti della fisica contemporanea l'equilibrio sembra venire meno a vantaggio di definitive *teorie del tutto*, che assicurerebbero allo stesso tempo il raggiungimento dell'ideale parmenideo e la fine della scienza, ciò avviene sostituendo le aspirazioni ai risultati. La *teoria del tutto* definitiva e globale è sempre assicurata per un futuro vicino e non è mai enunciata compiutamente". Rispetto a Cerri, l'origine della scienza deve essere legato alle teorie matematiche che si svilupparono a partire dalla fine del IV secolo a.C. (cfr. LUCIO RUSSO, *La rivoluzione dimenticata*, Milano, Feltrinelli, 1997, cap. 1, pp. 21-48).

seconda parte del poema di Parmenide, i limiti delle letture di Popper e Cornford e prospetta la possibilità di una loro integrazione.

Il *mondo di Parmenide* è presentato come un "libro non professionale, libro del diletto, dello svago e dell'avventura intellettuale" ²⁸⁰ scritto da Popper senza alcuna fretta, con la volontà che uscisse postumo, nella forma di un "monologo interiore, o meglio di un interminabile epistolario segreto con se stesso" ²⁸¹ il cui punto di scaturigine è individuato nell'incontro con Einstein, avvenuto nel 1950: "Popper continuò a scrivere su Parmenide per tutto il resto della vita [...]. Ma quasi nulla delle centinaia di pagine scritte fu da lui pubblicato in riviste o raccolte di saggi: il più, quasi tutto, restava inedito" ²⁸².

Nell'articolo del 2008 *La sezione astronomica del poema parmenideo* ²⁸³ Cerri torna sulla lettura cosmologica della seconda metà del *Poema sulla natura*: "è curioso che per lo più gli studiosi moderni di Parmenide continuano a parlare del suo pensiero filosofico e del suo poema come se in esso la dimensione scientifico-astronomica non esistesse, come se letteralmente non fosse esistita una sua corposa parte impostata come una sorta di mappa celeste" ²⁸⁴.

L'autore, che considera il testo dell'Eleate come "il più antico poema astronomico della letteratura greca" ²⁸⁵, ritrova nei frammenti un tentativo di analisi dello spazio cosmico articolato in sfere concentriche in ognuna delle quali si dislocava un astro e al cui centro si trovava la Terra. A metà strada tra il cielo supremo e la superficie terrestre il frammento DK 28 B 12 colloca "*la dènone che tutto governa*, il cui governo, come è specificato nei versi successivi, consiste nell'ispirare

²⁸⁰ GIOVANNI CERRI, *Parmenide fisico*, op. cit., p. 108.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Cfr. GIOVANNI CERRI, *La sezione astronomica del poema parmenideo*, «AION (filol.)» 30, 2008, pp. 27-37.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 37.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 30.

l'attrazione erotica, nel provocare il coito tra maschi e femmine e, di conseguenza, il parto" ²⁸⁶.

Cerri propone l'identificazione della *da..mwn* non con una divinità incorporea collocata nel mezzo tra due corone centrali, bensì con un astro ben definito collocato in una corona centrale e denominato Afrodite: "in linea di massima sappiamo che nell'antichità, quando un astronomo scopriva o comunque intendeva individuare un nuovo astro, procedeva senz'altro a dargli un nome divino o eroico, il quale esprimeva fra l'altro una sorta di identificazione fra l'astro e il dio o eroe, e che di solito tale nome restava immutato da allora in poi nell'onomastica astronomica. Perché non supporre che lo scopritore dell'identità Espero-Lucifero, Pitagora o Parmenide che fosse, abbia dato proprio lui il nome di Afrodite al nuovo astro, nato dalla *reductio ad unum* dei due precedenti? Tanto più che Espero si era sempre connotato nella sensibilità popolare e nei canti dei riti matrimoniali come astro erotico, propiziatore della prima unione sessuale tra gli sposi novelli" ²⁸⁷.

Il tentativo di Cerri si inquadra, in piena sintonia con l'impostazione di Popper, nel compito esegetico di conciliare il monismo della prima parte del poema con "il Parmenide che studia geometricamente la pluralità e il corso delle stelle" ²⁸⁸.

4. L'articolazione della ricerca

Il lavoro si è concentrato in primo luogo sulla ricostruzione delle fonti attraverso le quali Popper elabora la propria lettura dei presocratici.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 32.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 35.

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 36-37.

I saggi in riferimento al tema non presentano una natura sistematica: pertanto ho cercato di individuare tematiche ricorrenti alle quali restituire una veste organica e una trattazione dalla quale si potessero evincere le integrazioni e i cambiamenti occorsi nel tempo.

Tutti i presocratici sono cosmologi: Parmenide e secondariamente Senofane, assumono un ruolo di primo piano. Popper compie un tentativo di riflessione sull'ontologia del primo a cominciare dalla struttura del poema, approdando ad una riformulazione in chiave cosmologica dei temi letti nei frammenti. L'autore riflette sulla tradizionale divisione del poema in due vie corrispondenti alla prima e alla seconda parte della rivelazione, sulla base della suggestione di Plutarco in DK 28 B 10.

Ho scelto di dedicare il *capitolo I* all'uso delle fonti utilizzate nella ricostruzione del pensiero di Parmenide, individuando sei tematiche ricorrenti, corrispondenti a sei distinti paragrafi.

1. Le argomentazioni circa l'identificazione della dea di Parmenide assumono una valenza introduttiva. L'autore si confronta principalmente con Guthrie e Tarán, dai quali riprende la tesi di una polemica antieraclitea in Parmenide, ma che contrariamente a Popper, respingono un'identificazione della dea con D..kh.

2. La rivelazione assume la forma di un'estatica illuminazione a soluzione di questioni di natura cosmologica. Parmenide è un cosmologo che fa ricorso ad un'argomentazione ontologica, al quale Popper riconosce la paternità di almeno cinque scoperte empiriche.

Nasce il problema della connessione tra un brillante interesse astronomico di matrice empirista, con il razionalismo e l'avversione al sensismo, culminante nella negazione logica del mutamento: il tema rinvia al rapporto tra le due parti del poema e alla ricerca della

motivazione che ha portato Parmenide ad inserire una cosmologia frammentaria affine alla tradizione nella seconda parte della rivelazione. La motivazione è da rintracciare nelle scoperte cosmologiche e nell'insoddisfazione per la teoria di Anassimandro.

Con il rifiuto dei sensi nell'el egcoj di B 7 avviene il passaggio dal piano cosmologico al piano logico, al quale segue la generalizzazione di B 8 che attribuisce all'essere i caratteri propri della Luna. Popper avanza la congettura che la scoperta delle fasi lunari spieghi il rapporto tra le due parti del poema e la caduta epistemologica, di Karl Reinhardt, che consiste nell'attribuire un nome a ciò che non esiste: la luce; propone quindi un'inversione del tradizionale rapporto tra luce e notte in Parmenide e ipotizza un'influenza della congetturalità di Senofane. In risposta ai problemi sollevati da Guthrie e Kahn circa il rapporto tra le due parti del poema, l'autore tra il 1988 e 1989 propone un emendamento del testo al quale ritiene in seguito di non dovere più ricorrere se si considera la seconda parte del poema quale cosmologia congetturale, il cui dualismo tra luce e notte rappresenta una novità e un maggiore avvicinamento alla verità rispetto alla precedente tradizione monista. La prima parte del poema, pur collocandosi nel solco della tradizione, costituisce invece la vera rivoluzionaria cosmologia, senza alcuna cosmogonia.

3. L'el egcoj di B 7 è contrapposto in chiave critica all'«pagwg» aristotelica ed è trattato in riferimento al tema dell'apparente anacronismo di Parmenide ripreso dal Burnet, il quale considera l'Eleate anacronistico almeno fino alla riproposizione kantiana della radicalità eleatica tra verità e apparenza. A soluzione dell'anacronismo Burnet propende per considerare errata la seconda via di Parmenide, così da risolvere il problema di un'assonanza con Kant; Popper invece instaura una stretta connessione tra le due vie di Parmenide e la filosofia kantiana, anche se

non priva di differenze. Tuttavia, il ricorso al tema della congetturalità di Senofane nell'interpretazione popperiana della seconda parte della rivelazione consente di inserire il dualismo eleatico entro l'ambito della tradizione cosmologica antica, nonché di risolvere l'anacronismo del Burnet in un anacronismo meramente apparente.

4. La discussione circa la ricollocazione di B 16 vede un confronto dell'interpretazione di Popper con la traduzione di Kirk-Raven e con la lettura di Reinhardt; l'autore approda alla formulazione di una proposta di ricollocazione del frammento, letto come un radicale e ironico attacco all'empirismo, nella prima parte del poema accanto a B 6.

5. Il tema della verosimiglianza muove dall'interrogativo di Charles Kahn circa la non risolvibilità del rapporto tra le due parti del poema. Alla presenza di un'eco della congetturalità di Senofane in Parmenide, Popper affianca un'indagine storica volta a rintracciare l'origine della confusione tra la verosimiglianza e la probabilità, che muove i primi passi in Platone e Aristotele fino all'uso indistinto dei due significati in Cicerone e Sesto Empirico.

6. I frammenti dell'ultimo Popper tornano sul tema dell'illusorietà della luce e delle fasi lunari: il linguaggio di Parmenide è spiegato sulla base delle ipotesi di cecità e daltonismo; un'originale lettura del proemio ripensa il ruolo assunto dalla dea e dal viaggio quale movimento verso la luce che cancella le certezze precedenti; questi ricadono nell'ambito dell'illusione sensibile mentre la rivelazione sembrerebbe essere retta da una non menzionata e metaforica entità divina coincidente con la verità stessa.

Il *capitolo II* tratta in cinque paragrafi l'uso delle fonti nella lettura degli altri presocratici.

1. Il rapporto tra Parmenide, Senofane ed Eraclito è analizzato da Popper con riferimento al tema della sfericità. L'autore ipotizza una mutua affinità tra Parmenide e l'anziano Senofane: il primo avrebbe subito l'influenza della congetturalità del secondo e questi avrebbe accettato la sfericità della Terra e dei corpi celesti applicandola alla propria teologia. Popper si confronta con la tesi di Reinhardt circa la scarsa originalità di Senofane al quale attribuisce di contro, il ruolo di fondatore della scuola eleatica. Con Reinhardt viene instaurato un ulteriore confronto sui termini del rapporto tra Eraclito e Parmenide: Popper confuta la tesi che il giovane Eraclito possa essere stato influenzato dall'anziano Parmenide, il quale avrebbe invece accettato la correzione eraclitea dell'epistemologia di Senofane.

2. Il secondo paragrafo tratta il tema, in parte rimasto incompiuto, della riscoperta di Senofane e della sua centralità in riferimento alla fondazione dell'Illuminismo greco, dell'epistemologia e della teoria della conoscenza. Il tentativo muove dall'individuazione di un approccio critico all'ἄπειρον di Anassimandro nel frammento B 28, letto secondo una combinazione delle traduzioni di Kahn, Cleve, Cornford e Mansfeld. Popper propone, in accordo con Kahn e Cleve, una lettura finitista del frammento in sintonia con la sfericità del monoteismo senofaneo. Il rapporto con la verità oggettiva, indagabile unicamente per via congetturale, trova piena espressione nei quattro versi di B 34, che l'autore rende in forma poetica con una traduzione libera in sei versi. L'intento è di formulare una difesa della propria interpretazione di B 34 dalla lettura di Herman Fränkel, che assimila il pensiero di Senofane ad una forma di empirismo rozzo: in tale prospettiva, la concezione

congetturalista di Senofane priva il mondo della divinità e apre la strada all'empiria ponendosi quale incerto sostegno alla nozione di progresso conoscitivo di B 18. Al contrario, per Popper in B 34 si trova la piena formulazione di una verità oggettiva e di un approccio conoscitivo congetturale: il frammento consente di porre in essere una distinzione tra verità oggettiva e certezza soggettiva.

3. Il terzo paragrafo è dedicato alla lettura del mutamento in Eraclito in riferimento alla polemica con Kirk, giocata su una differente interpretazione del *lógoj*: la nozione popperiana di *processo* si salda alle riflessioni dell'autore sullo storicismo, oltre che all'orizzonte prettamente epistemologico.

4. Il razionalismo critico trae origine dalla speculazione cosmologica di Anassimandro a soluzione del *regressus ad infinitum* implicito nel pensiero di Talete. Il tema è posto in chiave antiosservativa e si colloca sullo sfondo della critica popperiana al mito baconiano dell'induzione.

5. L'importanza del ruolo rivestito dall'atomismo democriteo si iscrive nel tentativo di ribaltare il paradigma di Parmenide. Tuttavia l'analisi di Popper si estende anche a considerazioni in ambito gnoseologico, matematico ed etico; si sofferma inoltre sulla contraddittoria ambivalenza del dualismo democriteo in riferimento alla concezione dell'anima.

Il *capitolo III* verte sulla presenza dei presocratici nell'articolazione della riflessione popperiana, con uno sguardo teso a ricercare alcune implicazioni delle prospettive interpretative proposte entro il proprio orizzonte epistemologico.

1.1 *L'invariante nel Poema sulla natura* è dedicato alla ricostruzione del differente uso delle fonti nella prima parte del saggio del 1965 *Oltre la ricerca degli invarianti* rispetto ai contributi degli anni successivi: emerge l'importanza di Giorgio de Santillana nell'elaborazione popperiana della lettura cosmologica della seconda parte del poema parmenideo e dell'influenza in esso della figura di Senofane.

1.2 L'amplissima seconda parte del saggio, non menzionato nel panorama della storiografia critica che studia l'accostamento di Popper ai presocratici, costituisce l'unico esempio di discussione da parte del filosofo viennese di questioni epistemologiche contemporanee a partire dagli antichi, attraverso la proiezione di Parmenide nei temi e nei problemi aperti della fisica moderna. L'argomentazione, condotta secondo una linea orientata dal passato al presente, può essere letta nei termini di un controesempio rispetto al *leitmotiv* della critica, che tende a vedere nell'attenzione di Popper per gli antichi una mera proiezione del falsificazionismo sul passato al fine di trarne piena legittimazione. Occorre tuttavia precisare che qui il taglio teoretico del testo prescinde pressoché totalmente dai testi antichi e dal relativo dibattito storiografico.

2. Ho scelto di riportare soltanto alcuni esempi, dal primo all'ultimo Popper, con l'intento di mostrare che il rinvio ai presocratici sia rimasto per l'autore un costante motivo di riflessione sullo sfondo dell'elaborazione delle proprie posizioni filosofiche, tali dunque da saldarsi pienamente alle pagine dedicate, in forma quasi del tutto privata, alle appassionante considerazioni storiografiche e filologiche discusse nel presente lavoro.

Le *conclusioni* chiudono la ricostruzione con una domanda aperta alla riconsiderazione del Popper lettore dei presocratici entro un orizzonte problematico più ampio.

I

L'uso delle fonti: la lettura popperiana di Parmenide

*Congetture e confutazioni*¹ e *Il mondo di Parmenide*² costituiscono i lavori di Popper nei quali sono maggiormente presenti riferimenti alla filosofia presocratica, non soltanto nell'articolazione della struttura argomentativa ma anche in forma di citazione diretta e in nota.

Il secondo ripropone taluni contributi del primo, quali ad esempio *Ritorno ai presocratici*³ e le due appendici sulla verosimiglianza⁴, ma con un apparato di note, curate dall'autore in collaborazione con Arne F. Petersen e con l'assistenza di Jørgen Mejer, decisamente più ricco e più funzionale al fine di approfondire l'entità del tentativo di dialogo con il mondo antico.

Dalle prime righe di un articolo pubblicato per la prima volta in Italia nel 1995, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*⁵, si evince la forza del legame privilegiato con Parmenide rispetto agli altri presocratici: a

¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino, 1972, stampa 2009.

² Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato, Piemme, 1998.

³ Cfr. KARL R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 253-264 e *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 29-51.

⁴ Cfr. KARL R. POPPER, *addenda 1-Nota storica sulla verosimiglianza (1964)* e *2-Alcune altre considerazioni sulla verosimiglianza (1968)* in coda al saggio *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 51-58, ripubblicazione, arricchita di note, degli *addenda 6-Nota storica sulla verosimiglianza (1964)* e *7-Nuove considerazioni sulla verosimiglianza [= verosimilitude] (1968)*, a fine testo in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 675-685.

⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, trad. it. a cura di STEFANO GATTEI, *Reset*, n. 23, dicembre 1995, pp. 25-34. L'articolo costituisce una traduzione con commento al saggio KARL R. POPPER, *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, *The Classical Quarterly*, 42, 1992, pp. 12-19 del quale si trova una versione ampliata e migliorata ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., dal titolo *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide*, pp. 105-118, corredata da un studio preliminare del 1988, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?*, pp. 143-153 e da una sua versione ampliata del 1989, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989)*, pp. 119-141.

commento dei versi in cui l'Eleate descrive l'amore di Selene per Elio riportati in greco e in traduzione nel testo, DK 28 B 14 e 15 ⁶, Popper dichiara di aver avuto allora quindici o sedici anni e di essere rimasto letteralmente travolto da quell'incontro: "da allora ho sempre ricordato Parmenide con gratitudine" ⁷.

Il saggio costituisce un tentativo di riflessione sull'ontologia parmenidea a cominciare dalla struttura del poema e si traduce in una riformulazione dei temi proposti nei frammenti in chiave cosmologica. Popper indaga sulla tradizionale divisione del poema in due vie corrispondenti alla prima e alla seconda parte della rivelazione, circa i contenuti della quale il commento di Plutarco in DK 28 B 10 ⁸ costituisce una suggestiva indicazione.

⁶ (1) Popper dichiara di aver incontrato per la prima volta Parmenide e gli altri presocratici nella versione tedesca di WILHELM NESTLE, *Die Vorsokratiker, in Auswahl übersetzt*, Eugen Diederichs, Jena 1908, curatore del lavoro dello Zeller. Tuttavia i riferimenti nel testo e in nota in *Congetture e confutazioni*, op. cit., e ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., rinviano correntemente al DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7^a ed., Berlin, Weidmann, 1954. Il presente lavoro fa invece riferimento al DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12^a ed. Berlin, 1966, trad. it. *I presocratici*, a cura di G. REALE, Bompiani, 2006, ediz. 2008.

(2) Cfr. DK 28 B 14-15 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., pp. 498-499: "nuktifaèj perˆ ga<an çl èmenon çl l òtrion fī j, / a,eˆ papta..nousa prōj aùg!j °el ..oio". In KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit. p. 106, l'autore traduce: "Brillante nella notte per il dono della sua luce, / si aggira intorno alla Terra, / Rivolgendo sempre il suo sguardo fisso / verso i raggi di Elio". La versione del 1989 porta la stessa traduzione, cfr. p. 135, ma nella relativa nota 25 p. 137, l'autore offre alcune precisazioni terminologiche assenti nella versione finale del saggio. Popper specifica che il termine çl l òtrioj è genericamente tradotto con *straniero*, mentre egli preferisce renderlo come opposto di o,keioj, nell'accezione di *familiare, domestico*. Infatti non è detto che la parola greca sia carica dell'ostilità implicita nella traduzione corrente del termine con *straniero*.

(3) Nella prima traduzione tedesca Popper ha cercato di conservare il ritmo del distico elegiaco tradizionale, sebbene abbia optato per una struttura in cinque versi; nella traduzione inglese ha tentato di mantenere lo stesso ritmo: "Bright in the night, / With the gift of his light, / Round the Earth she is erring, / Evermore letting her gaze / Turn towards Helios' rays".

⁷ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 106 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 26).

⁸ Cfr. PLUT., *Moralia adversus Colotem*, 1114 B, in DK 28 B 10 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 495: "Ha costruito anche un ordinamento dell'universo, e mescolando come elementi la luce e la tenebra, fa derivare tutti i fenomeni da questi e mediante questi. Infatti, ha detto molte cose sulla terra e sul cielo, sul sole e sulla luna, e tratta anche della nascita degli uomini. E come uomo antico che si è occupato delle indagini sulla natura e che ha composto una sua opera – e non un'opera polemica contro un'altra – non ha passato sotto silenzio nessuno degli argomenti importanti".

La lettura dell'autore sotto questo profilo si inserisce entro la tradizionale contrapposizione tra le due vie parmenidee: nella riflessione popperiana non vi è traccia dell'ipotesi di una terza via quale opinione plausibile, inaugurata da Schwabl tra il 1950 e il 1953⁹. Altrove l'autore cita un contributo dello Schwabl del 1963¹⁰ a proposito del tema della falsità in somiglianza alla verità nel tentativo di trovare una soluzione all'interrogativo, irrisolvibile per Charles Kahn¹¹, sul perché la via dell'opinione sia stata inserita nella rivelazione della dea: il tentativo di formulare una risposta, centrata sulla nozione di verosimiglianza, rimane però ancorato entro il tradizionale ambito interpretativo della contrapposizione tra le due vie.

Ne *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?*¹² del 1988, prima stesura di un saggio avente per oggetto centrale la trattazione del tema cosmologico, in particolare della Luna, nella filosofia eleatica, Popper riporta in traduzione i termini chiave del frammento DK 28 B 1: 29-30¹³, la "verità certa, immutabile e ben-rotonda" e "le opinioni dei mortali che non sono vere", specificando come il problema centrale nell'interpretazione della filosofia eleatica sia costituito dal rapporto tra verità e apparenza, tra conoscenza divina e razionale, da una parte, e opinione umana basata sui sensi, dall'altra. "L'erronea Via delle Opinioni

⁹ Cfr. EDUARD ZELLER, *Gli Eleati*, a cura di R. MONDOLFO e G. REALE, Milano, Bompiani, 2011, pp. 309-314.

¹⁰ Cfr. il rif. a HANS SCHWABL, *Hesiod und Parmenides*, Rheinisches Museum für Philologie, 106, 1963, pp. 134-42 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 59 p. 185.

¹¹ Cfr. in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 173 e nota 54 p. 184 il rif. a CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, *Review of Metaphysics*, 22, 1969, p. 705: "I shall not attempt to resolve the vexing problem of the $\delta\acute{o}\chi\alpha$, the cosmology offered in the second part of the poem. In fact, I believe that on Parmenides' principles it is not really soluble at all. I only wish to remind you that Parmenides himself presents this as an epistemological problem, in the context of a theory of knowledge and error".

¹² Cfr. KARL R. POPPER, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 143-153.

¹³ *Ivi*, p. 143. Cfr. DK 28 B 1: 29-30 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., pp. 480-481: $\omicron\mu\acute{\eta}\nu$ 'Al hq̄e.hj eũkukl šoj ċtremèj Ātor/ °dè brotī n dōxaj, taj oũk ãni p..stij ċlhq̄j. "e il solido cuore della Verità ben rotonda/ e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza".

descrive un mondo che talvolta assomiglia al mondo dei filosofi milesi e a quello dei pitagorici. In tal mondo il nostro problema può essere riformulato nel seguente modo: perché Parmenide (o la dèa) aggiunge una seconda parte frammentaria, una cosmologia più o meno affine a quella tradizionale, alla prima parte, nella quale è fornita una descrizione radicalmente nuova della realtà, che la dèa afferma costituire l'unica vera? " ¹⁴

In entrambe le parti del poema si trova una cosmologia. La prima è vera, la seconda falsa. Secondo l'autore, lo stesso Parmenide avrebbe creduto alla falsa via che "pervade ogni cosa" ¹⁵. Il tema della contrapposizione tra la verità rivelata dalla dèa e l'apparenza sensibile introduce i temi che Popper sviluppa nelle versioni successive del saggio. "Non esiste alcun ponte logico che dalla confutazione empirica conduca alla verità. Certamente, come può aver compreso lo stesso Parmenide, è così per ogni scoperta: la nuova visione è un dono, una rivelazione degli dèi" ¹⁶.

1. La dèa di Parmenide

La rivelazione della dèa, identificata inequivocabilmente con D..kh sulla base di un confronto tra DK 28 B 1: 20-23 ed Eraclito B 28 ¹⁷, concerne la verità di una teoria della realtà apparentemente inaccettabile. "La prima verità è che non dobbiamo fidarci dei nostri sensi, ma unicamente

¹⁴ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiare le vie di Parmenide? ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 144.

¹⁵ *Ibid.*, con riferimento a pantōj pēnta perī nta in DK 28 B 1: 32.

¹⁶ *Ivi*, p. 148.

¹⁷ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 2 p. 116 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., nota 2 p. 33).

(2) Cfr. DK 28 B 1: 20-23 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 481: "Di là, subito, attraverso la porta,/ diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono carro e cavalle./ E la Dèa di buon animo mi accolse, e con la sua mano nella mia mano destra/ prese, e incominciò a parlare e mi disse così" e DK 22 B 28, p. 349: "Anche l'uomo che è considerato più degno di fede conosce e custodisce solo opinioni; però anche Dike raggiungerà i fabbricatori e i testimoni di menzogne".

della ragione e delle dimostrazioni (o confutazioni) logiche. La seconda verità afferma che il mondo è pieno: è un blocco sferico di materia densa. (Parmenide è un materialista che crede nel potere del puro pensiero). Il che implica che in questo mondo non vi può essere alcun movimento. Non accade mai nulla" ¹⁸.

Il tema dell'identificazione della deà di DK 28 B 1: 22 è approfondito in una nota del 1966 al saggio *Platone e la geometria* ¹⁹ dove Popper instaura un confronto con le tesi di Guthrie e Tarán, che argomentano a favore di un proemio che si inserisce in una consuetudine letteraria; l'autore prende le distanze dalla concezione genericamente accettata di una deà *innominata* nel poema. L'identificazione con D..kh è invece funzionale ad un'esigenza di equilibrio del frammento B1, fino al verso 23; è inoltre suggerita dai versi 11-22 per l'ampio spazio dedicato alla Giustizia nella scena e per la ricchezza di particolari con cui è descritta. Da ciò Popper inferisce che il viaggio non continui ma sia invece giunto a conclusione dopo aver superato la porta al cospetto della più alta autorità. Non sarebbe altrimenti spiegabile la mancanza di un epiteto introduttivo ad una figura di tale portata, né sarebbe comprensibile il motivo per cui il protagonista sarebbe stato portato al cospetto di una divinità di rango inferiore; inoltre il fatto che le fanciulle rabboniscano D..kh costituisce un elemento rafforzativo di tale identificazione.

Da Guthrie e Tarán ²⁰ Popper riprende l'idea di una polemica antieraclitea in Parmenide; il riferimento, nello specifico, è al ruolo giocato da D..kh in

¹⁸ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 107 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 27).

¹⁹ Cfr. i rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965, vol. II, p. 10 e L. TARÁN, *Parmenides*, Princeton, 1965, pp. 51, 31, 230 in KARL R. POPPER, *Platone e la geometria* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 51 p. 348 e in *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 685-686.

²⁰ Cfr. *ibid.* i rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol II, p. 23 e p. 32 e L. TARÁN, *Parmenides*, op. cit., p. 5 e p. 61 e ss.; per una rassegna delle posizioni storiografiche circa i rapporti tra Eraclito e Parmenide cfr. EDUARD ZELLER, *Gli Eleati*, a cura di R. MONDOLFO e G. REALE op. cit., nota 3 pp. 173-183.

DK 22 B 28. Coerentemente con tale impostazione Popper sostiene che in DK 28 B 8: 14²¹ la Giustizia stia parlando di se stessa, mentre vi sarebbero molte difficoltà a immaginare che si riferisca al proprio guardiano o custode della porta.

Le osservazioni in questione riassumono le considerazioni nell'appendice del 1968 a *Congetture e confutazioni*²², dove Popper specifica che l'identificazione tra deà e D..kh risale a Sesto Empirico, ma viene respinta da Guthrie e Tarán. Qui viene evidenziata la stranezza del termine d..kh in B 1: 28²³ se riferito alla deà stessa, ma d'altra parte la stranezza non si risolve immaginando che la deà si rivolga ad una sua custode. La proposta è invece concorde col Tarán nel considerare qšmij e d..kh come nomi non propri, sebbene Popper prenda però le distanze: "Tarán argomenta che Parmenide lascia senza nome la propria deà per sottolineare l'oggettività del suo metodo. Ma perché allora, otto righe prima, egli cita la deà D..kh?"²⁴

Nella risposta Popper ricorre alle due argomentazioni sopra riportate ovvero alla centralità della protagonista da una parte, e al riferimento all'autorità garante del l'ògoj di Eraclito dall'altra.

Un ulteriore riferimento al rapporto con DK 22 B 28 si trova in *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*²⁵, del 1960: "Parmenide, si potrebbe quasi dire, forma l'anello mancante tra Omero ed Esiodo da una parte, e Descartes, dall'altra. La stella che lo guida e lo ispira è la deà D..kh, descritta da Eraclito come la guardiana della verità. Parmenide la

²¹ Cfr. DK 28 B 8: 14 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 491: "Per questa ragione né il nascere né il perire concesse a lui la Giustizia".

²² Cfr. KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 685-700.

²³ Cfr. DK 28 B 1: 28 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 481: "ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda".

²⁴ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 685.

²⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 11-58.

descrive come guardiana e custode delle chiavi della verità, e come la fonte di tutta la sua conoscenza" ²⁶.

In una nota a *Oltre la ricerca degli invarianti* ²⁷ del 1965, Popper specifica come il gioco di parole in DK 22 B 28 tra dokšonta e dokimètatoj si ritrovi tra dokoànta e dok..mwj di DK 28 B 1: 31-2, che potrebbe dunque essere una replica parmenidea all'appello di Eraclito a D..kh. Il gioco di parole conferma la lettura di Guthrie ²⁸ di un Parmenide che avesse presente Eraclito.

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla origine agli albori della cosmologia greca* ²⁹ del 1973, Popper identifica la deà con D..kh e considera lo stile eleatico in versi, affine a quello di Senofane, quale "imitazione dello stile di Omero ed Esiodo ai quali il suo linguaggio spesso allude" ³⁰. La fonte alla quale l'autore genericamente rinvia, per quanto concerne il tema della rivelazione eleatica, è Jaap Mansfeld ³¹. Poco oltre specifica che la mescolanza di luce e notte in Parmenide genera il mondo del mutamento, la Terra e i corpi celesti, sotto il controllo di 'An£gkh. In nota Popper cita DK 28: 12: 3 ³² e A 37 8-9, dove i due nomi sono attribuiti alla medesima divinità che *governa e detiene le chiavi*. L'autore non è esplicito nel porre l'identificazione fra D..kh e 'An£gkh, così come non lo è Parmenide, ma è desumibile dal contesto che propenda per l'attribuzione del nome alla medesima entità, come sembra suggerire il riferimento alla stessa formula in Eraclito B 41,

²⁶ *Ivi*, p. 22.

²⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 23 p. 274.

²⁸ Cfr. *ibid.* il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, p. 32: "The evidence that Parmenides, in his criticism of earlier thought, had Heraclitus especially in mind, is cumulative".

²⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 155-188.

³⁰ *Ivi*, p. 162.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 181 il rif. a JAAP MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.

³² Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 27 p. 182. Popper riporta da..mon £ p£nta kubern©i, *divinità che tutto governa*.

"kubšrnhse pēnta di | pēntwn, "governa tutte le cose attraverso tutte le cose" ³³.

Nonostante tale identificazione, i *Frammenti 4 e 4a* dell'*Appendice* ³⁴ a *Il mondo di Parmenide* pongono, da un'angolazione differente, il tema della possibilità di una o due dee nel proemio. Popper fa riferimento alle figlie di Helios che guidano il carro in B 1: 1-20 e giungono alla porta, le cui chiavi sono custodite da D.kh. Le fanciulle persuadono la dea ad aprire la porta, l'autore traduce i versi successivi B 1: 20-23 ³⁵, specificando che, dopo un proemio di nove versi, la dea dà quindi avvio alla rivelazione. Il viaggio, secondo Popper, è verso la luce: "Non abbiamo pertanto l'equazione luce = verità, piuttosto che notte = verità?" ³⁶.

L'autore è convinto dell'associazione eleatica tra *verità* e *notte* da un lato, e tra *illusione* e *luce* dall'altro, spiegabile con riflessioni sul piano cosmologico trattate nel paragrafo 2 del presente capitolo. Il proemio sembra però porre un'associazione opposta a quella corretta.

Nel tentativo di trovare una spiegazione, l'attenzione si concentra sul fatto che il viaggio nel veloce carro precede il messaggio divino. "La folgorante luce della rivelazione che insegnò a Parmenide la tremenda verità lo acceca realmente; distrusse la sua vista (e il suo udito e persino

³³ Cfr. DK 22 B 41 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 350-351.

³⁴ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 4. Il proemio e Frammento 4a. Una nota sul proemio: la corsa impetuosa verso la dea fu un racconto fantastico* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 375-376.

(2) *Ivi*, pp. 361-392, gli *Ultimi frammenti di Popper sulla filosofia greca* raccolgono undici scritti incompiuti sui greci, i primi cinque dei quali dedicati allo studio di Parmenide. Nella successiva Postfazione, pp. 393-403, Arne Petersen specifica di aver rintracciato i documenti presso il *Nachlass* di Popper. Poiché non si trattava di testi in versione completa e finale, li ha raccolti in appendice.

Il *Frammento 0* manifesta l'intenzione dell'ultimo Popper di approfondire lo studio di Parmenide con un nuovo saggio, successivo ad *How the moon might throw some of her light upon the two ways of Parmenides*, del 1992; l'indice del saggio è articolato secondo paragrafi rispondenti ai titoli dei frammenti 1-5: 1. *Ancora sul frammento B 16 di Parmenide*; 2. *Ancora sulla relazione tra la Via della Verità e l'insuperata Via della Conggettura attraverso il mondo delle umane illusioni*; 3. *La sorella cieca di Parmenide: un racconto fantastico*; 4. *Il proemio*; 5. *Nota conclusiva*. Data comunque la natura non organica dei cinque frammenti, nella stesura del presente lavoro ho preferito considerarli separatamente.

³⁵ *Ivi*, p. 375: "dritto attraverso la porta/, ampia proprio quanto basta per un carro, le fanciulle guidano i cavalli ed il carro./ E la dea mi ricevette benevolmente, prendendo la mia mano destra,/ parlandomi molto gentilmente e rivolgendomi le seguenti parole".

³⁶ *Ibid.*

la sua lingua), il suo senso del gusto – ma non il suo senso tattile!) e ogni capacità conoscitiva. Il vero viaggio verso la luce accecante della verità si rivelò essere un'illusione – un'illusione precedente la rivelazione – come tutti i nostri desideri e amori ambiziosi" ³⁷.

L'idea dell'ultimo Popper è che la rivelazione, che rende illusoria la cosmologia eleatica elaborata prima del viaggio e tutta la conoscenza sensibile, renda illusorio anche il mutamento e il movimento verso la luce, quindi il viaggio stesso verso la verità. L'argomentazione, così posta, trova piena sintonia con il tema dell'illusorietà della luce sul piano cosmologico.

La rivelazione, inoltre, distrugge i sensi ma lascia inalterata la sensazione del "toccare, del collidere con una qualche materia compatta" ³⁸. Popper precisa che il riferimento alla *lingua* in B 7 ³⁹ non intende la capacità di parlare, come sostengono alcuni commentatori, quanto il senso del gusto. Tale lettura trova piena sintonia non soltanto con l'avversione ai sensi e la compattezza e pienezza dell'essere eleatico, ma anche con le ipotesi circa la familiarità di Parmenide con la cecità o il daltonismo, trattate nel paragrafo 6 del presente capitolo.

L'illusorietà del viaggio rende compatibile il proemio con la rivelazione di D.kh, ma "la Dèa della giustizia *non* coincide con la Dèa della verità; piuttosto è la dèa che giudica *la credibilità dei testimoni* e con ciò essa stabilisce anche la giusta distribuzione tra i due mondi, il mondo della verità oggettiva e il mondo delle nostre illusioni. E considerando quello che deve essere stato il principale contenuto della Parte seconda, ella non fu ingiusta nei confronti del secondo mondo" ⁴⁰.

Nella lettura dell'ultimo Popper la verità oggettiva rivelata sembra dunque essere metaforicamente retta da una più alta, non menzionata,

³⁷ *Ivi*, p. 376.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. *ivi*, nota 24 p. 391.

⁴⁰ *Ivi*, p. 376.

entità divina, mentre il viaggio e la stessa D..kh vengono invece iscritti nell'ambito ingannevole dell'apparenza sensibile.

2. La Luna di Elea

La rivelazione assume la forma di un'estatica illuminazione a soluzione di questioni di natura cosmologica. Parmenide è dunque "filosofo della natura (nel senso della *philosophia naturalis*) di Newton"⁴¹ e gli sono attribuite cinque importanti scoperte astronomiche: l'identificazione della stella del mattino e della stella della sera (DK 28 A 1 § 23 e A 40a); la sfericità della Terra (DK 28 A 1 § 21 e A 44); la sfericità della Luna (DK 28 B 10), la ricezione della luce dal Sole e la scoperta che le fasi lunari sono dovute al cambiamento del modo in cui la metà illuminata viene vista dalla Terra (DK 28 B 14, 15, 21). Popper cita il termine κύκλῳ ποῖον tradotto con "Selene dall'occhio rotondo"⁴² in DK 28 B 10: 4 quale prova della conoscenza in Parmenide del fatto che la Luna fosse illuminata sempre per metà.

Le fasi lunari non implicano alcun cambiamento o movimento della Luna, ma sono un'illusione dovuta all'inganno dei sensi⁴³. La Luna non possiede i movimenti che sembra avere e la luce stessa diventa apparenza, impressione dei sensi i quali debbono essere ripudiati poiché comportano congetture insostenibili. "Questo è l'intellettualismo o il

⁴¹ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 108 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 27).

⁴² *Ivi*, nota 6 p. 116 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., nota 6 p. 34).

⁴³ Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989) ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 5 p. 135: "Il crescere e il diminuire di Selene (la Luna) non deve essere reale se la Luna è realmente sferica; al contrario è un'apparenza che è la conseguenza (a) della sua forma sferica e (b) dell'illuminazione da parte di Elio, il Sole; questa soluzione appare chiara una volta compreso che essa rivolge sempre il suo lato lucente verso di lui (cfr. B 14, e in particolare, B 15). Tutto ciò costituisce, evidentemente, una teoria astronomica in grado di spiegare il *fatto* universalmente noto del suo crescere e del suo diminuire".

razionalismo della dèa, e la sua refutazione dell'empirismo e, soprattutto, dell'accettabilità dei sensi quali fonti di conoscenza" ⁴⁴: a sostegno di tale argomentazione Popper traduce il frammento DK 28 B 7 ⁴⁵ al quale segue un'inevitabile generalizzazione che comporta il passaggio dall'ambito cosmologico a quello ontologico con l'affermazione dell'esistenza dell'essere, la negazione del non-essere quale assenza di essere, dunque vuoto, ed infine l'approdo ad una concezione del mondo pieno in cui il movimento diventa impossibile. L'autore offre uno schema strutturato in sei punti della dimostrazione intuitiva parmenidea rafforzata, in nota, da una personale traduzione di B 8: 26-27 ⁴⁶ a prova del fatto che Parmenide non considerasse che la sua sfera cosmica totale potesse ruotare.

La traduzione di DK 28 B 2 ⁴⁷ formula le premesse di tale passaggio, ovvero l'esistenza dell'essere e la non esistenza del non-essere: Popper specifica che nel frammento "Parmenide tralascia il soggetto *esso*. Ma in seguito parla in modo più naturale. Sembra che egli temesse che

⁴⁴ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, pp. 108-109 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 28).

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 108: "Non si dovrà mai imporre che esistano cose che non sono./ Allontana il tuo pensiero da questa via di ricerca; non lasciare che l'esperienza,/ l'abitudine più volte sperimentata ti costringa. E non permettere che il tuo occhio reso cieco/ o il tuo orecchio reso sordo o anche solo la tua lingua errino lungo questa via!/ Ma decidi solo con la ragione sull'argomento spesso controverso/ che ti ho esposto come refutazione". (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 28, la traduzione presenta lievi differenze).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, nota 9 p. 117 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., nota 9 p. 34): la sua sfera era "immobile e inalterabile, incatenata con legami possenti".

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 108: "Ascolta! E porta lontano il mio messaggio quando lo avrai compreso!/ Osserva le due sole vie di ricerca che è possibile concepire:/ una è la via di *ciò che è*; e che il *non-essere* non può essere *esistente*./ Questo è il sentiero della Persuasione, l'ancella della Verità; ora passiamo all'altro;/ Questo è il sentiero di *ciò che non è*; e che *esso non* può essere *esistente*./ Questo sentiero – credimi! – è un sentiero che non può essere appunto pensato./ Infatti non puoi conoscere ciò che non è: non lo si può fare; né tu lo puoi esprimere". (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 29, la traduzione presenta lievi differenze).

attribuendo un nome al suo soggetto in qualche modo avrebbe dato per scontata la questione dell'esistenza, dell'essere" ⁴⁸.

Popper avanza la congettura, in forma di ipotesi storica non dimostrabile, che la scoperta delle fasi lunari di Parmenide sia di fondamentale importanza non soltanto perché ha portato successivamente alla spiegazione delle eclissi e all'anticipazione di Copernico ad opera di Aristarco, ma anche perché riesce a risolvere il problema del rapporto tra le due parti del discorso della dea.

La fonte con cui Popper si confronta nell'elaborazione del tema della degenerazione epistemologica dell'uomo è Karl Reinhardt ⁴⁹, ma la questione viene ora rivisitata con un esito decisamente originale.

⁴⁸ Ivi, p. 110. (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 29 Stefano Gattei traduce "Parmenide omette il soggetto *Non-Essere*", mentre nell'originale *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, op. cit., p. 15 trovasi: "Parmenides omits the subject *It*").

⁴⁹ (1) Cfr. il rif. a KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt-am-Main, I ed. 1916, II ed. 1959, p. 26 in KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 110, nota 12 p. 117 e nota 60 p. 349; (cfr. in *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 30 e nota 8 p. 34).

(2) Il tema della caduta epistemologica eleatica, con riferimento alla stessa pagina del Reinhardt, viene trattata brevemente in KARL R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, ò VII in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 21-26. Popper precisa che la concezione, secondo la quale le opinioni sono illusioni risultanti da una convenzione fuorviata che consiste nel dare un nome a ciò che non esiste, costituisce un'eco più antica della caduta platonica intesa come condanna all'ignoranza e proviene dalla dottrina senofanea, secondo la quale la conoscenza è affidata a ipotesi simili alla verità. Tale nozione di caduta epistemologica si ritrova nelle parole della dea che segnano il passaggio dalla via della verità alla via dell'opinione. Ma, se anche la caduta riguarda tutti gli uomini, la verità, persino la verità relativa al mondo irreali delle illusioni, può essere rivelata all'eletto tramite un atto di grazia. La rivelazione e l'elezione sono temi eleatici che si ritrovano in Platone.

Il medesimo testo, del 1966, viene poi ripubblicato nel 1998 con l'arricchimento dell'apparato di note, in KARL R. POPPER, *Platone e la geometria*, ò 4 ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 338-342. Qui l'autore (p. 341) propone una propria traduzione di quattro versi eleatici scelti a comporre un unico testo: la transizione dalla via della verità alla via dell'opinione ingannevole in B 1: 31-2 unita alla traduzione di B 8: 60-61. "Ma anche imparerai come l'opinione ingannevole, / facendosi strada a forza attraverso tutte le cose, fosse destinata a passare per reale. / Ora ti parlerò di questo mondo così raffigurato da sembrare interamente simile al vero; / allora tu non sarai mai più fuorviato dalle nozioni dei mortali".

Popper precisa che *dokoànta*, in B 1: 31, può essere reso con *opinione*, *apparente* o *impressione*. Dopo alcune titubanze ha scelto di propendere per *opinione* poiché "è l'ideologia che impone la sua prospettiva su tutte le realtà" (v. nota 60, p. 349). Infatti, nella prima versione del 1966, in *Congetture e confutazioni* (p. 26), traduce *apparenza*: "Ma tuttavia questo imparerai, come l'apparenza debba configurarsi perché possa veramente apparir verosimile, penetrando il tutto... / Questa disposizione del mondo, tale da apparire del tutto simile al vero ti esporrà; / così che non potrai mai esser fuorviato dalle opinioni dei mortali".

"Secondo Parmenide, come qui viene interpretato, la degenerazione consiste nell'attribuire dei nomi a due cose - luce e notte - anziché ad una sola, la notte, la scura Luna, la scura materia pesante. L'azione proibita era attribuire un nome alla *luce* - una realtà che non esiste. È qui che *essi* - i mortali, gli intellettuali peccatori, sono *andati fuori strada*. Questo errore li ha condotti a credere a delle cose che non esistono, al vuoto, allo spazio vuoto, e, di conseguenza, al (la possibilità del) movimento. Pertanto la mia ipotesi distingue la *luce* come nome proibito, dalla *notte* che sarebbe invece permesso: la realtà in se stessa, senza alcuna luce che gioca su di essa, è scura, come di per se stessa è scura la Luna" ⁵⁰.

Popper traduce la conclusione del proemio B 1: 31-2 ⁵¹, nel quale evidenzia un cenno al tema della degenerazione intellettuale descritta in B 8: 53-61; i versi immediatamente precedenti B 8: 50-2 ⁵², vengono tradotti in quanto costituiscono un preludio alla narrazione delle congetture ingannevoli dei mortali e ne sottolineano l'importanza per Parmenide, che ad essa fa precedere la breve digressione sul tema della caduta epistemologica.

Popper traduce B 8: 53-4 ⁵³ e sottolinea come la propria posizione sia antitetica rispetto alla maggior parte degli studiosi con cui si è confrontato. Non specifica nel dettaglio a quali fonti si riferisce, ma esplicita la propria netta opposizione all'associazione comune tra essere e luce da un lato, e tra non-essere e notte dall'altro.

⁵⁰ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 110. (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 30, la traduzione presenta lievi differenze).

⁵¹ *Ivi*, p. 111: "Ma tu imparerai come sia successo che la congettura ingannevole/ destinata ad essere presa per reale si faceva strada a forza attraverso le cose". (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 30, la traduzione presenta lievi differenze).

⁵² Cfr. *ibid.*: "Qui sono giunta alla fine del mio discorso, sin dove è possibile fare affidamento,/ e dei miei chiari pensieri sulla verità. Ora imparerai le congetture dei mortali, quando ascolterai i miei versi disposti in modo così affascinante". (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 30, la traduzione presenta lievi differenze).

⁵³ Cfr. *ibid.*: "Stabilirono che due erano le forme cui avrebbero attribuito un nome;/ Ma a una di queste due non era concesso possedere un nome./ Questo è il punto dove si sono smarriti". (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 30, la traduzione presenta lievi differenze).

"Si faccia una lista degli opposti! Questo conduce, penso senza alcuna ambiguità, al risultato che la *luce* si colloca nella colonna del non-essere, del vuoto, del non-reale, del cambiamento, del movimento, del calore, della giovinezza, dell'amore, dell'illusione, del desiderio (cfr., per esempio, per i raggi di Elio, B 15); al contrario, la *notte* si colloca nella colonna dell'oscurità, della pesantezza, del corpo (B 8: 59, $\mu\kappa\iota\nu\acute{\omicron}\nu$ $\delta\sigma\mu\alpha\iota$ - passo decisamente cruciale), del freddo, della vecchiaia, della morte, del non-movimento, della materia; dell'unico vero essere: la verità permanente, immutabile, eterna" ⁵⁴.

Della stessa linea, nella versione del 1989 ⁵⁵ del medesimo saggio, Popper cita $\nu\acute{\omicron}\kappa\tau'$ $\phi\delta\alpha\acute{\alpha}$ tradotto con "assenza di luce" ⁵⁶ a sostegno del tema dell'illusorietà della luce. Essa è un nulla che i mortali hanno scelto di preferire al reale e al quale hanno attribuito un nome: "l'illusione del movimento è l'illusione della vista, dovuta a quel nulla chiamato luce, che mai avrebbe dovuto ricevere un nome" ⁵⁷. L'interpretazione di DK 28 B: 8 53-59 risolve il problema del passaggio dalla prima alla seconda parte del poema, che si configura quindi come "apparentemente di carattere esclusivamente linguistico" ⁵⁸.

La versione definitiva del saggio propone lo scolio di Simplicio in DK 28 B 8 ⁵⁹ quale appoggio a tale interpretazione. L'originale lettura di Popper giunge ad una conclusione che trova in Parmenide una visione organica la quale, dettata da un interesse e un orientamento cosmologico, approda infine ad un'ontologia pessimistica. "Parmenide vede la vita in tutto il suo

⁵⁴ *Ivi*, pp. 111-112. (Cfr. *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., pp. 31-32).

⁵⁵ Cfr. la precedente nota 5.

⁵⁶ Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 129 e nota 12 p. 135.

⁵⁷ *Ivi*, p. 130.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. SIMP., *Fisica*, 31, 3 in DK 28 B 8 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 495: "per questo ciò che è rado è anche caldo e luce e morbidezza e leggerezza, mentre per la sua densità il freddo è considerato anche tenebra, durezza e pesantezza".

calore e il suo movimento, in tutta la sua bellezza e in tutta la sua poesia. Ma la gelida verità è la morte" ⁶⁰.

Nella versione del 1989 l'autore pone il rapporto tra Parmenide e la tradizione quale "terzo problema" ⁶¹ accanto al rifiuto dei sensi e all'apparente anacronismo: "In un certo senso, tutti i cosmologi delineano un mondo dietro le apparenze, nel tentativo di spiegare quest'ultimo. (In verità, questo è il metodo della scienza non positivista, dello stile tradizionale). Parmenide rompe con questa tradizione, sebbene questa raggiunga il suo culmine proprio con le sue grandi scoperte: il suo mondo reale, il mondo della Via della Verità, non deve essere considerato come una spiegazione del suo mondo dell'illusione" ⁶².

Popper si interroga dunque su quale sia la relazione tra i due mondi corrispondenti alle due vie parmenidee. Essa si trova in un'inversione dello stile tradizionale. "L'intero mondo dell'illusione è, infatti, necessario onde spiegare che la *sua completa abolizione* – l'individuazione del suo carattere illusorio – rappresenta una scoperta e un passo altamente significativo. Essa rappresenta *La Grande Rivelazione* che ci costringe a delineare il vero mondo: lo schermo sopra il quale *luce e notte* proiettano le loro illusioni" ⁶³.

L'illusione trattata nella seconda parte del poema diventa quindi necessaria al fine di comprendere la prima. Popper avanza la tesi che Parmenide abbia utilizzato lo stile tradizionale riguardo alle proprie scoperte cosmologiche in coerenza con la tradizione cosmologica di appartenenza, consistente nello spiegare il mondo delle apparenze mediante il ricorso all'ipotesi di un mondo reale nascosto dietro queste.

L'inversione avvenne nel momento in cui Parmenide "decise che il

⁶⁰ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 112. (Cfr. *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 32).

⁶¹ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 132.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ivi*, p. 133.

mondo delle apparenze era irreali, falso e nulla più che un'illusione o un incubo – un sogno cui non si deve dar credito" ⁶⁴.

In nota ⁶⁵ Popper specifica, senza tuttavia indicare a quali fonti si riferisca, che molti studiosi non credono che la relazione tra le due parti del poema possa sussistere nella teoria esplicativa di una realtà nascosta e nelle apparenze fenomeniche di questa. Essi sono invece più propensi a ritenere che nella seconda parte del poema Parmenide intenda argomentare circa le opinioni ingannevoli. In tale interpretazione il termine $\text{Cpathl \text{O}n}$, reso con *ingannevole*, possiede una radicalità che Popper cerca di moderare nell'accezione di *fallibile* o *non-attendibile*. In funzione di tale ammorbidimento di significato propone la rettifica del termine con $\text{Cp\text{E}thton}$, usato da Democrito in B 131, nell'accezione innocua di *impraticabile*.

A sostegno di tale argomentazione l'autore legge in B 8: 52 ⁶⁶, l'intenzione dell'Eleate di sottolineare il carattere di novità dell'argomentazione successiva. "La mia argomentazione per sostenere che la relazione tra le due parti del poema rompe con la tradizione non si appella a una sconcertante falsità della seconda parte, ma alla semplicemente scandalosa presunzione di verità compiuta dalla dea nella prima parte" ⁶⁷.

L'addendum *Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide* ⁶⁸ costituisce un'appendice al saggio *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* del 1989 ed affronta in maniera più articolata

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cfr. *ivi*, nota 25 p. 136.

⁶⁶ Cfr. DK 28 B 8: 52 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 493: "devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole".

⁶⁷ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 22 p. 136.

⁶⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 137-141.

l'argomentazione sovra riportata, in risposta alla lettura di Guthrie⁶⁹ circa il rapporto tra le due parti del poema. Questi intende la rivelazione della dea quale affermazione di una verità dimostrabile relativa alla prima parte del poema, mentre la seconda è priva di affidabilità e certezza. "Il che renderebbe ancora possibile considerare la seconda parte come una descrizione del mondo dell'apparenza piuttosto che dell'illusione, della congettura umana o dell'opinione"⁷⁰. Tuttavia Popper sottolinea che Parmenide esprime chiaramente la falsità della seconda parte, come lo stesso Guthrie riconosce. La soluzione prospettata da Popper per risolvere il legame tra le due parti del poema è il termine $\phi\pi\alpha\theta\lambda\ \acute{\omicron}\nu$ in DK 28 B 8: 52. Il tentativo di ammorbidimento nella resa dell'interpretazione del termine è qui funzionale ad un'interpretazione della realtà e dell'apparenza che vuol essere dichiaratamente vicina alla filosofia kantiana. Inoltre la sostituzione con $\phi\pi\epsilon\theta\tau\omicron\nu$ ricorre nel già citato frammento B 131 di Democrito. L'autore offre poi ulteriori argomentazioni che non riporta nelle versioni successive del saggio: un uso analogo si troverebbe infatti in DK 28 B 1: 27, nella metafora dell' $\epsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\tau\omicron\upsilon$, *via battuta dagli uomini*, dalla quale Popper inferisce che Parmenide possa non solo aver usato, ma forse addirittura coniato, il termine $\phi\pi\epsilon\theta\tau\omicron\nu$. La correzione è funzionale al testo e concorda con lo stile "lievemente presuntuoso della dea"⁷¹ ed è inoltre probabile che l'Eleate volesse esporre ai suoi lettori le proprie scoperte in materia cosmologica in accordo con la testimonianza di Plutarco in DK 28 B 10⁷² e l'anticipazione di B 1: 31 e ss. a conclusione

⁶⁹ Cfr. *ibid.* i rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, pp. 4-6.

⁷⁰ KARL R. POPPER, *Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 137. Cfr. W.K.C. GUTHRIE, op. cit., p. 5: "Here is the crux. Why should Parmenides take the trouble to narrate a detailed cosmogony when he has already proved that opposites cannot exist and there can be no cosmogony because plurality and change are inadmissible conceptions?".

⁷¹ KARL R. POPPER, *Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 139.

⁷² Cfr. la precedente nota 8.

del proemio⁷³. L'autore ipotizza quindi che l'errore del copista sia dovuto ad una mancanza di accenti che ha determinato la lettura di *apathton* come sinonimo di *ῥῥῥῥῥῥῥῥῥ* o *ῥῥῥῥῥῥῥῥ* nell'accezione di *fraudolento, disonesto*. Il termine *ῥῥῥῥῥῥῥῥ* sembra essere usato di rado, tanto che "il lessicografo Esichio (e forse lo stesso Democrito) ne chiarì il significato: il copista poteva non aver conosciuto la parola"⁷⁴. Popper immagina che l'errore di trascrizione possa essere avvenuto prima di Melisso ed Empedocle, al cui frammento DK 31 B 17: 26 rinvia per l'occorrenza del termine; immagina quindi che l'errore possa essere stato commentato dallo stesso Democrito, il quale attraverso Leucippo potrebbe aver ricevuto un testo migliore rispetto a quelli circolanti; la citazione di Esichio sarebbe quindi il risultato di tale commento.

Popper rivendica quindi la novità della sua teoria congetturale a soluzione del problema di Guthrie. "La prima parte del poema nega qualsiasi realtà al mutamento; la seconda parte descrive il mutamento cosmologico, simile alla caverna di Platone, come un gioco di ombre come quello sperimentato dai bambini prima che esistesse la televisione: un gioco di *luci e ombre* su un blocco tridimensionale di realtà immutabile. Esso contiene una cosmologia congetturale, affermata come la migliore (B 1: 31 ss.), nella forma di una spiegazione di come e perché gli uomini hanno accettato il mondo dell'apparenza, dell'irreale accrescimento e diminuzione, della nascita e della morte"⁷⁵. Una corretta interpretazione della prima parte è pertanto impossibile senza la seconda: "la seconda parte generalizza a tutto il mutamento"⁷⁶ la scoperta dell'illusione delle fasi lunari e forse, delle eclissi.

⁷³ Cfr. la precedente nota 51.

⁷⁴ KARL R. POPPER, *Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 139.

⁷⁵ *Ivi*, p. 140. Il riferimento al gioco di ombre sopra una sfera tridimensionale immutabile rinvia, nella nota 12 p. 141, a DK 28 B 14, 15, 21.

⁷⁶ *Ibid.* La nota 13 p. 141 rinvia a DK 28 B 10, B 8: 50, 8: 55 ss., B 9.

Soltanto alla luce della seconda parte la prima si costituisce quindi come necessità. "È chiaro che tale realtà doveva essere stabilita unicamente *tramite la ragione o tramite la discussione*, rigettando ogni appello alla percezione o alle apparenze: neppure quelle della Luna, ora definita come una sfera perfettamente rotonda e immutabile, che non cresce, né diminuisce – tuttavia in movimento e perciò non veramente reale" ⁷⁷. L'*addendum* non soltanto intende fornire una soluzione al problema sollevato da Guthrie, ma mira anche a "distruggere completamente" ⁷⁸ la tesi del Burnet relativa all'apparente anacronismo di Parmenide, che Popper ritiene "non troppo soddisfacente" ⁷⁹.

In *La Luna può rischiare le vie di Parmenide?* del 1988 sono formulati i tratti generali del problema: Popper specifica come, alla luce delle tesi del Guthrie, la seconda parte del poema sia "inequivocabilmente" ⁸⁰ falsa. Ciò comporta la riformulazione del problema circa la motivazione dell'esposizione della seconda parte della rivelazione in modo più radicale: "perché la dea dovrebbe preoccuparsi di riferire teorie brillanti, ma assolutamente false?" ⁸¹ Popper confessa come la risposta del Guthrie, centrata sull'idea che la seconda parte del poema contenesse le più brillanti scoperte cosmologiche di Parmenide effettuate prima della conversione alla prima parte e tali da non poter essere facilmente rinnegate, non sia da ritenere soddisfacente e si possa invece risolvere

⁷⁷ *Ibid.* Il riferimento alla ragione e alla discussione rinvia, nella nota 14 p. 141, a DK 28 B 7: 5 (cfr. DK 28 B 7: 5 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 489: "ma con la ragione giudica la prova molto discussa"); il riferimento alla perfetta sfericità e immutabilità della Luna rinvia, nella nota 15 p. 141, a DK 28 B 10: 4 (cfr. DK 28 B 10: 4 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 497: "e apprenderei le azioni e le vicende della luna errabonda dall'occhio rotondo").

⁷⁸ *Ivi*, p. 138.

⁷⁹ *Ibid.* (Cfr. il successivo § 3).

⁸⁰ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 146. Cfr. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, p. 4: "The poem of Parmenides raises peculiar problems, and it will be as well to approach the text with the chief of these already in mind. In the prologue he receives from a goddess the promise that she will reveal to him two sorts of information: first the truth about reality, than the opinions of mortals, which are unambiguously said to be false".

⁸¹ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 146.

con la sostituzione di $\epsilon\pi\epsilon\theta\eta\tau\omicron\nu$ nell'accezione di *intatto, molto nuovo, finora inutilizzato, insolito*, in vece di $\epsilon\pi\alpha\theta\lambda\acute{\omicron}\nu$, *disonesto*. La giustificazione dell'assunzione del termine nell'accezione di *intatto* è suggerita a Popper da Hermann Fränkel⁸².

Tale prospettiva pone Parmenide in piena sintonia con l'approccio congetturale di Senofane, come sembrerebbe rivelare il $\pi\sigma\tau\iota\gamma\ \epsilon\lambda\eta\kappa\upsilon\tau\eta$, nell'accezione di *certezza vera*, in DK 28 B 1: 30.

L'autore pone quindi una parentesi: sarebbe possibile fare a meno della suddetta rettifica testuale. Infatti, l'idea di una correzione del testo al fine di spiegare il rapporto tra le due parti del poema non è presente nei contributi precedenti al 1988. Essa compare nella prima versione del saggio del 1988 e si ritrova in appendice alla revisione successiva del 1989. La versione del 1992 e quella finale non riportano il riferimento. Dunque l'ipotesi storica "che Parmenide, profondamente interessato alla cosmologia, e probabilmente egli stesso un pitagorico, scoprì che il crescere e il diminuire della Luna era solo un'apparenza, un inganno e che la Luna era una sfera perfettamente rotonda e immutabile nel tempo"⁸³ di per sé apre la prospettiva interpretativa dell'illusorietà del tempo e dell'irrealtà dell'apparenza sensibile. Popper cita un frammento di Empedocle in continuità con la teoria della pienezza e compattezza dell'essere a sostegno della propria ipotesi: "Uno dei successori di

⁸² Cfr. *ivi*, nota 10 p. 152 il rif. a HERMANN FRÄNKEL, *Studies in Parmenides*, in D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London, 1975, vol. II, pp. 1-48. Cfr. HERMANN FRÄNKEL, *Studies in Parmenides*, op. cit., p. 2 sull'immagine del viaggio e il ruolo della divinità in Pindaro e Parmenide: "it is the fame of the newly won victory which puts the song of celebration and the praise of mankind back on the path to their ancestors and their ancestral home. For of course the *path* of a journey taken by the Muses is at one and the same time the course of the song and the course of the ideas, thoughts and other content expressed therein. Utterance and thought, word and thing were inseparable in archaic time, and they are one in a special sense for Parmenides. The *way*, or journey, portrayed in the lines that follow, is the course of Parmenidean thought, not any kind of way along which one could travel with a real chariot, led by daughters of the Sun".

⁸³ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 147.

Parmenide, Empedocle, DK A 51, parla di *steršmnion*... *òuranõn*, il compatto Urano" ⁸⁴.

Sarebbero dunque sufficienti tali considerazioni a risolvere le difficoltà del Guthrie circa il rapporto tra le due parti del poema, fornendo inoltre un'esauriente risposta al tema dell'apparente anacronismo eleatico.

Il problema cosmologico eleatico è trattato ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ⁸⁵ del 1973, con riferimento al tema del rapporto con la tradizione.

Parmenide viene considerato un pensatore geniale in continuità con le riflessioni di Anassimandro che assegnano una forma sferica al cielo ma non alla Terra. In DK 12 A 10, la Terra è cilindrica con altezza pari a un terzo della larghezza. Popper cita la testimonianza di DK 12 A 1 che attribuisce ad Anassimandro la sfericità della Terra. Alla luce delle considerazioni di Charles Kahn ⁸⁶, si tratterebbe di un falso. "Il geniale pensatore che per primo formulò la dottrina secondo la quale la Terra non ha forma di un disco, ma quella di una sfera e che poi estese questa sua ipotesi alla Luna e forse a tutti i corpi celesti, fu, come sembra, Parmenide di Elea" ⁸⁷. La fonte è ancora Charles Kahn, le cui argomentazioni a difesa dell'attribuzione eleatica della scoperta in

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 155-180.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, nota 23 p. 181 il rif. A CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, nota 1 p. 56: "The spherical earth attributed to Anaximander by D.L. represents a Hellenistic confusion, of which the parallel may be found in Aëtius' ascription of the same doctrine to *Thales and the Stoics and their followers*. If such blunders require an explanation, one may easily be found in the ambiguous sense of *stroggûl oj*, *round*, which can apply to a sphere as well as to a flat disk".

⁸⁷ (1) KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 162.

(2) Cfr. il successivo capitolo II, § 1, p. 157, circa la possibile paternità eleatica della sfericità del Sole.

polemica con quanti sostenevano invece una paternità pitagorica, convinse, per Popper, lo stesso Guthrie⁸⁸.

La tesi è sostenuta sulla base di un riferimento in due passi di Diogene Laerzio: DL VIII 48-9, che riporta Teofrasto il quale disse che Parmenide fu "il primo ad applicare il nome *cosmo* al cielo e il nome *sferico* alla Terra"⁸⁹, e DL IX 21, dove Diogene Laerzio afferma, secondo Popper sotto l'influenza di Teofrasto, che Parmenide "fu il primo a dichiarare che la Terra è sferica"⁹⁰. Popper sostiene che la collocazione eleatica di una Terra sferica al centro dell'universo, riportata poco oltre da Diogene, rimandi all'idea di Anassimandro; presenta inoltre l'ipotesi che le idee cosmologiche di Parmenide possano essere state influenzate da Senofane sulla base del trattato pseudo-aristotelico *De Melisso, Xenophane et Gorgia*.

Nella stessa nota Popper specifica che la teoria della Luna e della sua luce acquisita in B 14-15, tramandata da Plutarco, trova una ripetizione in Empedocle B 45⁹¹ e questo costituisce una valida prova della paternità eleatica. L'attribuzione ad Anassagora sarebbe quindi errata, ma spiegabile se invece si attribuisce ad Anassagora la sola paternità della teoria delle eclissi.

La prima parte del poema eleatico costituisce rivelazione della verità, mentre la seconda fornisce un'esposizione di una cosmologia e di una cosmogonia del mondo quale appare ai mortali. Tale distinzione consente di inserire Parmenide e la seconda parte del poema entro la tradizione

⁸⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 63 p. 186 il rif. a CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, op. cit., p. 115-118 e a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, nota 1 p. 65. Guthrie rinvia alle pp. 115-118 di Kahn e alle proprie considerazioni qui riportate nella precedente nota 80.

⁸⁹ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 63 p. 186.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cfr. DK 31 B 45 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 681: "Intorno alla terra in forma di cerchio si aggira/ una luce straniera".

ionica sotto il profilo cosmologico, sebbene la dualità di luce e notte, che Popper definisce "materiali da costruzione"⁹², rappresenti un elemento di novità rispetto al monismo ionico da sommare alle originali idee eleatiche in riferimento alla Terra e alla Luna. Tuttavia la prima parte del poema ha avuto una portata rivoluzionaria che si estende ben oltre una mera originalità. Proprio per tale ragione i commentatori sono stati indotti a sostenere che la prima parte del poema non costituisca una cosmologia. Le fonti citate sono Mourelatos e Owen⁹³.

Popper, in accordo con Owen⁹⁴, è dell'opinione contraria: la via della verità contiene una cosmologia poiché rivela la verità sul cosmo reale, laddove invece la via dell'opinione si pone quale fallace somiglianza della verità. Tuttavia "la cosmologia rivelata nella Prima parte, la Via della Verità, è semplice ma spietata: è un mondo morto, un universo senza mutamento o movimento. Questo universo consiste di un blocco perfettamente sferico, completamente omogeneo e compatto. Non ha parti: è unico. Non ha origine e pertanto non vi è cosmogonia; esso è da sempre, ed è e sarà sempre immoto, immutabile e incolore"⁹⁵.

L'elemento di portata rivoluzionaria sembra consistere, nella lettura popperiana, nella presenza di una cosmologia senza cosmogonia nella prima parte del poema, che si pone in totale alterità rispetto alla tradizione nonché alla seconda parte del poema. Ciò nonostante, il

⁹² KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p.163.

⁹³ Cfr. *ivi*, note 29-30 p. 182 i rif. a ALEXANDER P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970, p. XIV e a G.E. OWEN, *Eleatic Questions*, *Classical Quarterly*, n.s. 10 (1960), pp. 84-102.

⁹⁴ Cfr. in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 29 p. 182 il rif. a G.E. OWEN, op. cit., p. 101: "Parmenides' goddess does not claim that her cosmogony has any measure of truth or reliability in its own right; her subject-matter and her assumptions are not inherited from earlier cosmology; and she does not argue for a world that is spherical and everlasting. Parmenides did not write as a cosmologist. He wrote as a philosophical pioneer of the first water, and any attempt to put him back into the tradition that he aimed to demolish is a surrender to the diadoche-writers, a failure to take him at his word and judge by reasoning that much-contested proof".

⁹⁵ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 164.

tentativo di trovare una realtà nascosta dietro le apparenze costituisce un tratto comune alla tradizione ionica. Anche il monismo eleatico viene posto da Popper in continuità con le filosofie precedenti, eccezion fatta per il possibile dualismo di Pitagora desumibile dalla tavola degli opposti e dalla possibile appartenenza del numero Uno al principio del limitato e a quello dell'illimitato.

Parmenide però assume un tratto monista più radicale e difficilmente comparabile all'atteggiamento dei predecessori: "sembra che li accusasse di non comprendere che i loro sistemi non erano autenticamente monistici: che a rigor di logica erano costretti ad operare perlomeno con *due* principi – come la luce e la notte – come fa la dea nella Via dell'Opinione" ⁹⁶. Tale radicalità si esprime in un confronto con il tema tradizionale del mutamento e con la soluzione prospettata da Eraclito, secondo il quale non esistono realtà stabili e tutti i processi sono simili a fiamme. La soluzione eleatica approda alla negazione logica del mutamento per rivelazione divina, andando a risolvere definitivamente il problema cosmologico tradizionale.

"La teoria dell'immutabile blocco dell'universo costituisce una cosmologia" ⁹⁷. Popper nega dunque che vi possa essere ontologia in Parmenide.

"Parmenide cercò di *provare* un'affermazione non-tautologica come *non può esserci alcun mutamento*; e, certamente, cercò di provarla derivandola da un'affermazione tautologica come *solo ciò che è (esiste), è (esiste)*. Ma oggi noi sappiamo che questo tentativo è impossibile e che un'asserzione non-tautologica non può essere correttamente dedotta da un'asserzione tautologica." ⁹⁸. Popper propone alcune considerazioni circa l'impossibilità del successo del tentativo eleatico. Se infatti esso

⁹⁶ *Ivi*, p. 165.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, p. 165-166.

venisse definito quale *ontologia*, allora verrebbe a costituire una "teoria vuota" ⁹⁹ del tutto irrilevante ai fini conoscitivi. "L'impossibilità di un'ontologia non-vuota costituisce la lezione che vorrei imparare dal coraggioso tentativo di Parmenide" ¹⁰⁰. Egli è invece interessato al tema del mutamento, centrale sotto il profilo cosmologico. Egli fu dunque "essenzialmente un cosmologo e per quanto facesse ricorso a un'argomentazione *ontologica*, la usò unicamente come uno strumento nel tentativo di ottenere un risultato cosmologico" ¹⁰¹. Tale strumento si è rivelato essere debole, ma ciò non inficia la bontà del suo utilizzo per il conseguimento di risultati di natura cosmologica.

Popper concorda con Kahn ¹⁰² nel ritenere che Parmenide rimanga entro la tradizione cosmologica persino nella via della verità. Sulla base delle indicazioni di Howard Stein ¹⁰³ concernenti la relazione del poema di Parmenide con le teorie di Anassimandro, Popper avanza la congettura che la teoria eleatica possa aver avuto origine dall'insoddisfazione circa la posizione priva di sostegno della Terra in Anassimandro. Muovendo dalla volontà di non voler tornare alle filosofie precedenti, l'Eleate "potrebbe aver deciso che l'errore consistesse nell'assumere l'esistenza del vuoto e che unicamente una massa compatta si accordava con la ragione" ¹⁰⁴.

La questione del rapporto di Parmenide con la tradizione resta un tema centrale della riflessione popperiana, fino al punto di considerare la relativa stranezza della proposta eleatica nel contesto tradizionale come un possibile anacronismo.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Cfr. *ivi*, nota 49 p. 184 il rif. a CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., pp. 700-724.

¹⁰³ Cfr. il rif. a HOWARD STEIN, *Comments on "The Thesis of Parmenides"*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4, 1969, pp. 725-734 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 49 p. 184.

¹⁰⁴ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 49 p. 184.

3. L'œl egcoj e l'apparente anacronismo

Il problema dell'apparente anacronismo in Parmenide è trattato da Popper nella versione del 1989¹⁰⁵ di *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide*, ma non in *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero* del 1992 e in quella definitiva, probabilmente in ragione del fatto che l'autore ha ritenuto di avere ormai reso implicito il senso dell'argomentazione originale negli sviluppi successivi, quali ad esempio, l'*addendum Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide*¹⁰⁶.

Alla luce della già citata testimonianza di Plutarco in DK 28 B 10¹⁰⁷, Popper rileva la lacunosità della seconda parte del poema rispetto alla prima, ipotizzando che la quasi completezza di questa sia dovuta allo scalpore da essa suscitato e dunque al maggiore numero di citazioni e copie effettuate rispetto alla seconda.

Nonostante la scarsità dei frammenti pervenuti, in Popper il Parmenide cosmologo assume invece un ruolo di primo piano con il riconoscimento della paternità di almeno cinque scoperte empiriche importanti: la sfericità della Luna, in B 10; la ricezione della luce dal Sole, in B 14 e B 21; l'illusorietà del crescere e calare della Luna dovuta ad un gioco di ombre e al fatto che la Luna mostra sempre il lato lucente verso il Sole, in B 14 e B 21; l'identità della stella del mattino e della sera, in A 1 ὀ 23 e A 40a; la sfericità della Terra, in A 1 ὀ 21 e A 44.

Si pone un primo problema nel tentativo di instaurare una connessione tra il brillante interesse astronomico, di matrice empirista, con il

¹⁰⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 119-141 e la precedente nota 5.

¹⁰⁶ L'*addendum Con una nota su una possibile correzione concernente la relazione tra le due parti di Parmenide* costituisce un'appendice al saggio *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* del 1989. Cfr. la precedente nota 68.

¹⁰⁷ Cfr. la precedente nota 8.

razionalismo e l'avversione al sensismo, culminante nella negazione del movimento, formulata nella via della verità.

Il tema della connessione tra le due parti del poema rinvia a quello del rapporto tra due mondi invalicabili, posti per la prima volta in un sistema senza precedenti la cui radicalità per Popper si ritrova solo in Kant, sebbene qui il mondo sensibile possieda una sua realtà e il mondo della verità assuma una veste di totale inconoscibilità. Il tentativo di colmare il divario parmenideo apre la strada alla filosofia atomista e alla filosofia platonica.

L'autore rileva come l'approccio dell'Eleate sia "un apparente anacronismo, quasi un paradosso storico" ¹⁰⁸ che si rivela essere un secondo problema accanto al precedente. La fonte è Burnet ¹⁰⁹, secondo il quale per Parmenide esiste soltanto un mondo, mentre la seconda parte del poema rappresenta un monito contro le false credenze destinate a cadere con la rilevazione della deà.

"Naturalmente Burnet pensava che in questo modo l'anacronismo e il paradosso storico si dissolvessero poiché viene meno l'apparente somiglianza con il dualismo kantiano di un mondo di cose-in-sé e un mondo di apparenze" ¹¹⁰. Popper sottolinea come la paradossalità del sistema parmenideo fosse assai nota ai contemporanei: "Tutti i filosofi occidentali delle epoche successive, a partire da Aristotele, trovarono che il sistema di Parmenide e Zenone era (e tutt'ora è) paradossale. Forse l'unica eccezione è Platone" ¹¹¹.

¹⁰⁸ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 123.

¹⁰⁹ Cfr. i rif. a JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, II ed. Londra 1908, pp. 208-209 in KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 123-124 e nota 5 p. 141.

¹¹⁰ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 123.

¹¹¹ *Ibid.*

Qui Popper fa riferimento al rilievo in nota del Burnet ¹¹² interpretato come un'ammissione implicita del venire meno di tale anacronismo se il sistema parmenideo fosse comparso dopo Kant e, alla luce della considerazione che il sistema di Parmenide costituisca sia un anacronismo che un paradosso, riformula così il secondo problema: "come possiamo spiegare o rendere comprensibile che un appassionato ricercatore della verità, al tempo di Parmenide e nel suo contesto intellettuale, potesse produrre una tale concezione del mondo, di una Realtà strana e tuttavia materiale, e potesse anche renderla vera? Chiamerò questo problema quello dell'apparente anacronismo di Parmenide" ¹¹³. Per Popper, il tentativo di risolvere il problema del Burnet fornendo una collocazione corretta della seconda parte del poema parmenideo non è esatto, ma concorda con lo studioso sia sull'illusorietà del mondo dell'apparenza, sia sull'insegnamento della sua assoluta non esistenza. Evidenzia, in contrapposizione col Burnet, che Parmenide "rimase perennemente paradossale e anacronistico almeno fino a Berkeley" ¹¹⁴.

Nella versione precedente del 1988 del medesimo saggio, Popper rileva un'assonanza con il noumeno kantiano e con la volontà di Schopenhauer, tale da poter considerare la filosofia eleatica quale "autentico e

¹¹² Cfr. JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, op. cit., p. 209: "The other view comes from the Neoplatonists, and especially Simplicius, who very naturally regarded the Way of Truth as an account of the intelligible world, and the Way of Opinion as a description of the sensible. It need hardly be said that this is almost as great an anachronism as the Kantian parallelism suggested by Gomperz".

La nota 2 riporta il commento di Meyer al *Greek Thinkers* di Gomperz: "How too can we think that a teacher of wisdom taught his disciples nothing as to the way in which they must take the existing sensible world, even if only as a deception?".

In risposta Burnet precisa: "This implies (1) that the distinction between Appearance and Reality had been clearly grasped; and (2) that a certain hypothetical and relative truth was allowed to Appearance. These are palpable anachronisms. Both views are Platonic, and they were not held even by Plato in his earlier writings". Popper erroneamente indica la nota 2 di p. 209 come nota 3, non presente nell'edizione citata del 1908.

¹¹³ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 124.

¹¹⁴ *Ibid.*

impossibile anacronismo"¹¹⁵ e specifica che la soluzione del Burnet non è convincente dal momento che si limita ad affermare l'assoluta verità della prima parte del poema e la radicale falsità della seconda, senza eliminare il paradosso dell'incredibilità storica della filosofia eleatica, che egli denuncia costantemente nella sua critica a Theodor Gomperz. La soluzione del Burnet si limita a ipotizzare che la seconda parte del poema costituisca una critica "a qualche filosofo che Parmenide desiderava contestare; fornisce inoltre validi argomenti per scegliere i pitagorici per questo ruolo"¹¹⁶.

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* del 1976, il tema dell'anacronismo eleatico viene dibattuto in un senso differente, ma sempre in rapporto al Burnet¹¹⁷. Popper commenta la tesi del Burnet secondo il quale un riferimento alla cosa in sé in Parmenide costituirebbe un anacronismo e i due concordano sul fatto che Parmenide non fosse idealista, ma le sue cose in sé abbiano materialità. Tuttavia, la considerazione popperiana di Parmenide come indagatore di realtà nascosta dietro le apparenze viene qualificata dal Burnet come una forma di anacronismo, mentre Popper ritiene che, proprio in virtù dell'opposizione tra apparenza e realtà, l'Eleate possa essere considerato "precursore di Kant"¹¹⁸. Nonostante una possibile assimilazione di fondo l'autore specifica che le differenze con Kant sono principalmente due.

¹¹⁵ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiarare le vie Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 144.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 145.

¹¹⁷ Cfr. il rif. a JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, op. cit., pp. 209 e ss. in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 26 pp. 181-182 e nota 76 p. 187.

¹¹⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 76 p. 187.

Da un lato, "Kant considera il *noumena* come fuori dallo spazio e dal tempo, mentre la cosa-in-sé di Parmenide si colloca nello spazio: riempie lo spazio *finito*" ¹¹⁹.

Dall'altro, Kant si confronta con Newton nell'intento di conferire statuto epistemologico al mondo fenomenico attraverso la dimostrazione a priori, orizzonte estraneo al discorso eleatico, "ma nel far questo Kant sbagliava: la teoria di Newton, come l'intera scienza naturale, appartiene alla *dōxa* di Parmenide piuttosto che all'*ἐπιστήμη*" ¹²⁰.

Su questo punto occorre integrare, secondo Popper, il realismo eleatico con la congetturalità del sapere teorizzata da Senofane. Nonostante le differenze di fondo l'affinità con Kant per Popper è comunque profonda. L'autore cita Aristotele, *De Caelo* 298b 22 e ss., a proposito della presenza di un argomento kantiano trascendentale, in riferimento a Parmenide e Melisso: "per primi avevano compreso che tali enti [immodificabili] dovevano essere postulati se la conoscenza e la comprensione devono essere possibili" ¹²¹.

Considerazioni analoghe sono espresse da Popper nel *Commento alla congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ¹²² del 1969, tratte da una lettera ad Arne F. Petersen. Popper riassume la propria posizione: "Burnet disse una volta che non dobbiamo interpretare Parmenide (come ha fatto Th. Gomperz) come un Kant *ante litteram*: non dobbiamo interpretare le due vie come *Realtà versus Apparenza*. Ma, in realtà, è esattamente questo che dobbiamo fare. La differenza consiste nel fatto che Kant fu un Parmenide post-newtoniano e che dopo Newton il mondo dell'apparenza non poteva più essere ampiamente rifiutato, o denunciato, come mera apparenza: il mondo della *dōxa*, dell'apparenza,

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Cfr. KARL R. POPPER, *Commento alla congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 198-199.

era diventato il regno della *verità* scientifica" ¹²³. Parmenide mette in discussione le sue prime scoperte, non può più proclamarle come scienza, ma non le può respingere completamente: secondo il filosofo viennese la storia del pensiero e della scienza è costellata di esempi simili.

Il tentativo di soluzione popperiano dei problemi sopra esposti si fonda sulla distinzione tra il sapere congetturale senofaneo e la propensione all'universalizzazione e al dogmatismo di Parmenide.

Il tema del "ripiegamento di Parmenide dall'esperienza sensibile" ¹²⁴ viene così risolto con l'assunzione dell'inattendibilità dell'osservazione stessa, se concernente cambiamento e movimento della Luna.

"La scoperta che la Luna né cresce, né diminuisce fu fatta, a sua volta, tramite l'ausilio dell'osservazione. Non si sarebbe potuta compiere senza osservare che Selene sembra sempre guardare al Sole (DK 28 B 15); il che significa (così suggerisce la ragione) che riceve la sua luce dal Sole. Così l'osservazione può implicare la falsità dell'osservazione - un chiaro esempio di refutazione [*disproof*] (œl egcoj, o, più semplicemente, di *reductio ad absurdum*, un'indiretta prova di falsità)" ¹²⁵.

Il problema dell'apparente anacronismo si risolve nel passaggio da considerazioni di natura cosmologica alla generalizzazione che estende al mondo intero l'immutabilità e immobilità della Luna. Nella versione definitiva del saggio l'autore non conserva la distinzione tra i due problemi in Parmenide e il riferimento al tema dell'anacronismo parmenideo non viene trattato esplicitamente.

Il ricorso alla generalizzazione in Parmenide, il rifiuto dell'empirismo e la dimostrazione razionale nascono da premesse cosmologiche che costituiscono certamente una fuoriuscita dalla tradizione ionica, ma si

¹²³ *Ivi*, p. 198.

¹²⁴ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 124.

¹²⁵ *Ibid.*

collocano nel solco di un sapere per il quale l'Eleate non può essere considerato anacronistico.

La dimostrazione parmenidea in sei passaggi è completamente a priori e costituisce un esempio di confutazione dell'empirismo molto contestata, come si evince nella formula $\rho\lambda\ \acute{\upsilon}\delta\eta\rho\iota\ \nu\ \acute{\alpha}\lambda\ \epsilon\gamma\kappa\omicron\nu$ che Popper cita da DK 28 B 7: 5.

L' $\acute{\alpha}\lambda\ \epsilon\gamma\kappa\omicron\nu$ in DK 28 B 7, secondo Popper, offre inoltre un esempio di *reductio ad absurdum* dal quale è possibile congetturare che la dimostrazione pre-aristotelica sia di tipo prevalentemente indiretto¹²⁶.

La *reductio ad absurdum* parmenidea si contrappone così al sillogismo aristotelico, le cui premesse definitorie sono di natura sintetica, cioè legate all'induzione. L'uso della confutazione e della refutazione costituisce per Popper uno dei tratti costitutivi della superiorità presocratica rispetto ad Aristotele.

Il tema è trattato diffusamente nell'*Introduzione a Il mondo di Parmenide, L'invenzione aristotelica dell'induzione e l'eclisse della cosmologia presocratica*¹²⁷, nella contrapposizione tra un atteggiamento empirista di Protagora e il razionalismo parmenideo. Qui l'Eleate è assunto quale campione di una concezione della conoscenza, quale quella divina, il cui impianto gioca intorno al tema della verosimiglianza della conoscenza umana, che si ritrova in Socrate e Platone ma si perde con Aristotele. Infatti "egli presume di conoscere: crede di possedere $\mu\pi\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\eta$, conoscenza scientifica dimostrabile. Questa è la ragione principale per la quale non amo Aristotele: ciò che in Platone è un'ipotesi scientifica diventa in Aristotele $\mu\pi\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\eta$, conoscenza dimostrabile. Da allora questa concezione è condivisa dalla maggior parte degli

¹²⁶ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 4 p. 116 e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., nota 4 p. 34.

¹²⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *L'invenzione aristotelica dell'induzione e l'eclisse della cosmologia presocratica* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 21-27.

epistemologi occidentali" ¹²⁸. La soluzione del *regressus ad infinitum* nella catena deduttiva viene risolto con la dottrina "che le vere premesse iniziali sono delle affermazioni definitorie" ¹²⁹ la cui verità è garantita dalla natura convenzionale del linguaggio; secondo Popper, un'impostazione del genere conduce inevitabilmente la catena dimostrativa verso un esito puramente analitico e tautologico. "D'altra parte Aristotele non vuole questa conclusione e pertanto sostiene che esistono anche definizioni non convenzionali e non sicure. Tuttavia, non mette in rilievo che non sono sicure, ma unicamente che sono il risultato della *visione dell'essenza di una realtà* e pertanto sono sintetiche: sono il risultato dell'induzione" ¹³⁰. L'induzione, in termini di visione dell'essenza, fa quindi ingresso nella teoria del metodo scientifico. "Successivamente egli affida la descrizione di questa essenza a una definizione che costituisce uno dei suoi principi fondamentali, gli *εἰρηκα...* In Aristotele questi principi sono definizioni e, allo stesso tempo, essi diventano anche (suppongo attraverso una specie di *doppio linguaggio*) la verità certa che appartiene unicamente alle definizioni convenzionali e tautologiche" ¹³¹.

Popper rileva come Aristotele "avesse cattiva coscienza intellettuale" ¹³² nell'ambito di questa teoria, per due motivi. Da un lato egli abbandona l'atteggiamento oggettivista per assumerne uno soggettivista che approda a una forma di misticismo nel quale "colui che conosce e la sua conoscenza divengono tutt'uno con l'oggetto conosciuto" ¹³³; dall'altro, Popper fa notare come Aristotele, nell'atto dell'inventare l'induzione, scelga di attribuirle a Socrate con il conseguente prospettarsi di due difficoltà. Da una parte occorre infatti negare che Socrate dichiarò

¹²⁸ *Ivi*, p. 22.

¹²⁹ *Ivi*, p. 23.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ivi*, p. 24.

¹³³ *Ibid.*

seriamente di non sapere, dall'altra bisogna ripensare l'el egcoj e trasformarlo, da confutazione critica mediante controesempi, a metodo positivo di verifica.

"Aristotele interpreta questo metodo come un metodo di ricerca dell'essenza attraverso prove concrete. Sebbene questa interpretazione abbia una plausibilità, tuttavia la trasformazione dell'el egcoj in una "pagwg» (verifica induttiva) costringe Aristotele a invocare l'ironia socratica"¹³⁴. L'ironia costituisce dunque per Popper il tratto caratterizzante per il quale Aristotele sceglie di attribuire l'invenzione dell'induzione a Socrate.

L'invenzione aristotelica dell'induzione e l'eclisse della cosmologia presocratica è un saggio piuttosto breve nel quale Popper non cita passi, non ricorre a fonti precise e in nota non sono presenti riferimenti che aiutino ad approfondire le fonti utilizzate. Probabilmente è questo il motivo per cui è stato scelto dal curatore quale introduzione de *Il mondo di Parmenide*.

In apertura al saggio *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza*¹³⁵, Popper critica aspramente la lettura di Parmenide proposta da Harold F. Cherniss, poiché presenta due errori interpretativi. Lo studioso sostiene che "l'identità di ciò-che-è preclude la possibilità di qualunque altra caratterizzazione"¹³⁶. Invece per Popper l'essere eleatico possiede molteplici caratteristiche, quali: "occupare uno spazio o riempire lo spazio, impenetrabilità, suscettibile di fermare tutto ciò che

¹³⁴ *Ivi*, p. 25.

¹³⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 63-103. Si tratta dell'ultimo lavoro di Popper su Senofane; il primo paragrafo fu scritto dall'autore, mentre gli altri sono stati redatti da Arne Petersen attingendo al *Nachlass* di Popper, secondo il progetto definito dall'autore, ma lasciato incompiuto.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, note 1-2 p. 98 i rif. a HAROLD F. CHERNISS, *The Characteristics and Effect of Presocratic Philosophy*, *Journal of the History of Ideas*, vol. 12 (1951), pp. 319-45; ripubblicato in D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London & New York, 1970, vol. I, pp. 1-28. Popper cita Cherniss in Furley & Allen, p. 21: "L'intero argomento di Parmenide si sviluppa attraverso l'applicazione del principio del terzo escluso per dimostrare che l'identità di ciò-che-è preclude la possibilità di qualunque altra caratterizzazione, tranne, appunto, quella dell'*essere*".

lo *tocca*; pertanto esso è immutabile nella massa, invariabile, incolore, circoscritto, sferico, rigido e compatto" ¹³⁷.

La tesi di Cherniss non è ammissibile sotto un altro profilo, perché egli è convinto che Parmenide faccia riferimento all'argomento del terzo escluso, mentre Popper sostiene che il riferimento eleatico sia al pol *Údhrin* *æ*l *egcon* in B 7: 5, ovvero "una *reductio ad absurdum*, una confutazione che si appella al principio di non-contraddizione, piuttosto che al terzo escluso: se si dovesse ammettere che il non-essere esiste, allora si dovrebbe ammettere *non-essere=essere* che è ovviamente assurdo: è una contraddizione" ¹³⁸.

La critica popperiana assume toni decisamente forti, al punto da trasformarsi in un attacco diretto a porre in discussione la credibilità dello studioso.

In *Osservazioni conclusive sulle prove e i controesempi. Come l'induzione diventa contro-induzione e l' *ἴπαγωγ* ritorna all' *æ*l *egcoj** ¹³⁹ del 1984, l'autore precisa che il razionalismo critico costituisce l'atteggiamento tipico dei presocratici: "tutti questi (incluso Parmenide) pongono in evidenza che noi mortali non possiamo realmente *conoscere*, giacché non possiamo conseguire *alcuna conoscenza certa*. Questo razionalismo critico perviene al suo apogeo con il metodo di Socrate della confutazione, l'*æ*l *egcoj*, che Parmenide, molto probabilmente, fu il primo ad utilizzare" ¹⁴⁰. Il riferimento in nota ¹⁴¹ è al frammento B 7: 5.

¹³⁷ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 2 p. 98.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *Osservazioni conclusive sulle prove e i controesempi. Come l'induzione diventa contro-induzione e l' *ἴπαγωγ* ritorna all' *æ*l *egcoj** ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 351-360. Il curatore precisa che il saggio fu pubblicato per la prima volta nell'ottava edizione tedesca di KARL R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1984, come *addendum 19*, pp. 445-52. In occasione della ripubblicazione ne *Il mondo di Parmenide*, il saggio è stato tradotto dal tedesco dal curatore e integrato dallo stesso Popper.

¹⁴⁰ KARL R. POPPER, *Osservazioni conclusive sulle prove e i controesempi. Come l'induzione diventa contro-induzione e l' *ἴπαγωγ* ritorna all' *æ*l *egcoj** ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 355-356.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, nota 4 p. 360.

Il metodo eleatico era noto ad Aristotele, il quale "chiamò il metodo di Socrate di *insegnare tramite gli esempi* induzione (ἡπαγωγῆ). Possiamo accettare questa indicazione. Ma gli esempi decisivi nell'argomentazione socratica furono tutti *controesempi* e il suo metodo di ragionare distingue chiaramente se stesso dall'induzione o ἡπαγωγῆ di Aristotele: il metodo dell'argomentare socratico è ἡἐλεγχοί: la confutazione, il controesempio, lo sgretolamento (dei dogmi)" ¹⁴².

Aristotele, in *Confutazioni sofistiche* ¹⁴³, sembra credere che Socrate fingesse di non sapere. Popper tuttavia evince dal contesto che "Aristotele interpretava queste dichiarazioni come atti ironici, come stratagemmi o forse come un insieme di frasi per mezzo delle quali Socrate cercava di distinguere chiaramente se stesso dai sofisti" ¹⁴⁴. Invece nella lettura popperiana, Socrate non finge ma rappresenta il punto di arrivo dell'atteggiamento vincente dei presocratici: l'incertezza del sapere; Aristotele invece "era l'uomo della conoscenza certa, della conoscenza dimostrabile (ἡπίστημι)" ¹⁴⁵, "il fondatore della dimostrazione, ἡἐπιδείξις, del sillogismo apodittico" ¹⁴⁶.

L'invito al sapere critico e congetturale dei presocratici diventa esplicito e sfocia nella più generale critica all'induzione. Aristotele, certo del proprio sapere ma consapevole dell'insufficienza di questo rispetto alla sua idea di ἡπίστημι, trovò secondo Popper, una via d'uscita con la teoria dell'induzione, dove inserì la teoria della definizione: "la definizione fondamentale come fondazione della dimostrazione, come principio (ἡἐπιπέδον) dal quale prende origine la dimostrazione" ¹⁴⁷. La definizione

¹⁴² *Ivi*, p. 355.

¹⁴³ Cfr. *ivi*, nota 5 p. 360 il rif. ad ARIST., *Confutazioni sofistiche*, 33, 183 b 7: "Socrate aveva l'abitudine di porre delle domande, ma non rispondeva; riconosceva infatti di non sapere".

¹⁴⁴ KARL R. POPPER, *Osservazioni conclusive sulle prove e i controesempi. Come l'induzione diventa contro-induzione e l'ἡπαγωγῆ ritorna all'ἡἐλεγχοί* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 356.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 357.

dell'essenza divenne così la premessa della dimostrazione deduttiva sillogistica. L'accusa mossa dall'autore è di essenzialismo, eredità nello Stagirita della teoria platonica delle forme, ora indebolita e volta a trovare un'essenza, οὐσία, in ogni cosa. "Sebbene Aristotele erediti questa dottrina dalla teoria di Platone delle forme, egli la attribuì a Socrate" ¹⁴⁸. L'induzione aristotelica è tesa a cogliere l'essenza: "costituisce una specie di dimostrazione mezzo-sillogistica, con lo scopo di garantire la definizione come vera e corretta" ¹⁴⁹. Nella lettura popperiana Aristotele è consapevole del limite della propria posizione, che rischia un *regressus ad infinitum*, ma non si spinge fino al punto di cogliere la mera congetturalità degli asserti scientifici, propendendo invece per la blanda soluzione di "considerare l'induzione come una specie di mezza-dimostrazione o forse come tre-quarti di una dimostrazione" ¹⁵⁰. Consapevole di tale limite, ne attribuì dunque la paternità a Socrate, finendo per non cogliere il significato autentico del metodo socratico che "non usava l'induzione (ἐπαγωγή) con gli esempi, ma la confutazione (ἐλεγχή), la quale non cerca mai di dimostrare, ma unicamente di contestare" ¹⁵¹.

La consapevolezza di non sapere, tipica dell'atteggiamento presocratico conclude Popper, terrorizza al punto tale che probabilmente fu proprio questa la ragione per cui Socrate fu ucciso. All'atteggiamento vincente dei presocratici fu quindi sostituita la teoria dell'induzione, che descrive le congetture umane quali "conclusioni di inferenze induttive derivate da premesse basate su osservazioni" ¹⁵², ritenute erroneamente sicure. L'induzione per Popper non è mai valida, ma lo è soltanto nei casi limitati in cui si trasforma in deduzione.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 358.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

Nella conclusione di *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* nella versione del 1989, Popper specifica come l'el egcoj razionalista di Parmenide sia stato ribaltato da Leucippo e Democrito con l'affermazione dell'esistenza del movimento, la considerazione della non pienezza del mondo e quindi l'esistenza del vuoto accanto al pieno. "In tal modo il mondo è duale; e può creare ogni genere di nuove realtà attraverso la combinazione di atomi. La luce può essere reale; possono esserci atomi di *luce* (fotoni); è la *notte* ad essere irreali: la notte è semplicemente l'assenza di luce" ¹⁵³. L'atomismo, quale prima ipotesi fisica viene considerato come "risultato diretto di un'inferenza deduttiva falsificante. Pertanto ciò che era realmente innovativo in Parmenide, il suo metodo assiomatico-deduttivo, con Leucippo e Democrito fu trasformato in metodo ipotetico-deduttivo e così divenne parte della metodologia scientifica" ¹⁵⁴. Sotto il profilo euristico, nella versione precedente del saggio, Popper sottolinea quanto il rifiuto, la modificazione e la rivalutazione della filosofia eleatica abbia reso quest'ultima di "utilità incommensurabile" ¹⁵⁵. Il tema è strettamente connesso con le conclusioni tratte da Popper nella versione definitiva del saggio, dopo la discussione circa la possibile nuova collocazione di B 16.

4. Il frammento B 16

Nella versione finale di *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide e Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, Popper lamenta la presenza di cattive traduzioni di Parmenide che si sono

¹⁵³ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 134.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 152.

succedute nel tempo, le peggiori delle quali riguardano B 16, la cui versione più affidabile è stata resa da Hermann Diels.

"Alla luce di una delle due principali verità rivelate dalla dea - l'energico anti-empirismo o anti-sensualismo di Parmenide - il frammento B 16 diventa perfettamente chiaro e interessante: correttamente tradotto costituisce un radicale e fortemente ironico attacco all'empirismo che si basa sui sensi"¹⁵⁶. Il fraintendimento dell'autentico senso del frammento ha origine per Popper dalla *Metafisica* di Aristotele e dal *De Sensu* di Teofrasto, a cui rimanda A 46¹⁵⁷.

Nella versione del 1989¹⁵⁸ dello stesso saggio il problema della collocazione di DK 28 B 16 viene trattato ricorrendo a fonti differenti. Popper argomenta a favore della generalizzazione parmenidea che trasferisce all'essere gli attributi propri della Luna: l'essere rotondo, pesante, immutabile e denso. Tale aspetto comporta la soluzione del problema circa il rapporto tra le due parti del poema e offre uno spunto di riflessione sulla collocazione di B 16.

L'autore riporta quindi la traduzione di Kirk, Raven e Schofield contrapposta alla propria¹⁵⁹. Il passo assume il contorno di un attacco

¹⁵⁶ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 113. (Cfr. *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 32).

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 112. Popper cita la traduzione errata di David Ross di DK 28 B 16: "Infatti, come ogni volta le membra molto curvate si distendono,/ in modo analogo si comporta la mente degli uomini; infatti in ognuno e in tutti gli uomini/ una sola è la cosa che pensa – la sostanza delle loro membra:/ poiché ciò di cui ce ne è di più, è il pensiero".

A questa Popper contrappone la propria, p. 114: "Ciò che, in ogni momento, è nella combinazione dei loro organi di senso che–molto–sbagliano,/ questo è ciò che gli uomini usano come sostituto per il pensiero. Infatti essi trattano come se fossero uguali,/ la capacità di ragionare dell'uomo e la natura o amalgama dei suoi organi di senso./ Ciò che in quella combinazione prevale diventa pensiero, per tutti gli uomini e per ciascuno". Cfr. KARL R. POPPER, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 32.

¹⁵⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 119-135.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 131 e G.S. KIRK - J.E. RAVEN AND M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, II ed., New York, Cambridge University Press, 1983, p. 261. L'autore riporta la traduzione di Kirk, Raven e Schofield "Come in ogni momento è la mescolanza delle membra erranti,/ così la mente è presente negli uomini; infatti quello che pensa è la medesima cosa,/ cioè la sostanza delle loro membra, in ciascuno e in tutti gli uomini;/ infatti ciò che predomina è il pensiero". La versione popperiana, rettificata rispetto alla prima del 1963, ma differente da quella finale (cfr. la precedente nota 157), è invece: "Ciò che è, in ogni momento,

alle illusioni sensibili dei mortali e alla svalutazione del pensiero razionale, divenendo parodia del principio empirista "non c'è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi" ¹⁶⁰ più affine alla prima parte del poema rispetto alla seconda.

Il testo viene così erroneamente associato ad un ambito che riguarda la percezione sensoriale sulla base dell'errata traduzione di *mel šwn* con *arti* o *membra* anziché con la forma più corretta *organi di senso*. Nel *Frammento 1* dell'*Appendice* ¹⁶¹ a *Il mondo di Parmenide* l'autore specifica che Aristotele sostituisce *pol upl ēgktwn* con *pol ukēptwn*, così che l'espressione corretta *organi di senso molto erranti* diventa *arti molto ricurvi*. L'errore comporta la perdita dell'ironia parmenidea e la considerazione del contenuto del frammento quale formulazione di una teoria sensista. "Aristotele pensa che Parmenide difenda i sensi svalutati e che egli difenda la teoria che sta descrivendo - un empirismo materialistico" ¹⁶². In DK A 46 Teofrasto avrebbe invece corretto l'errore aristotelico senza però modificarne l'interpretazione, che anzi viene connessa a temi che nulla hanno a che vedere con Parmenide, quali ad esempio le tematiche sensibili in Empedocle B 90. Costituisce prova del fraintendimento di Teofrasto il fatto che questi consideri la percezione e il pensiero, *tō a, sqfnesqai ka^ tō frone<n*, identici.

Tali letture impediscono di vedere l'affinità tra B 16 e B 6, dove Parmenide descrive le opinioni dei mortali. B 16 andrebbe dunque

nella mescolanza degli organi di senso molto errante,/ questo appare agli uomini come conoscenza genuina. Infatti essi considerano come la medesima cosa/ la mente intellettuale dell'uomo e la natura mutante dei suoi organi di senso./ Essi chiamano *pensiero* ciò che prevale, in ogni uomo e in tutti, in questa confusione".

¹⁶⁰ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* (1989) ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 132.

¹⁶¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 1. Ancora sul frammento B 16 di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 362-366. Cfr. la precedente nota 34 (2).

¹⁶² KARL R. POPPER, *Frammento 1. Ancora sul frammento B 16 di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 364.

collocato nella prima parte del poema accanto a B 6, letto secondo l'interpretazione del Burnet ¹⁶³.

"Si vedrà che dal quarto verso la dea abbandona la descrizione di una prima via sbagliata tramite l'erronea idea che essa rappresenta (che il Non-Essere può essere) per una descrizione di una seconda falsa strada, per mezzo dei dissennati mortali che viaggiano su di essa e per mezzo di un aspro attacco alla confusione delle loro opinioni (che l'Essere e il Non-Essere sarebbero e non sarebbero il medesimo) - opinioni che spiegano le loro menti e azioni estremamente caotiche" ¹⁶⁴.

Popper non accenna all'articolato dibattito tra gli studiosi su quanto sia forte la polemica anti-eraclea nella descrizione delle due vie dell'errore, né tantomeno all'ipotesi di una terza via ¹⁶⁵. L'attenzione è invece rivolta a rilevare l'affinità tra B 6 e B 16 al fine di sollecitare la riapertura della discussione sulla possibile ricollocazione del frammento nella prima parte del poema. Reinhardt ¹⁶⁶ comprese il tono sarcastico del B 16 parmenideo ma lo lesse sul piano congetturale quale esempio di funzionamento della mente dei mortali. Popper sostiene che una simile lettura, pur plausibile, è difficile da inquadrare nel contesto. Nel saggio del 1988, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?*, specifica che Reinhardt, "pur non fornendo una traduzione, ne rivela, il carattere sprezzante e ironico" ¹⁶⁷.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 366 il rif. a JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, II ed. Londra 1908, pp. 204 e ss.

¹⁶⁴ KARL R. POPPER, *Frammento I. Ancora sul frammento B 16 di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 366.

¹⁶⁵ Cfr. EDUARD ZELLER, *Gli Eleati*, a cura di R. MONDOLFO e G. REALE, op. cit., nota 4 pp.190-193.

¹⁶⁶ (1) Cfr. il rif. a KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, op. cit., pp. 77 e ss. in KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 114 e nota 26 p. 177 (e in *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 32 e nota 9 p. 34).

(2) Cfr. il rif. alla stessa pagina del Reinhardt, che traduce "ciò che al momento risulta prevalente", in KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., nota 32 p. 697.

¹⁶⁷ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 151. Cfr. *ivi*, nota 18 p. 153.

L'autore avanza l'ipotesi che B 16 potesse addirittura far parte di B 6 anche se rileva in nota la pertinenza dell'obiezione di Gadamer¹⁶⁸ secondo la quale il termine $\kappa\rho\sigma\iota\eta$, in quanto *mistura*, in B 16: 1 rivela invece un'assonanza con B 12: 1 e B 12: 4, dove si trovano termini di significato affine.

Parmenide è un filosofo della natura che reagisce alla degenerazione epistemologica ed intellettuale del suo tempo, la cui origine si trova nell'illusoria pretesa di volere attribuire nomi a realtà che non esistono. L'autore riporta la traduzione di B 5¹⁶⁹ a ulteriore prova della difesa del pensiero logico-razionale contro il sensualismo, sottolineando come i passi logici e intuitivi di Parmenide rappresentino delle "equivalenze logiche piuttosto che delle implicazioni unilaterali"¹⁷⁰, che comunque non sono valide nel momento in cui pongono un salto dall'affermazione di un mondo pieno alla negazione del movimento.

Ciò nonostante, Popper apprezza l'impianto generale del poema: "ritengo che Parmenide fu il primo grande pensatore teoretico, il primo creatore di una teoria deduttiva: uno dei più grandi pensatori di tutti i tempi. Non solo costruì il primo sistema deduttivo, ma anche il più ambizioso, il più audace e il più incredibile sistema mai concepito: un sistema la cui validità logica era intuitivamente perfetta"¹⁷¹.

Ciò che manca all'impostazione deduttiva eleatica è l'aspetto ipotetico, reintrodotto dagli atomisti. L'anti-induttivismo di Parmenide pone le premesse per il ribaltamento del proprio orizzonte di pensiero. Secondo Popper, il rovesciamento da parte di Democrito e Leucippo del razionalismo dogmatico di Parmenide si sarebbe instaurato sulla base

¹⁶⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, nota 28 p. 117 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., nota 11 p. 34): Popper cita una lettera di Gadamer dell'agosto 1992.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 115: "...per me è del tutto indifferente il punto dal quale ha inizio:/ unicamente a quell'unico punto farò di nuovo ritorno". (Cfr. *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 33).

¹⁷⁰ *Ibid.* (In *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 33, la traduzione presenta lievi differenze).

¹⁷¹ *Ibid.*

della constatazione empirica del movimento, la cui re-introduzione si sarebbe dunque collocata nell'ambito di una confutazione alla staticità dell'essere parmenideo letto ora in chiave ipotetica.

"Il passo successivo, reso possibile solo da Parmenide, fu il riconoscimento, da parte di Leucippo e Democrito, che una teoria deduttiva del mondo, una teoria con un potere come quella creata da Parmenide, poteva solo essere *ipotetico*-deduttiva. In tal modo essi accettarono l'esistenza del moto come una confutazione empirica del sistema ipotetico di Parmenide e da questo conclusero che esistevano entrambi gli stati, il pieno e il vuoto: atomi e vuoto. In questo modo la più grande teoria fisica mai concepita nacque da una discussione, criticamente ispirata, del pensiero di Parmenide che indusse alla confutazione della sua stessa teoria" ¹⁷².

I fisici pluralisti, nella distinzione tra la mutevolezza dei composti e l'immutabilità degli elementi costitutivi, cercano una sintesi tra la formulazione dell'incessante divenire eracliteo e il concetto parmenideo dell'eternità e immutabilità dell'essere. Il modello atomista si distingue per la profondità speculativa in quanto mantiene alcuni attributi dell'essere parmenideo quali il pieno, l'immutabilità, l'essere ingenerato ed eterno degli elementi costitutivi, ma ne ammette altri vietati da Parmenide quali la molteplicità, il movimento e l'infinità spaziale, giungendo all'accettazione ontologica del non essere inteso ora in termini di vuoto.

Un passaggio affine si trova in *Ritorno ai presocratici* ¹⁷³. "La teoria di Parmenide può essere considerata la prima teoria ipotetico-deduttiva del mondo. Così la considerarono gli atomisti; e sostenevano che fosse

¹⁷² Ivi, p. 115-116. (Cfr. *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., p. 33).

¹⁷³ Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 29-51 e in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 235-264. Il discorso è del 1958, le note sono state aggiunte nel 1963 in occasione della ristampa in *Congetture e confutazioni* e poi aggiornate, insieme ai passi tradotti da Popper, per la pubblicazione del 1998 ne *Il mondo di Parmenide*.

confutata dall'esperienza, giacché il movimento esiste. Ammettendo la validità formale del ragionamento di Parmenide, dalla falsità della sua conclusione inferirono la falsità della sua premessa. Ma ciò implicava che il nulla – il vuoto, lo spazio vuoto – esisteva. Conseguentemente non occorre più assumere che *ciò che è* – il pieno che occupa un certo spazio – non avesse parti; infatti queste parti potevano ora essere separate dal vuoto. Esistono quindi numerose parti, ciascuna delle quali è *piena*: nel mondo ci sono particelle piene, separate dallo spazio vuoto e in grado di muoversi in esso, essendo ciascuna *piena*, indivisa, indivisibile e immutabile" ¹⁷⁴.

La teoria del mutamento atomista impone il passaggio dal piano qualitativo al piano quantitativo, poiché cerca una spiegazione del mutamento mediante movimento di porzioni invariabili di materia nello spazio vuoto.

Parmenide è nella lettura popperiana un filosofo della natura che si collega alla tradizione cosmologica ionica ma la ribalta mostrando l'autocontraddittorietà della dimensione sensibile e l'illusorietà dell'apparenza. L'Eleate è il campione di un approccio polemico nei confronti della tradizione orientata all'osservazione sensibile, in nome di una verità puramente logica. Il campo sensibile rimanda a strutture nascoste non evidenti ai sensi, ma conoscibili all'intelletto. Parmenide si pone con un atteggiamento anti-induttivista nei confronti dell'empirismo dogmatico del suo tempo, ma pone da sé le premesse per la critica atomista all'immobilismo dell'essere la cui concezione, ammettendo la coesistenza ontologica di pieno e vuoto, di fatto sancisce la realtà della luce e l'irrealtà del buio, divenuto assenza di luce. Viene così ribaltata anche la lettura popperiana del pensiero di Parmenide che colloca l'essere nell'ambito della notte, del buio, e il non essere nell'ambito della luce.

¹⁷⁴ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 41-42. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 251-252).

In *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* del 1989 Popper traduce l'ammonizione di Parmenide in B 6¹⁷⁵ al fine di evidenziare le affinità tematiche e di supportare la collocazione di B 16 tra B 6 e B 7.

La versione del 1988 del medesimo saggio è interessante perché figura un riferimento critico ai nemici del razionalismo che tentano di annoverare Parmenide tra le loro fila: Popper cita Heidegger quale "figura leader di questa corrente"¹⁷⁶ e Wittgenstein, quale campione della corrente che cerca di portare l'Eleate nell'ambito della filosofia del linguaggio. Il passo, che scompare nelle versioni successive, rende l'idea di un approccio popperiano che vorrebbe porsi anteticamente in modo neutro e libero dall'influenza del presente nell'accostamento agli antichi. Le considerazioni immediatamente successive mostrano evidentemente che le considerazioni dell'autore sono invece fortemente influenzate dal proprio orizzonte di pensiero. "La verità è molto diversa: il Parmenide che conosciamo, il Parmenide delle Due Vie, è uno dei più radicali razionalisti che abbia mai prodotto una teoria della conoscenza. La radicalità del suo razionalismo può essere descritta come intellettualismo, o persino come logicismo"¹⁷⁷. Tale tendenza si manifesta nel rifiutare le osservazioni sensibili e nel mostrare che esse conducono inevitabilmente a contraddizioni interne.

¹⁷⁵ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 132: "non accadrà mai che le cose che non sono, siano esistenti./ Tieni lontano il tuo pensiero da questo modo di indagare; non lasciare che l'esperienza,/ una strada maestra molto battuta, ti imprigioni; e non permettere che il tuo occhio/ abbagliato o il tuo orecchio assordato e persino la tua lingua girovaghino lungo questa via!/ Ma con la sola ragione decidi a proposito dell'argomento,/ spesso contestato, che io ti ho esposto come confutazione".

¹⁷⁶ KARL R. POPPER, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 149-150.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 150.

A questo proposito è enfatizzato l'attacco contro gli empiristi sensisti in DK 28 B 6: 5-6 definiti "gente dalla *doppia testa*, cioè destinati a contraddire se stessi" ¹⁷⁸.

In *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congetture e confutazioni*, Popper sviluppa un'argomentazione affine agli sviluppi successivi della propria riflessione fin qui trattati, ma ricorre talvolta a fonti differenti. Parmenide è presentato quale innovatore rivoluzionario nell'introduzione della distinzione tra apparenza e realtà e nell'attacco al senso comune e all'empirismo della credenza tradizionale basata sul dare un nome a ciò che non esiste, come suggerisce B 8: 53. L'autore rinvia ad alcune sue traduzioni da *Congetture e confutazioni* circa il disprezzo eleatico dell'esperienza ¹⁷⁹ e riporta la propria traduzione di B 8: 60-61 ¹⁸⁰ a confronto di quella proposta da Kirk e Raven: Popper preferisce rendere *parel esshi* con *fuorviato* invece dell'accezione corrente *vinto*, poiché intende che il senso autentico della rivelazione non comporti tanto una vittoria nel confronto con gli altri,

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 690. L'autore rinvia a:

(1) KARL R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 26. Qui l'autore traduce DK 28 B 1 31-32: "Ma tuttavia anche questo imparerai, come l'apparenza debba configurarsi/ perché possa veramente apparire verosimile, penetrando il tutto" e B 8: 60-61: "Questa disposizione del mondo, tale da apparire del tutto simile al vero, ti esporrò;/ così che non potrai mai essere fuorviato dalle opinioni dei mortali";

(2) KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 284. Qui Popper rimanda a DK 28 B 6: 5-6 per quanto concerne la critica ai mortali, e traduce B 7: "Non potrà mai aver forza di costrizione che sia ciò che non è./ Tu allontana il pensiero da questa via di ricerca; e fa che l'abitudine,/ nata da molte esperienze, non ti costringa a diriger/ su questa strada l'occhio che non vede e il rimbombante udito e la lingua!/ Ma col solo pensiero esamina e decidi la molto dibattuta questione che da me ti fu detta in contrario".

¹⁸⁰ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 690: "Ora questo mondo di esporrò, che è disposto in modo da apparire del tutto simile al vero,/ cosicché non sarai mai fuorviato dall'opinione dei mortali". Kirk e Raven traducono: "questa disposizione del mondo ti espongo in ogni tratto, quale appare probabile, cosicché non potrà mai vincerti qualsiasi pensiero dei mortali". Cfr. G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., New York, Cambridge University Press, 1957, p. 279.

quanto invece il fornire un "bagaglio intellettuale necessario per evitare gli errori della credenza tradizionale, e di essere da questa fuorviato" ¹⁸¹.

Un appunto in nota ¹⁸² riferisce l'importante apporto di Charles Kahn. L'autore specifica che la sua precedente traduzione di $\rho\alpha\rho\epsilon\lambda\ \alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ fosse *intimidire*, caricando il termine di una valenza religiosa di cui probabilmente Parmenide risentiva, pur opponendovisi, e dell'accezione omerica di $\rho\alpha\rho\epsilon\lambda\ \alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ nel senso di *correre via con te*. La traduzione in *Congetture e confutazioni* cerca successivamente di venire incontro ad una personale obiezione rivolta da Charles Kahn, secondo il quale la precedente versione popperiana trascurava il $\rho\alpha\rho\alpha$ contenuto in $\rho\alpha\rho\epsilon\lambda\ \alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$.

Il frammento B 16 non è tradotto, ma l'autore rinvia alla traduzione in *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* ¹⁸³, appendice del 1963 a *Ritorno ai presocratici*, la cui prima stesura è del 1958. Nella conclusione dell'appendice compare un breve riferimento alla tematica del fraintendimento e della possibile ricollocazione di B 16, prima bozza di un'argomentazione che l'autore sviluppa quindi negli *Ultimi frammenti sui presocratici*, note tecniche del 1968, poste a chiusura di *Congetture e confutazioni* e sulla quale ritorna, successivamente, nelle varie edizioni dei saggi raccolti ne *Il mondo di Parmenide* di cui si è discusso in precedenza.

In *Ultimi frammenti sui presocratici (1968)* compare un'attenta analisi di B 16 alla luce dell'importanza che per Popper il frammento riveste: "scorgo in questo passo sia un attacco, che una formulazione

¹⁸¹ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 690.

¹⁸² Cfr. *ibid.*, nota 25.

¹⁸³ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 284: "Infatti a seconda di come in ognuno è avvenuta la fusione dei molto erranti organi di senso,/ tale si presenta la conoscenza negli uomini. Poiché lo stesso è/ ciò che si presenta e l'intima struttura degli organi di senso./ Ciò che in tale mistura prevale diviene pensiero, in tutti gli uomini e in ognuno".

(2) Cfr. le precedenti note 157 e 159.

precorritrice, della dottrina sensistica secondo cui *nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi*"¹⁸⁴.

I successivi punti 5-10 del testo¹⁸⁵ si inquadrano nel tentativo di restituire al lettore la dimensione del rapporto di Parmenide con il sensismo, alla luce dell'ambiguità storicamente costituita da B 16.

Il tema centrale verte nel tentativo popperiano di tradurre il *pol upl Egktwn* di B 16: 1 con *molto erranti*. Ciò si pone in accordo con la traduzione, in DK 28 B 6: 6, di *pl aktōn nōn* come *pensiero errante* fornita da Guthrie¹⁸⁶ e rafforzata dalla contrapposizione tra questo *pensiero errante* e la *ragione* in B 7: 5. La scelta del termine da parte dell'Eleate dipende per Popper dal tentativo di associare il significato di *pl ēssw*, *simulare*, a *pl ēzw* e *pl anēw*, entrambi traducibili con *errare*. Evidenze di tale associazione, oltre che nel *pl aktōn nōn* di B 6: 6, si troverebbero in altri frammenti: in B 8: 28, *ἄπολ ἐκχῆσαν*, *furono respinte lontano*; in B 6: 5, *πλ ἐττόνται*, *deviano, vagano, errano*; in B 8: 54, *πεπλ ἀνημῆσνοι*, *hanno deviato, errano*. L'autore specifica che "in tutti i casi, eccetto forse in B 8: 28, col significato *furono guidate lontano dalla vera convinzione*, quei termini si riferiscono alla credenza o opinione erronea"¹⁸⁷.

Su tali premesse si gioca la contrapposizione, qui riportata per la prima volta, tra la resa popperiana del *pol upl Egktwn* di B 16 come *molto erranti* rispetto al già citato *vaganti* o *molto vaganti* di Kirk e Raven. Il commento dei due autori a questa traduzione pone inoltre un'identità di percezione sensibile e pensiero che Popper non ritiene giustificabile, dal momento che i due studiosi parlano di *membra*, in luogo del corretto *organi di senso*.

¹⁸⁴ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 690.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 690-699.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 691, il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, p. 21.

¹⁸⁷ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 692.

L'autore si contrappone anche al legame, presupposto dal Tarán¹⁸⁸, del termine con la nozione di mutamento. Ciò non si spiega dal momento che il termine *pl ēzw* indica invece un riferimento esplicito al *vagabondare* senza sapere dove andare. Inoltre tutte le forme sembrerebbero connesse con *pl agīēzw*, nel senso di *girare e contorcersi e imbrogliare*, che Popper sente molto più vicine alla propria resa del termine in questione. A queste argomentazioni segue la breve discussione tecnica circa la resa popperiana di *mel ša* con *organi di senso*. Anche in questo caso il confronto con le fonti varia rispetto alle riprese successive del problema. La traduzione popperiana è concorde con Diels e Reinhardt, i quali si pongono in piena sintonia con Aristotele, *Metafisica*, IV 5, 1009b 13-25, e Teofrasto, *De Sensu* I ss., ma non con i contemporanei Tarán e Guthrie¹⁸⁹. In particolare Guthrie traduce *mel ša* in modo fallace, rendolo con *membra* in senso corporeo¹⁹⁰, sulla base dell'ipotesi che, all'epoca di Parmenide, non vi fosse in uso alcun nome collettivo per indicare il corpo. Tarán non riporta esplicitamente la stessa motivazione ma concorda con la traduzione di Guthrie. Popper dissente citando alcune occorrenze di *sî ma* nel senso di *corpo vivente* in Omero, Esiodo, Teognide, Pindaro e di *dšmaj*, nel senso più esplicitamente corporeo, in Omero. Lo stesso termine è poi usato, con il significato di *corporatura* anche se più affine al senso di *forma* o *figura*, dallo stesso Parmenide in B 8: 55. Vi sarebbe infine un passo in B 8: 59 che non lascia dubbi: *dšmaj* qui, per Popper, significa inequivocabilmente *corpo*, traduzione

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.* il rif. a L. TARÁN, *Parmenides*, op. cit., p. 169.

¹⁸⁹ Cfr. i rif. a: H. DIELS, *Parmenides's Leergedicht*, Berlin, 1897, p. 112; K. REINHARDT, *Parmenides*, op. cit., p. 77; L. TARÁN, *Parmenides*, op. cit., p. 169 in KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., nota 26 p. 691-692.

¹⁹⁰ Cfr. il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, p. 67 in KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 693.

affine a quella del Tárán ma non di Guthrie, che invece intende il termine nell'accezione di *forma*.

Popper sostiene di non aver trovato nessun altro termine indicante *organi di senso* prima del *mel ša* eleatico e del sinomino empedocleo *gu<a*, mentre i differenti organi di senso vengono distinti da Parmenide in B 7; non esiste nemmeno un termine specifico per indicare genericamente *senso*, a parte *a„sqfnetai* in Alcmeone B 1a, nel senso di *percezione sensibile*.

Esisteva invece l'idea generale di sensibilità ma, con Parmenide prima e con Empedocle poi, emerse il bisogno di un termine specifico: *mel ša* si sarebbe prestato a veicolare il significato di *membra* poiché implicava il riferimento a *mšl oj*, *canto*, e all'essere *parte organica*, *membro* di un canto. Il termine indica poi una simmetria delle parti che bene si prestò ad indicare gli organi di senso, in accordo con l'interpretazione di Aristotele, che utilizzò il termine con il medesimo significato, nel *De partibus animalium* 645 b 36-646 a 1.

La constatazione conclusiva che il Tárán, nonostante la lettura affine al Guthrie, intenda un'indubbia sinonimia tra *mel ša* e *gu<a*, costituisce per Popper un'ulteriore prova a sostegno del proprio convincimento circa la coerenza della propria traduzione di *mel ša* con *membra*.

Il frammento B 16 viene così a costituire l'attacco contro la teoria sensista di cui si è detto. Popper si pone in accordo con Reinhardt e Diels-Kranz¹⁹¹ circa l'adozione del termine *prevale* in B 16, intendendo *tō pl šon* nell'ultima riga del frammento, *tō g|r pl šon msti nōhma*, come un comparativo. La successiva lettura del Tárán, che ritrova lo stesso termine in B 9: 3, convinse Popper ad apportare una correzione: la parola implicherebbe infatti un riferimento al *pieno*, alla *composizione*

¹⁹¹ Cfr. il rif. a K. REINHARDT, *Parmenides*, op. cit., p. 77 in KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968)* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 697: "ciò che [al momento] risulta prevalente in tale mistura".

dell'intera mistura; il passo viene quindi reso con *ciò che la loro mistura contiene*. L'autore confessa di non essersi sentito soddisfatto, successivamente, dalla correzione apportata e di aver preferito ritornare alla versione iniziale, rendendo quindi la fine di B16 con *ciò che nella mistura prevale*¹⁹².

A commento della nozione eleatica di φύσις in B 16: 3, Popper riporta infine un riferimento alla lettura di Charles Kahn¹⁹³, le cui considerazioni hanno suggerito di rendere il termine come *stato della composizione fisica o stato della mistura*.

Popper sottolinea in conclusione che a partire da Empedocle ha avuto luogo una reazione di impronta sensistica alla rivoluzione razionalistica eleatica, approdata infine ad un doppio capovolgimento dell'originario significato del messaggio eleatico. "Ci volle certo del tempo prima che la critica parmenidea del sensismo fosse soppiantata da un dogma sensistico che ometteva (due volte) la parola *errante* dalla sua ironica formula: *non vi è nulla nell'(errante) intelletto, che prima non sia stato negli (erranti) sensi*"¹⁹⁴.

Il più vigoroso attacco contro l'anti-sensismo eleatico sarebbe stato formulato dal soggettivismo di Protagora "il quale, con la sua famosa affermazione *l'uomo è misura di tutte le cose*, cercò di ribaltare la posizione parmenidea"¹⁹⁵ mediante una rivalutazione della δόξα.

Il *detto oscuro* protagoreo in Platone, *Teeteto* 152C, viene letto da Popper alla luce dell'accettazione delle convinzioni umane e dei "molto erranti

¹⁹² Cfr. le precedenti note 157, 159 e 183.

¹⁹³ Cfr. in KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congestture e confutazioni*, op. cit., nota 32 p. 697 il rif. a CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, op. cit., p. 202: " Hence it is that φύσις can denote the true nature of a thing, while maintaining its etymological sense of *the primary source or process* from which the thing has come to be. *Nature and origin* are combined in one and the same idea. This ancient principle is still respected by Plato in his use of the creation motif in the *Timaeus*".

¹⁹⁴ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congestture e confutazioni*, op. cit., p. 697.

¹⁹⁵ *Ibid.*

sensi" ¹⁹⁶. L'accettazione del criterio umano per decidere "dell'esistenza delle cose che sono, e della non esistenza di quelle che non sono" ¹⁹⁷ comporta la scelta di una gnoseologia sensista come la sola possibile, con il conseguente costituirsi della natura soggettiva della verità.

Il dialogo democriteo in B 125, tra ragione e sensi, viene quindi letto come un confronto tra filosofia eleatica e filosofia protagorea. "Epicuro su questo tema seguì Protagora piuttosto che Democrito. Ma la più concisa espressione parmenidea, senza alcun accenno a ciò che è *errante*, sembra sia quella di San Tommaso d'Aquino: *non vi è nulla nell'intelletto, che prima non sia stato nei sensi*" ¹⁹⁸.

Popper ritrova la stessa proposizione nel *De Intellectu* di Bovillus, che avrebbe quindi riformulato in chiave teologica l'articolazione delle due vie parmenidee, nonché il tema dell'inganno dei sensi centrale in B 16: "*Non vi è nulla nei sensi che prima non sia stato nell'intelletto. Nulla è nell'intelletto, che prima non sia stato nei sensi. Il primo vale per gli angeli, il secondo per gli uomini*" ¹⁹⁹.

5. La verosimiglianza eleatica

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ²⁰⁰ del 1973, Popper instaura un confronto con Charles Kahn in merito alla consapevolezza eleatica di una nuova via della conoscenza, che costituirebbe l'acquisizione

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 698.

¹⁹⁷ *Ibid.* Popper cita PL., *Teeteto* 152A.

¹⁹⁸ KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 698.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 699.

²⁰⁰ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 155-180.

epistemologica principale di Parmenide ²⁰¹. A differenza del carattere elitario del sapere eracliteo e della posizione congetturale di Senofane, l'Eleate si mostra incline ad un dogmatismo nel quale la conoscenza autentica si differenzia dall'opinione. "Possiamo pensare che i suoi dubbi lo guidarono dalla cosmologia alla teoria della conoscenza. In tal modo si convinse che la sua cosmologia era una mera opinione illusoria o congettura" ²⁰²; l'espressione *e, dōta fī ta* in B 1: 2-3, viene tradotta da Popper in nota ²⁰³ con *uomo esperto*, ovvero dotato di pseudo-conoscenza antecedente alla rivelazione. Da ciò si potrebbe evincere che la posizione cosmologica e cosmogonica eleatica sia precedente alla rivelazione e da essa sostituita. In B 1: 29-30 Parmenide pone una radicale contrapposizione tra una convinzione "*certa, indiscussa, incrollabile e giustificabile* in opposizione alle [non certe e modificabili] opinioni dei mortali in cui non vi è affatto, alcuna vera [giustificabile e certa] convinzione" ²⁰⁴. In B 6: 6, *pl aktōn nōn* riprende la stessa instabilità e l'atteggiamento errabondo della pseudo-conoscenza.

Parmenide si allontana da Senofane, secondo il quale è possibile imbattersi nella verità senza conoscerla, nel porre un'identificazione tra la verità e la verità dimostrabile, posizione che anticipa il moderno intuizionismo. A tale proposito Popper riporta in nota la traduzione di DK 28 B 6: 1 e B 8: 11-12 ²⁰⁵.

A tale identificazione segue la separazione della conoscenza razionale della verità dimostrabile dalle pseudo-conoscenze sensibili. "Esperienza, abitudine e opinione sono false nel senso che non possono mai produrre

²⁰¹ Cfr. *ivi*, nota 35 p. 182 il rif. a CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., pp. 700-724.

²⁰² KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 168.

²⁰³ Cfr. *ivi*, nota 39 p. 182. Popper instaura un confronto con B 6: 4 e B 10: 1 e 5 in cui compare la nozione di pseudo-conoscenza sensibile.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 169.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, nota 44 p. 183 la traduzione di B 6: 1, "È necessario che ciò che può essere conosciuto esista realmente" e di B 8: 11-12, "Il cambiamento non ti permetterà di conoscerlo o di farlo conoscere con l'asserzione. Nulla che non è realmente esistente può essere conosciuto o fatto conoscere con le parole".

una verità *certa e dimostrabile*"²⁰⁶. I frammenti B 7 e B 16 costituiscono, alla luce delle considerazioni popperiane, prova dell'eleatico "intellettualismo o razionalismo"²⁰⁷.

Il passaggio successivo approda ad una concezione realista che pone l'identificazione di ciò che è possibile conoscere e ciò che esiste. Le fonti sono Kahn e Mourelatos. Il secondo si pone in chiave critica rispetto al primo²⁰⁸, tuttavia Popper non rileva una sostanziale differenza di fondo tra le due posizioni, che infatti propendono per un significato veridico che Popper chiosa con la formula "c'è un x tale che x è noto"²⁰⁹.

"Kahn può aver ragione nel ritenere che il soggetto di *esso è* è qualcosa come *ciò che può essere conosciuto*, e anche Mourelatos può aver ragione; ma il passo essenziale nella dimostrazione di Parmenide è *ciò che non è non può esistere*, dove *ciò che non è* è chiaramente identificato con ciò che più tardi gli atomisti chiamarono *il vuoto*, ossia, spazio vuoto"²¹⁰. La lettura popperiana propende per un'interpretazione in senso corporeo del passo, per una materialità dell'essere nella direzione di un universo omnicomprensivo e pieno.

A supporto della propria interpretazione, Popper riporta la traduzione di B 3 "infatti, ciò che può essere conosciuto è la medesima cosa di ciò che esiste"²¹¹, specificando l'intenzione di volersi allontanare dalla

²⁰⁶ *Ivi*, p. 169.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ (1) Cfr. *ivi*, nota 47 p. 183. Popper riporta la critica a Kahn di ALEXANDER P.D. MOURELATOS, *Comments on "The Thesis of Parmenides"*, *Review of Metaphysics*, 22, 1969, p. 743: "Propongo di considerare l'ϵSti del frammento 2 di Parmenide come l'è della formula *esso è*— (per esempio *esso è aria*, *esso è fuoco*, *esso è numero e l'illimitato*)".

(2) Cfr. CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, *Review of Metaphysics*, 22, 1969, p. 711: "Now if we take ϵSti here in the veridical sense, the appropriateness of precisely this assertion in precisely this context is immediately plain. Parmenides' thesis ϵj ϵSti means *it is the case*, where *it* is the subject (or the object) which we know".

²⁰⁹ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 47 p. 183.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ivi*, p. 170. Cfr. DK 28 B 3 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 482: "... tō g|r aūtō noe:n te ka^ einai".

traduzione del Burnet di νοεῖν come *può essere pensato* alla luce delle considerazioni di Kahn, che a tale proposito si richiama agli studi di von Fritz²¹².

Seguendo tale impostazione, l'autore propone la propria traduzione di DK 28 B 2: 1-2 e B 8: 34²¹³, dove il processo conoscitivo assume posizione centrale, coerentemente con la traduzione di Burnet²¹⁴. Non è pertanto possibile conoscere qualcosa che non esiste, come si evince dalla forma ἐνόητον, *inconoscibile*, di B 8: 17 e dai frammenti B 8: 16 e B 2: 3-8. Popper propone una coerente traduzione di B 8: 7-8: "Infatti, non potrai mai conoscere ciò che non è davvero esistente/ né potrai mai descriverlo..."²¹⁵. In tale contesto B 16 descrive la pseudo-conoscenza.

L'autore concorda con Mourelatos²¹⁶ sull'ipotesi che Parmenide non intendesse fornire un'analisi concettuale, né intende considerare l'Eleate un precursore dell'analisi del linguaggio. L'idea è che Parmenide fosse un cosmologo e un epistemologo: Popper fa notare che i verbi del conoscere vengono utilizzati transitivamente e intransitivamente; i sostantivi νόοις e νόημα in B 16 non si riferiscono all'autentica conoscenza e sono intesi in modo assoluto, senza oggetto. "Credo che Parmenide basasse la sua

²¹² Cfr. in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 48 p. 183 i rif. a JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, op. cit., nota 2 p. 198 e alle considerazioni di CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., nota 4 p. 703: "Furthermore, as von Fritz has shown, the sense of νοεῖν in early Greek is not some vaguely psychological notion of *thinking*, not even the pseudo-logical concept of conceiving or imagining consistently (as in a speculative *thought-experiment*), but rather one of *noticing, observing, realizing, gaining insight* into the identity of a person, into the facts of a situation and their true implications; νοεῖν is a kind of mental perception ... a kind of sixth sense which penetrates deeper into the nature of the object".

²¹³ Cfr. in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 48 p. 183 la traduzione di B 2: 1-2: "Vieni dunque e ascolta attentamente le mie parole, poiché ti dirò/ tutte le vie della ricerca che vi sono e che possono condurti alla conoscenza", Popper propone anche una traduzione più letterale: "che ci sono per il conoscere"; B 8: 34: "Il conoscere è la medesima realtà in virtù della quale esiste la conoscenza".

²¹⁴ Cfr. *ibid.* il rif. a JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, op. cit., p. 200 che, più liberamente, legge: "Conoscere è sempre conoscere ciò che esiste".

²¹⁵ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 48 p. 183.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, nota 49 p. 184 il rif. a A.P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, op. cit., p. 217.

epistemologia sulla tesi che in linea con questo uso verbale, l'autentico conoscere o la conoscenza autentica è *sempre* essenzialmente transitiva. È sempre conoscenza *di* qualcosa che, ogni qualvolta vi è autentica conoscenza, deve veramente esistere. Sostengo che Parmenide usi *conoscere*, se inteso nel senso di autentica conoscenza, avendo sempre presente questo significato essenziale" ²¹⁷. D'altra parte, dalla lettura di Kahn ²¹⁸, sembra emergere lo stesso uso transitivo dei verbi del parlare in B 1: 23, B 2: 6-8, B 6: 1, B 8: 34.

La dimostrazione deduttiva eleatica implica l'esistenza corporea ed è ricondotta ad una tautologia che approda alla pienezza del mondo e all'impossibilità del movimento. Popper concorda con la tesi di Cornford e Guthrie, in antitesi con Mourelatos, che Parmenide sia partito da una tautologia soddisfatta dall'identificazione di ciò che non è con il vuoto. Con tale ipotesi sembrerebbe concordare anche Kahn ²¹⁹, il quale menziona le tautologie come passi dell'argomentazione eleatica.

Il ragionamento eleatico, secondo Popper, compie due fondamentali errori: il primo consiste nel porre un'identificazione della verità con una verità certa e dimostrabile, compiendo in tal modo un significativo regresso rispetto alla congetturalità senofanea in merito alla nozione di verità, che trova seguito in Platone e Aristotele; il secondo errore consiste nell'aver inscritto l'apparenza mutevole entro l'ambito negativo dell'opinione. La riflessione popperiana mira invece a compiere un tentativo di avvicinamento alla realtà nascosta dietro le apparenze, utilizzando costruttivamente l'apporto ipotetico della *dōxa* eleatica,

²¹⁷ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 49 p. 184.

²¹⁸ Cfr. *ibid.* il rif. a CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., nota 18 p. 713.

²¹⁹ Cfr. i rif. a: W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, pp. 15-17; ALEXANDER P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, op. cit., p. 274 ("The tautology *there is what is* is the very paradigm of a trivial tautology"); CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., pp. 708 e 711 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 50 p. 184.

secondo congetture e confutazioni, nonché mediante il ricorso costante alla critica delle teorie.

A fronte della non ammissibilità dei due aspetti sovra riportati, le conquiste eleatiche sono notevoli sotto il profilo strettamente metodologico.

In primo luogo Parmenide è considerato l'inventore del metodo deduttivo. Inoltre è stato il primo a sottolineare il carattere auto-esplicativo dell'immutabile, che diventa il punto di partenza nella spiegazione. La lettura di Meyerson²²⁰ infatti suggerisce a Popper che la ricerca di un invariante nel processo del mutamento abbia avuto origine eleatica. Infine la teoria di Parmenide è considerata da Popper l'inizio della teoria della continuità della materia in antagonismo con la scuola atomistica.

Da ultimo, l'autore riporta la considerazione dell'utilità indiretta della dottrina eleatica in merito alla sua falsificazione operata dall'atomismo, che accettò la validità della deduzione eleatica ma ne rifiutò l'autenticità della conclusione, falsificandone la premessa mediante la reintroduzione del movimento.

Parmenide diventa quindi nella lettura popperiana il padre della teoria della continuità della materia e della teoria discontinuista della materia. Popper ritiene che sia possibile tentare di fornire risposte all'interrogativo, irrisolvibile per Charles Kahn, circa la presenza della via dell'opinione nella rilevazione²²¹. L'autore riporta la traduzione di

²²⁰ Cfr. il rif. a EMILE MEYERSON, *Identity and Reality*, London, 1930, pp. 231 e 253 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 52 p. 184. Meyerson rinvia alla nozione di causalità e identità in Parmenide.

²²¹ Cfr. la precedente nota 11.

fallace modello, $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\alpha\theta\iota\ \acute{\omicron}\nu$, del Guthrie²²² in B 8: 52, senza far menzione a ipotetiche correzioni del testo.

Sono possibili tre risposte al problema di Kahn. La prima è che Parmenide non avrebbe potuto aprire il baratro tra realtà e apparenza senza soppesare entrambi i lati della distinzione. Da questa discende la seconda: infatti dalla suddetta distinzione sorge il problema di come si formino le apparenze ingannevoli, a soluzione del quale la dea propone la sua cosmogonia. La terza risposta è la più importante: la via dell'opinione ha un alto grado di approssimazione alla verità, ha notevole verosimiglianza. Popper riporta la traduzione di DK 28 B 8: 60-1²²³ rivista rispetto al 1968.

La precedente traduzione ricorre in maniera più marcata alla nozione di somiglianza con la verità, che Popper qui approfondisce, specificando che "nell'interpretazione di questi versi tutto dipende dal fatto se sono o meno giustificato a tradurre le parole $\mu\omicron\iota\kappa\acute{\omicron}\tau\alpha\ \rho\epsilon\upsilon\tau\alpha$ come *sembra del tutto simile alla verità*"²²⁴.

In nota Popper riporta le considerazioni di Mansfeld²²⁵ e avanza la possibilità congetturale di un'assonanza terminologica con il frammento

²²² Cfr. il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, p. 50 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 55 p. 184.

²²³ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 173: "Ora ti parlerò di questo mondo così configurato che sembra essere del tutto come la verità;/ in modo che non potrai mai più essere sviato dalle nozioni dei mortali". Per la differente traduzione, del 1968, cfr. la precedente nota 180.

(2) Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 56 p. 184. Alla luce del capitolo ottavo di ALEXANDER P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, op. cit., pp. 194-221, Popper sostiene che la precedente traduzione *opinione ingannevole* dovrebbe essere sostituita da *ingannevole apparenza*, e che pertanto la traduzione corretta di B 8: 61 sia, più letteralmente: "Allora mai potrai essere sviato dalle idee dei mortali".

²²⁴ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 174.

²²⁵ Cfr. *ivi*, nota 57 p. 185 il rif. a JAAP MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., pp. 146 e ssg. Popper concorda con Mansfeld, il quale considera $\rho\epsilon\upsilon\tau\alpha$ come avverbio di $\mu\omicron\iota\kappa\acute{\omicron}\tau\alpha$ e traduce *del tutto adatto [ai due elementi], wholly fitting [the two elements]*, mentre Popper traduce *seem wholly like truth*.

B 35 di Senofane specificando che, oltre ai riferimenti di Platone e Aristotele, le uniche prove di un'influenza di Senofane in Parmenide sono: il riferimento all'unicità e sfericità del divino in Senofane e dell'esistente in Parmenide; la presenza di un conflitto in entrambi rispetto al sapere corrente; l'utilizzo eleatico in modo tecnico di parole che Senofane usa in modo non tecnico. Quest'ultima argomentazione è valida anche per sostenere l'influenza di Eraclito su Parmenide, ma l'autore non si sofferma sulla questione.

Ciò che invece intende provare è che l'Eleate, mediante il ricorso alla terminologia di Senofane, intenda alludere alla *Teogonia* 27 di Esiodo, dove le Muse assumono un ruolo analogo a quello della dea eleatica e dove si ritrova il tema della rivelazione di "falsità che paiono simili alla verità"²²⁶, dunque il tema della verosimiglianza. L'idea di un possibile confronto tra Parmenide B 8: 60, Senofane B 35 e *Teogonia* 27 viene proposta per la prima volta da Cornford, ma la stessa connessione si trova in Dolin, Schwabl e Mourelatos²²⁷.

²²⁶ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 174.

²²⁷ (1) Cfr. *ivi*, nota 59 p. 185 il rif. a F.M. CORNFORD, *Principium sapientiae*, Cambridge, 1952, p. 119. Popper precisa che Cornford preferisce rendere $\mu\omicron\iota\kappa\omicron\tau\alpha$ con *plausibile* piuttosto che con *simile alla verità*, ma l'interpretazione sostanzialmente è affine alla propria. Mansfeld argomenta, contro Cornford, che $\mu\omicron\iota\kappa\omicron\tau\alpha$ richiede un oggetto referente. Il che secondo Popper non è del tutto convincente dato che il termine compare con un uso assoluto in innumerevoli passi di Platone, ad esempio *Repubblica* 334a, dove viene tradotto con *sembra così*, con chiaro riferimento alla nozione di verosimiglianza.

(2) Popper specifica che EDWIN F. DOLIN JR., *Parmenides and Hesiod*, Harvard Studies in Classical Philosophy, 66 (1962), pp. 93-98, a p. 94 instaura un confronto tra HES., *Teogonia* 26-8 e Parmenide B 1: 24 e 26-30, ma non con B 8: 60. La stessa argomentazione si ritrova in HANS SCHWABL, *Hesiod und Parmenides*, op. cit., pp. 134-142, mentre ALEXANDER P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, op. cit., p. 33, fa notare che "il doppio resoconto fornito dalla dea di Parmenide sembra avere come suo modello l'affermazione delle Muse di Esiodo secondo la quale esse possono raccontare sia la *verità* sia le *menzogne*".

Ma Popper precisa che "Mourelatos non sottolinea la verosimiglianza delle menzogne, né fa riferimento al modello di $\mu\omicron\iota\kappa\omicron\tau\alpha$ di Parmenide, presente in Esiodo e Senofane; e così non discute la possibilità che tale termine possa significare *simile alla verità*".

Popper traduce Senofane B 35: "Questo, come noi possiamo ben congetturare, assomiglia alla verità" ²²⁸. Il frammento, sotto il profilo concettuale e terminologico, costituisce un ponte tra Esiodo e Parmenide. Considerazioni analoghe sono esposte da Popper nel *Commento alla congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ²²⁹ del 1969, tratto da una lettera ad Arne F. Petersen. Popper precisa che, se si assume che il termine $\mu\omicron\iota\kappa\omicron\tau\alpha$ di Parmenide B 8: 60 sia stato utilizzato per la prima volta nel senso di *verosimile* da Senofane, "allora ciò che Parmenide (o la dea) affermano è che una delle ragioni per elaborare la Via della Verità è la superiore verosimiglianza della sua cosmologia" ²³⁰. Il concetto di verosimiglianza diventa qui centrale, al punto che Popper conclude: "penso che la mia ipotesi chiarisca almeno in parte la Via della Verità (nella quale vi è allusione a una terza via). Il punto centrale è la tesi *esiste solo un'unica verità*, che può aver tratto in inganno Parmenide. Ma, nel complesso, vi è più verità nella Via dell'Opinione di quanto in genere si creda" ²³¹. Nel testo non sono presenti rimandi al tema della terza via eleatica dello Schwabl ²³², quale unità di tutte le coppie di opposti nella superiore unità dell'essere. Il tema della terza via al quale Popper fa rapidamente cenno, è invece legato all'accezione eleatica di verosimiglianza dell'approccio cosmologico, indicato come ingannevole nella rivelazione.

La verosimiglianza eleatica della via dell'opinione risponde a tre differenti sfumature di significato. In primo luogo è ciò che appare vero, cioè che assomiglia alla verità. Ciò implica che la cosmologia ivi contenuta sia falsa, ma tuttavia verosimile e dunque rappresenti un

²²⁸ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 174.

²²⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *Commento alla congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 198-199.

²³⁰ *Ivi*, p. 199.

²³¹ *Ibid.*

²³² Cfr. EDUARD ZELLER, *Gli Eleati*, a cura di R. MONDOLFO e G. REALE, op. cit., pp. 309-314.

maggiore avvicinamento alla verità rispetto alle precedenti teorie. Infine la via dell'opinione assomiglia in alcuni punti alla via della verità più delle precedenti cosmologie. "Sebbene la Via dell'Opinione di Parmenide sia un sistema rigorosamente dualistico, diviene più simile al rigoroso monismo parmenideo della Via della Verità di qualunque altro sistema pluralistico, come, per esempio, la dottrina dei quattro elementi. Dobbiamo ricordare che Parmenide sostiene che nessuna descrizione del mondo dell'apparenza può essere autenticamente monista"²³³.

Un'altra similarità tra le due vie è costituita dalla corrispondenza tra la sfericità di Terra e Luna, descritte nella via dell'opinione e la sfericità del blocco dell'universo, descritto nella via della verità. "Inoltre, sia la sfericità del cielo, sia la sfericità del blocco dell'universo sono sottoposti ai ceppi di 'An£gkh, la deà della necessità"²³⁴, in B 10: 5-6, B 8: 30 e B 8: 42.

Giorgio de Santillana²³⁵ suggerisce un'ulteriore analogia tra le due, basata sull'ipotesi che le ghirlande eleatiche possano essere rappresentate come diagrammi spazio-temporali di orbite stellari. "Secondo questa interpretazione le diverse (sporadiche) posizioni osservate delle stelle fisse e anche dei pianeti furono colte intuitivamente da Parmenide come continue e co-presenti"²³⁶. Popper tenta di connettere l'idea con il frammento B 4, proponendo una traduzione²³⁷ che fornirebbe fondamento epistemologico ad A 37 e B 12, in cui è descritta la concezione astronomica eleatica. Coerentemente con tale ipotesi Popper

²³³ *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 175.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Cfr. *ivi*, nota 61 pp. 185-186 il rif. a GIORGIO DE SANTILLANA, "Louise Taft Semple Lecture", *Prologue to Parmenides*, University of Cincinnati, 1964, p. 18 (trad. it. *Prologo a Parmenide*, in GIORGIO DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, Milano, Adelphi edizioni, 1985 pp. 109-111).

²³⁶ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 61 pp. 185-186.

²³⁷ Cfr. *ibid.* la traduzione popperiana di DK 28 B 4: "Osserva, alla luce della ragione, le cose lontane come se presenti! / Infatti, ciò che è non è separato da ciò che è: esso si tiene unito, / Né si disperde attraverso il mondo, secondo misura, / né è disposto in posizioni attigue".

ipotizza che le ghirlande eleatiche costituiscano un tentativo di razionalizzazione dei circoli di Anassimandro, corretti alla luce della sfericità dei corpi celesti: si tratterebbe dunque di un esempio di approssimazione alla verità.

Aristotele, nella *Metafisica*, I 5, 986 b 34- 987 a 1 (= DK 28 A 24) rileva infine una corrispondenza tra il ruolo di luce e oscurità nella via dell'opinione, e di essere e non-essere nella via della verità. La fonte, in questo caso, è Guthrie²³⁸.

La verosimiglianza della cosmologia eleatica è dunque tale da essere inclusa nel racconto della dea, ma è lontana "dall'essere *logicamente* o *razionalmente* o *dimostrativamente* vera, ossia, vera nel senso parmenideo"²³⁹.

La riduzione della verità alla dimostrabilità secondo Popper allontana l'Eleate dal modello più moderno della verità senofanea. La coincidenza della non-dimostrabilità con la non-verità costituisce un limite. Tuttavia Parmenide comprende che certa opinione può essere vicino alla verità con un maggiore o minore grado di verosimiglianza, ed è questo il motivo per cui la dea ha incluso, se pur in forma di monito, le scoperte scientifiche di Parmenide all'interno della rivelazione.

Ad integrazione delle considerazioni sulla verosimiglianza del 1973, fin qui esposta, il paragrafo 14 del saggio *Verità, razionalità e accrescersi della conoscenza*, in *Congetture e confutazioni*²⁴⁰, pone alcune considerazioni, del 1960 e 1961, sul tema della verosimiglianza e sull'origine della confusione con il concetto di probabilità. Il progresso della scienza è inteso da Popper come "processo verso teorie più

²³⁸ Cfr. *ivi*, nota 62 p. 186 il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, pp. 71-76.

²³⁹ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 175.

²⁴⁰ Cfr. KARL R. POPPER, *Verità, razionalità e accrescersi della conoscenza* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 369-428.

interessanti e meno banali, e dunque meno *probabili*"²⁴¹. Alcuni presocratici, come Senofane in B 35, usavano il termine *ᾠοικὸτα* nel senso di conformità alla verità. L'accezione è quella di "verosimiglianza, piuttosto che probabilità, o grado di certezza incompleta"²⁴². Parmenide in B 8: 60 mantiene lo stesso significato, ma già Epicarmo, della stessa generazione di Senofane, nella critica a Senofane in DK 21 A 15, quasi certamente usa il termine nell'accezione di *plausibile*. Aristotele, nella *Metafisica*, IV 5, 1010a 5 utilizza il termine nel senso di *plausibile* o *verosimile*. Circa tre generazioni più tardi Antifonte, nel frammento B 60 usa il termine, senza più alcuna ambiguità, in senso probabilistico: "Se uno inizia bene una cosa è verosimile che la finisca bene"²⁴³.

Dalla congetturalità senofanea, dove "una grande incertezza è compatibile con la massima verosimiglianza"²⁴⁴ la distinzione tra verosimiglianza e probabilità viene dunque a confondersi. Il tentativo popperiano mira ad un ritorno alla verosimiglianza senofanea, tenendo ferma la distinzione tra probabilità logica, che "rappresenta il concetto di un avvicinamento alla certezza logica, o alla verità tautologica, attraverso una graduale diminuzione del contenuto informativo"²⁴⁵ e verosimiglianza, che invece "rappresenta l'idea di un accostamento ad una verità ampiamente comprensiva"²⁴⁶. Nella nozione popperiana la verosimiglianza "riunisce verità e contenuto, mentre la probabilità riconduce la verità alla mancanza di contenuto"²⁴⁷.

I due *addenda* sulla verosimiglianza al saggio *Ritorno ai presocratici*, rispettivamente del 1964 e del 1968²⁴⁸, offrono alcune precisazioni alla

²⁴¹ *Ivi*, p. 405.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ivi*, p. 406.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 407.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Cfr. gli *addenda* KARL R. POPPER, *1-Nota storica sulla verosimiglianza (1964)* e *2-Alcune altre considerazioni sulla verosimiglianza (1968)* in coda al saggio *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di*

breve ricostruzione storica circa l'origine della confusione tra i due concetti.

La nota storica del 1964 pone alcune considerazioni aggiuntive sulla confusione tra verosimiglianza e probabilità. Le più antiche sentenze: *Odissea* 19.203, *Teogonia* 27, *Teognide* 713, usano il concetto di verosimiglianza senza ambiguità. L'idea di raccontare storie somiglianti al vero si ritrova in Senofane B 35. Parmenide in B 8: 60 compie un passo in avanti: usa lo stesso termine senofaneo, $\mu\omicron\iota\kappa\acute{o}\tau\alpha$, senza però riferimento esplicito alla verità.

Il termine ricorre in diversi dialoghi platonici, in particolare nel *Timeo*, 27e-30c, ma viene inteso come "somigliante al vero, piuttosto che come probabile o verosimile"²⁴⁹. Popper precisa però che nel testo platonico la copia simile al vero non può essere conosciuta con certezza ma se ne possono avere opinioni "incerte o verosimili, o probabili"²⁵⁰, dunque il significato del termine nell'accezione probabilistica della conoscenza viene collegato alla verosimiglianza. Infatti il concetto ricorre nel *Fedro*, 259 e – 260 b-e, 266 e – 267 a, con il significato di verosimile o plausibile.

In Platone vi sarebbe quindi un'ambiguità sistematica tra somiglianza al vero e verosimiglianza, nell'accezione di probabilità. Popper precisa che l'ambiguità introdotta da Platone non gli impedisce di usare il termine $\mu\omicron\iota\kappa\acute{o}\tau\alpha$ nel *Crizia*, 107 e, nell'originaria accezione di "descrizione somigliante al vero"²⁵¹.

"La teoria di Platone della $\mu\omicron\mu\eta\sigma\iota\gamma$ fornisce una sorta fondamento filosofico all'identificazione (allora già in uso) sbagliata e fuorviante di

Parmenide, op. cit., pp. 51-58, ripubblicazione, arricchita di note, degli *addenda 6-Nota storica sulla verosimiglianza (1964)* e *7-Nuove considerazioni sulla verosimiglianza [= verosimilitude] (1968)*, a fine testo in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 675-685.

²⁴⁹ KARL R. POPPER, *Nota storica sulla verosimiglianza (1964)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 51.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 53.

²⁵¹ *Ivi*, p. 54.

simile al vero e probabile. Con Aristotele si impone un'ulteriore accezione: *probabile = che avviene frequentemente*" ²⁵².

Il riferimento aristotelico è ad un passo della *Retorica* 1402 b 22: "il verosimile non è ciò che accade sempre, bensì per lo più" ²⁵³ e si ritrova in un passo che ricorre due volte nella *Poetica*, 1456 a 22-25 e 1461 b 12-15: "è pur verosimile che spesse volte succedano cose anche non verosimili" ²⁵⁴, con chiaro riferimento all'improbabilità.

L'*addendum* 2 sulla verosimiglianza del 1968, pone invece questioni teoriche più generali sulla verosimiglianza e sulla confusione tra la nozione oggettiva e soggettiva di verosimiglianza. Senofane e Parmenide vengono citati per il tentativo di porre un significato oggettivo di verità: un'approssimazione alla verità, in Senofane B 35, e un'ingannevole somiglianza alla verità, in Parmenide B 8: 60. La tradizione fino a quel momento si poneva in un rapporto soggettivo con la verità: il verbo dokšw, da cui dōxa, e il verbo pe..qw, da cui p..stij, rinviano infatti ad una nozione soggettiva della verità. Popper cita numerosi esempi dell'implicazione soggettiva di dokšw in Senofane B 34, B 35, B 14; in Eraclito B 5, B 17, B 27, B 28; in Parmenide B 1: 30, B 1: 32, B 8: 51.

Il termine *probabilis* viene introdotto in seguito da Cicerone nella traduzione dei termini stoici e scettici e duecentocinquanta anni dopo Cicerone, Sesto Empirico, *Contra Logicos* I 174, utilizza il termine probabilità, τὸ πιθανόν, distinguendo tre accezioni accademiche: "ciò che appare vero e in realtà è vero; ciò che appare vero e in realtà è falso, ciò che è sia vero che falso. Nella terza accezione l'apparenza non è menzionata esplicitamente: sembra dunque che approssimazione alla verità, o verosimiglianza, sia intesa nel nostro senso. Altrove, l'apparenza

²⁵² *Ivi*, p. 51.

²⁵³ *Ivi*, p. 54.

²⁵⁴ *Ibid.*

è nettamente distinta dalla verità oggettiva; tuttavia, l'apparenza è quanto possiamo raggiungere" ²⁵⁵.

Secondo Popper, Cicerone intese verosimiglianza e probabilità come sinonimi in senso soggettivistico, mentre Sesto Empirico intese la probabilità in senso soggettivistico ma concepì la verità e la falsità in senso oggettivistico. "La mia proposta, *pace* Cicerone, è di usare il suo termine *verosimiglianza*, originariamente soggettivistico, nel senso oggettivistico di *simile al vero*" ²⁵⁶.

L'*addendum* del 1968 costituisce una breve trattazione storica del concetto di probabilità, introduttiva alla nozione di probabilità oggettiva intesa da Popper come propensione, alla quale l'autore rinvia in conclusione.

Il *Frammento 5. Nota conclusiva* ²⁵⁷ ne *Il mondo di Parmenide* riporta la stessa traduzione di B 8: 60-1 del 1973 ²⁵⁸ ma guarda al tema della verosimiglianza in Parmenide con una sfumatura lievemente differente rispetto ai saggi che si occupano in dettaglio del tema. "Ciò che rimane della seconda parte, la Via delle Congetture Umane, è una gran confusione" ²⁵⁹.

L'ultimo Popper a conclusione di un saggio su Parmenide non completato, aveva previsto di porre l'accento sulla natura non chiara della cosmologia eleatica che comunque mantiene la propria centralità: "sappiamo che questa parte molto importante conteneva la filosofia naturale del grande pensatore e del più grande cosmologo appartenente alla tradizione di Anassimandro" ²⁶⁰. Nonostante i riferimenti di Plutarco

²⁵⁵ *Ivi*, p. 57.

²⁵⁶ KARL R. POPPER, *Alcune altre considerazioni sulla verosimiglianza (1968)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 58.

²⁵⁷ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 5. Nota conclusiva* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 376-377.

(2) Cfr. la precedente nota 34 (2).

²⁵⁸ Cfr. la precedente nota 223.

²⁵⁹ KARL R. POPPER, *Frammento 5. Nota conclusiva* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 377.

²⁶⁰ *Ibid.*

in B 10 e la straordinarietà del programma eleatico, l'accento finale ricade sul tema cosmologico e sulla congetturalità del sapere di matrice senofanea, ripreso da Parmenide. Il termine $\phi\theta\alpha\lambda\iota\omicron\nu$ in B 8: 52, nell'accezione di *ingannevole*, di cui già si è argomentato nel paragrafo 2 del presente capitolo, viene ora ripreso a titolo esemplificativo di una tradizione interpretativa che ha finito per sminuire l'importanza della seconda parte del poema, nonostante la testimonianza di Plutarco²⁶¹ e lo stesso frammento B 8: 60 "dove la dea stessa analizza sia la bellezza, sia gli insuperabili contenuti della seconda parte"²⁶².

6. Il tema della cecità e la questione linguistica

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* del 1973, Popper tenta di trovare soluzione al problema centrale della presenza della via dell'opinione entro la rivelazione.

Nel tema in questione si inquadra la presenza di luce e notte come elementi generativi, che induce a ipotizzare una teoria dei colori nella quale i colori siano mescolanza di bianco, inteso come luce, e nero, inteso quale oscurità. A ciò si connette il tema della convenzionalità linguistica, riscontrabile in B 7: 5, B 8: 38 e 53, B 9: 1, B 19: 3, entro una concezione secondo la quale il mondo dell'opinione scaturisce dal dare nomi alle cose. "Ora, l'opposizione di *natura* e *convenzione*, e la sua equazione con l'opposizione di *verità* e *falsità*, è tradizionale del pensiero greco e sebbene ricevette la sua formulazione autorevole da Pindaro, contemporaneo di Parmenide, essa può essere stata benissimo concepita dallo stesso Parmenide, anche se la terminologia di Parmenide è molto

²⁶¹ Cfr. la precedente nota 8.

²⁶² KARL R. POPPER, *Frammento 5. Nota conclusiva* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 377.

diversa e anche se gli opposti con i quali opera (verità dimostrabile e opinione) sono più radicalmente contrapposti tra di loro rispetto alla tradizionale contrapposizione tra *natura* e *convenzione*"²⁶³.

Nonostante l'idea popperiana di fondo, secondo la quale il mondo dell'apparenza non è inventato dai sensi ma dalla lingua, l'autore avanza una suggestiva ipotesi sulla percezione dei colori in Parmenide. La fonte è la considerazione del possibile daltonismo di Goethe, formulata a Popper da un suo studente nel 1969. L'idea è che la teoria dei colori, secondo la quale i colori sono mescolanza di bianco e nero, possa essere spiegata con la percezione dei colori in scala di grigio di un daltonico. L'autore specifica che l'ipotetico daltonismo eleatico è puramente congetturale e inverificabile. D'altra parte, non è nemmeno necessario ammetterlo. L'uso convenzionale della parola è di per sé sufficiente a rendere una spiegazione dell'irrealtà del colore.

Inoltre con riferimento a B 8: 38-41, "Parmenide menziona il colore solo una sola volta, nella Via della Verità, dove afferma che il mutamento del moto e il mutamento del colore non sono reali, bensì invenzioni umane o, piuttosto, convenzioni prodotte dall'attribuzione convenzionale dei nomi, dall'uso convenzionale delle parole"²⁶⁴.

D'altra parte, comunque, la teoria della conoscenza eleatica implica l'irrealtà del colore e l'appartenenza di questo al mondo dell'apparenza. La tesi iniziale che tale mondo sia il prodotto di luce e oscurità, considerati erroneamente esistenti laddove invece nella lettura

²⁶³ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 177.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 178. Cfr. *ivi* nota 74 p. 187, dove Popper, tenendo presente ALEXANDER P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, op. cit., nota 37 p. 181, propone la propria traduzione di B 8: 38-41: "l'Intero è immobile. Ad esso tutto sono stati attribuiti i nomi/ gli uomini lo hanno stabilito con un accordo, convinti che fosse vero./ *nascere* o *perire* o *essere-e-non-essere*/ nomi come *cambiamento di luogo* o *cambiamento del colore visibile*". Popper specifica che la traduzione di *visibile*, può anche essere resa con *brillante* o *luminoso*; però vi è una connessione con il verbo φα.νειν che offre la possibilità di un'allusione a *colore apparente*.

popperiana soltanto "l'oscuro mondo della pesante materia è reale" ²⁶⁵, comporta la visione dei colori come "mescolanze di bianco e nero, come apparirebbero a un individuo daltonico" ²⁶⁶. Popper definisce la propria idea "ipotesi psicologica o, piuttosto, fisiologica" ²⁶⁷, poiché offre una spiegazione delle possibili motivazioni psicologiche dell'ambivalenza eleatica verso l'esperienza: il rifiuto di questa da un lato, e l'inclusione nella rivelazione dall'altro.

I *Frammenti 2 e 2a* dell'Appendice ²⁶⁸ a *Il mondo di Parmenide* approfondiscono il tema del passaggio dall'oscurità alla luce nel poema, con una curvatura della riflessione in chiave linguistica. "Ritengo, con Jaap Mansfeld, che Parmenide abbia indubbiamente vissuto un'esperienza personale dell'intensità di un'illuminazione e che cercò di descrivere questa importante esperienza tramite parole, soprattutto nel proemio, come un veloce trapasso dall'oscurità alla luce (B 1: 9)" ²⁶⁹.

Il tentativo di trovare una risposta alla descrizione della concezione parmenidea del mondo conduce Popper a descrivere l'Eleate come un cosmologo inserito nella propria tradizione. Il mondo dei mortali è dunque un mondo di apparenza, di congetture, *broti n dōxaj* in B 1: 30, che si pongono in contrasto con la rotonda verità di B 1: 29. L'autore sostiene che Parmenide amasse profondamente il mondo dell'apparenza: "amò la vita con la sua nascita, le sue sofferenze, la sua morte eterna e priva di incertezze; con la sua luce, con i suoi numerosissimi colori, colori brillanti che possono impercettibilmente mutare l'uno nell'altro (B

²⁶⁵ KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* in *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 178.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 179.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 2. Ancora sulla relazione tra la Via della Verità e l'insuperata Via della Congettura attraverso il mondo delle umane illusioni* e *Frammento 2a. Le difficoltà dell'argomento di Parmenide* in *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 366-373.

(2) Cfr. la precedente nota 34 (2).

²⁶⁹ KARL R. POPPER, *Frammento 2. Ancora sulla relazione tra la Via della Verità e l'insuperata Via della Congettura attraverso il mondo delle umane illusioni* in *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 367.

8: 41) e che possono essere ingegnosamente offuscati" ²⁷⁰. Tuttavia, per rivelazione divina, credette che il mondo dei sensi costituisse un'illusione: "in verità, e in realtà, permane unicamente la fredda morte e la morte continua per sempre" ²⁷¹.

La concezione eleatica è intrisa di una profonda tragicità che immagina il mondo della verità e della realtà, come materiale, a fronte di un mondo dell'apparenza descritto in B 8: 52, da nomi non corrispondenti a cose concrete, risultato di una caduta intellettuale che "coincide con l'atto di inventare – quasi un'invenzione bugiarda – una *non-cosa*, un *non-essere*, in aggiunta all'*essere* (che è materiale). Questa non-materia inventata può essere unicamente un *nome* vuoto, un nome che gli uomini hanno attribuito per mera decisione, tramite convenzione linguistica, al nulla: tale nome era *luce*" ²⁷².

Popper traduce B 8: 53-54 ²⁷³ che rappresentano il passaggio decisivo dell'errata attribuzione di realtà e, conseguentemente, di un nome alla luce che invece è puramente immateriale. Da tale errore discende per Popper l'illusione del mutamento, dell'esperienza sensibile, delle congetture umane incerte e infine della cosmologia e della cosmogonia. L'inversione dei rapporti tra luce e notte e dei gradi intermedi della loro mescolanza, è spiegato come risultato della caduta intellettuale dell'uomo e costituisce il principio di spiegazione della promessa della dea in B 1: 31-2 ²⁷⁴, tradotta dall'autore. La verità consiste dunque in una sfera omogenea piena, eternamente presente, priva di vuoto, di movimento e di mutamento.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ivi*, p. 368.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*: "Essi inventarono con la loro mente due forme cui avrebbero dato dei nomi,/ ma di queste due, una non permetteva l'attribuzione di un nome,/ questo è il modo con il quale si smarrirono".

²⁷⁴ *Ivi*, p. 369: "Ma imparerai come accade che la congettura ingannevole,/ destinata ad essere presa per reale, si faceva strada a forza attraverso tutte le cose".

Il *Frammento 2a* apporta una confutazione al *Frammento 2*: il ragionamento eleatico si basa sull'assunzione: "essere = materia impenetrabile (il pieno). L'argomento può essere confutato assumendo che sia il pieno, *sia* il vuoto siano esistenti" ²⁷⁵. La confutazione riprende la critica atomista all'eleatismo, ma la riflessione dell'ultimo Popper verte ora in ambito linguistico. Egli immagina un mondo in cui esista solamente il vuoto: in termini eleatici si tratterebbe di un non-mondo, un nulla, necessariamente non-esistente.

La tesi popperiana è che il linguaggio di per sé non giochi alcun ruolo nella filosofia eleatica, ma anzi, la teoria di Parmenide possa essere formulata in qualsiasi linguaggio "oggettivistico nel quale possiamo parlare del mondo e dei suoi abitanti" ²⁷⁶.

Il lessico dell'Eleate è quindi perfettamente normale, fatta eccezione per l'ampio uso di termini con il significato di *via* o *strada*. Ad essi Parmenide aggiunge i segni, *σματα*, in B 8: 2, che costituiscono indicatori per il cammino. "Questo fatto, insieme al diniego parmenideo di tutte le qualità (sensibili) fatta eccezione per quelle che i filosofi successivi hanno chiamato qualità primarie – la forma geometrica e l'estensione spaziale (dimensione) di un corpo, la sua durezza, l'impenetrabilità e il peso, mi inducono a ritenere che il linguaggio di Parmenide fosse stranamente simile ad un quello di un bambino nato cieco. Per un bambino cieco, il mondo – il suo ambiente – consiste di vie che conducono a luoghi materiali immutabili (tangibili) che costituiscono indicazioni o segni che aiutino il bambino a identificare la sua propria posizione in un mondo che è essenzialmente una struttura di tali indicatori stradali materiali e immobili" ²⁷⁷.

²⁷⁵ KARL R. POPPER, *Frammento 2a. Le difficoltà dell'argomento di Parmenide ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 370.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ivi*, p. 371.

L'attribuzione convenzionale dei sostantivi alle cose, da questo punto di vista, è quindi secondo Popper coerente con l'inclinazione di un bambino nato cieco, il quale è naturalmente portato a non trovare un significato letterale nelle parole, ma un uso essenzialmente "metaforico o convenzionale" ²⁷⁸.

D'altra parte l'uso di nomi non collegati a cose tangibili conduce alla generazione di illusioni, la peggiore delle quali è costituita dall'affermazione dell'esistenza della luce in vece della sola oscurità. L'oscurità per Popper è la "condizione normale nella quale il nostro movimento è guidato da indicatori tangibili della nostra posizione, da *segnali*" ²⁷⁹. Il parlare di luce ha condotto l'umanità a vivere nelle illusioni e alla perdita di "alcuni degli invarianti da cui dobbiamo dipendere" ²⁸⁰. Popper definisce la propria argomentazione "il linguaggio del bambino cieco" ²⁸¹ e specifica che non la si deve intendere quale forma di rinforzo alle considerazioni di natura cosmologica per cui "la luce è una non-cosa" ²⁸², qui trattate nel paragrafo 2 del presente capitolo. Lo stesso Popper dichiara di aver posto inizialmente le due questioni in maniera separata e di averne compreso la relazione soltanto in un secondo momento. Si tratta di questioni indipendenti, ma correlate e correlabili anche con l'ausilio di ulteriori considerazioni di natura grammaticale. Infatti l'omissione del soggetto *esso* nel proemio è spiegabile sulla base della teoria convenzionalista di Parmenide, secondo la quale il nominare si riferisce unicamente alle cose che esistono e quindi al non essere non può essere attribuito neppure un nome. L'Eleate avrebbe quindi commesso un errore "introducendo *esso* o *essere* (o forse

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ivi*, p. 372.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

materia) senza prima stabilire se vi fosse qualcosa cui la parola in questione si riferiva" ²⁸³.

Il nesso popperiano tra grammatica, nomi e ipotetica cecità di Parmenide è reso più esplicito in conclusione del frammento. Popper ipotizza che la peculiarità grammaticale di Parmenide "possa essere intesa come una conseguenza di quella teoria che ho chiamato la sua teoria convenzionalista dei nomi. Ma affermerei che mentre l'ultima teoria può essere spiegata come una parte del linguaggio del bambino cieco, l'omissione del soggetto in alcuni punti cruciali costituisce un risultato di una preoccupazione logica volta a non commettere l'errore logico di aprire la questione" ²⁸⁴.

A riprova dell'importanza del legame per Popper tra la possibile familiarità eleatica con il tema della cecità e la questione linguistica, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero* del 1992, e la sua versione definitiva *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide*, si concludono con una dedica a Jaap Mansfeld ²⁸⁵, che avrebbe personalmente incoraggiato Popper ad inserire, a conclusione del saggio, una suggestiva ipotesi non convenzionale elaborata sulla base di una riflessione linguistica.

L'autore rileva come B 8: 38, 53; B9: 1; B 19: 3 contengano riferimenti all'atto dell'attribuzione di un nome; è inoltre frequente nei frammenti di Parmenide il ricorso a termini indicanti *via*, *segno* o *vie erranti* e in B 4 vi è un'esortazione esplicita allo sforzo di vedere, con l'occhio della mente, le cose assenti come presenti.

Sulla base di tali evidenze l'autore propone la tesi che Parmenide abbia familiarità con la cecità. "Certamente Parmenide non era cieco: infatti era

²⁸³ *Ivi*, p. 373. Cfr. le precedenti note 47 e 48.

²⁸⁴ KARL R. POPPER, *Frammento 2a. Le difficoltà dell'argomento di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 373.

²⁸⁵ KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 31 p. 118 (e *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, op. cit., nota 11 p. 34).

un astronomo! Ma è possibile che sia stato educato da qualcuno (o con qualcuno) che lo era. Oppure, potrebbe essere stato daltonico, condizione che può condurre ad un analogo atteggiamento (come mi comunica il dr. Noel Bradley, uno psicoterapeuta). L'ipotesi (o dovrei dire *sogno?*) che prediligo per spiegare il linguaggio utilizzato da Parmenide è che egli fu educato con o da una sorella cieca, di tre anni più anziana, che ad undici anni si fece totalmente carico di lui" ²⁸⁶.

Il *Frammento 3* dell'*Appendice* ²⁸⁷ a *Il mondo di Parmenide* approfondisce l'ipotesi con ulteriori particolari: la sorella sarebbe stata infatti determinante per l'educazione di Parmenide dopo la morte della madre e avrebbe insegnato al fratello l'uso della parola, condizionandone non soltanto il linguaggio, ma anche le idee. Così avrebbe avuto dunque origine il tema della illusorietà della luce rivelato poi dalla dea dopo la morte della sorella.

Lo stesso fatto che D..kh sia bendata in alcune rappresentazioni sembra offrire sostegno all'ipotesi popperiana. "Prima della sua rivelazione, Parmenide era un uomo intelligente, che aveva compiuto scoperte. Ma egli viveva ancora in un mondo di illusioni. Persino il suo viaggio verso la dea fu un viaggio verso la luce, verso l'irreale. Ciò che lui e la sorella avevano in comune era il mondo del tatto e il mondo illusorio della poesia. Da lei imparò che esiste unicamente il tangibile (materialismo), che vie e strade esistono e si collocano tra le più importanti realtà" ²⁸⁸.

Nel frammento Popper sottolinea come B 4 riceva "illuminazione" ²⁸⁹ dall'ipotesi senza possedere alcun legame con l'atteggiamento

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 3. La sorella cieca di Parmenide: un racconto fantastico* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 373-375. Il curatore ha tratto la lista dei frammenti citati a corredo del testo, da una lettera di Popper a Jaap Mansfeld del 3 gennaio 1992.

(2) Cfr. la precedente nota 34 (2).

²⁸⁸ KARL R. POPPER, *Frammento 3. La sorella cieca di Parmenide: un racconto fantastico* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 374.

²⁸⁹ *Ibid.*

convenzionalista verso il linguaggio che ha mosso l'autore in direzione della suggestiva ipotesi di una sorella cieca.

Vengono infine riportati ulteriori riferimenti testuali a sostegno della tesi: i *segnali* di B 8: 55; B 9: 1; B 10: 2; il termine ἔδδῶ e il riferimento alle *vie* in B 1: 2, 5, 27; B 8: 18; B 6: 3; B 2: 4; B 8: 1; B 7:3; B 8: 34; B 8: 38; B 19; il riferimento alla materialità in πυκινὸν δῆμα di B 8: 59; il riferimento all'andare fuori strada implicito nel termine πολυέγκτων di B 16: 1. Anche l'identità di essere e pensiero in B 3 "appare ora un poco differente per qualcuno cieco" ²⁹⁰. In B 10: 2 il sole non produce luce, ma brucia. "Tutto ciò vale indipendentemente dal sottolineare i *nomi*, come in B 19, B 8: 53 e gli altri passi *convenzionalisti*" ²⁹¹.

7. Conclusioni

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ²⁹² del 1973, Popper offre uno schema riassuntivo relativo all'importanza di Parmenide e ai motivi per i quali egli ha dedicato tanta attenzione e passione allo studio del pensiero eleatico nel lungo corso della sua vita. Parmenide è letto da Popper essenzialmente come un cosmologo che ha saputo emendare il modello di Anassimandro dagli errori e lo ha saputo integrare con le proprie nuove osservazioni: la sfericità della Luna, il risplendere di questa di luce non propria e le sue fasi.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 179-180.

Viene considerato il fondatore di un approccio volto ad indagare la realtà nascosta, in senso kantiano, dietro l'apparire fenomenico, e dunque è fondatore di una tradizione che Popper definisce "anti-positivistica"²⁹³.

È un sostenitore della continuità della materia di tendenza monistica e ciò lo pone in sintonia con Descartes e Einstein. Tuttavia, indirettamente, è anche il padre del dualismo di atomi e vuoto, da cui ha preso avvio il dualismo di campi e particelle; viene così a trovarsi in sintonia con Faraday e Maxwell.

La sua cosmogonia ha influenzato Platone, soprattutto il mito di Er nella *Repubblica* e il *Timeo*; il modello conoscitivo eleatico ha profonda influenza nella teoria della conoscenza platonica.

Il limite eleatico consiste nell'eccessiva insistenza sulla nozione di dimostrazione razionale. Tuttavia Popper iscrive Parmenide a pieno titolo entro la tradizione critico-razionale che costituisce il principale portato della filosofia greca. La forza del pensiero critico è tale che l'Eleate finisce per includere entro l'orizzonte critico, non soltanto le teorie precedenti ma anche le proprie conquiste cosmologiche, scagliandosi contro il sensismo in B 7. Ancorché l'approccio critico sia profondamente sviluppato in Parmenide, nella lettura popperiana il realismo eleatico resta però intrinsecamente dogmatico.

²⁹³ *Ivi*, p. 179.

II

L'uso delle fonti: la lettura popperiana degli altri presocratici

1. Il rapporto di Parmenide con Eraclito e Senofane

Secondo Popper, nel rapporto di Parmenide con Eraclito e Senofane si può trovare una possibile risposta al problema della presenza della cosmologia relativa al mondo dell'opinione all'interno della rivelazione eleatica.

Nell'*addendum* del 1969 *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide*¹, basato su due lettere inviate ad Arne F. Petersen, Popper ipotizza che Parmenide sia venuto a conoscenza del problema eracliteo del mutamento soltanto dopo aver completato le proprie ricerche cosmologiche, che appaiono certamente più articolate di quelle di Anassimandro. Tale speculazione cosmologica subì la determinante influenza dello "scetticismo" di Senofane.

Popper ipotizza una precisa ricostruzione cronologica. In un primo momento Parmenide avrebbe composto i propri frammenti da B 10 in poi, escluso B 16, che va collocato "dopo il frammento B 8, il più vicino possibile, forse dopo il frammento B 9 o addirittura prima di B 8"². La fonte che indica Parmenide come allievo di Senofane è individuata in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX. 21. Questi precisa che Parmenide

¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 188-200. Il saggio è pubblicato come *addendum* a *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca*, del 1973.

² *Ivi*, nota 1 p. 199.

non fu seguace diretto di Senofane, ma ebbe rapporti con il pitagorico Aminia³.

Da questo primo confronto l'Eleate avrebbe lavorato ad una riflessione cosmologica in relazione con la tradizione anassimandrea, pitagorica ed esiodea. Secondo Popper, la più importante ipotesi cosmologica elaborata in questo periodo riguarderebbe la sfericità della Luna di B 14-15, tradotti con l'apporto del commento di J. Beaufret⁴. Si tratta della teoria delle fasi lunari e della luce riflessa che implica la sfericità del satellite.

La teoria eleatica potrebbe quindi aver prodotto l'ipotesi della sfericità del Sole, andando così a costituire un significativo progresso rispetto ad Anassimandro dei frammenti DK 18 e A21, che immaginava il Sole come una ruota di carro piena di fuoco. "Il movimento circolare attorno alla Terra era spiegato da Parmenide in modo analogo a quello di Anassimandro: la ruota cilindrica era costituita da una corona o ghirlanda, troppo scura (o troppo trasparente) per essere visibile, sulla quale ruotava il corpo celeste che era fissato"⁵.

A questo punto sull'Eleate avrebbe giocato un ruolo importante l'apporto di Senofane, il cui "scetticismo" avrebbe avuto influenza su Eraclito e Parmenide dopo che entrambi avevano già elaborato individualmente il concetto di sfericità.

Senofane avrebbe formulato separatamente la propria teologia, priva del concetto di sfericità. Dalla discussione con Parmenide sarebbe quindi sorta una mutua affinità: l'Eleate avrebbe subito l'influenza di Senofane e

³ Cfr. *ivi*, nota 2 pp. 199-200 il rif. a DIOG. LAERT., *Vite dei filosofi*, IX.21: Aminia "figlio di Diocheta [era] un uomo povero, ma probo e onesto. Parmenide - prosegue Diogene - tanto più lo seguì e alla sua morte gli innalzò un sacello come ad un eroe. Infatti, discendeva da splendido casato ed era ricco, e fu avviato alla tranquillità teoretica da Aminia, non da Senofane".

⁴ Cfr. in KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 189 il rif. a J. BEAUFRET, *Le Poème de Parménide*, Paris, 1955, p. 8 che qualifica B 14 e B 15 "una delle più belle strofe greche" e la traduzione popperiana di B 14-15: "brilla nella notte con una luce non sua/ si aggira intorno alla Terra./ Guardando sempre con desiderio/ verso i raggi del Sole".

⁵ KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 190.

questi avrebbe accettato la sfericità della Terra e dei corpi celesti applicandola alla propria teologia.

L'esistenza di un rapporto è spiegabile non soltanto mediante il ricorso ad assonanze terminologiche. Infatti, mentre Eraclito era "ciò che attualmente indichiamo come un relativista"⁶, Senofane credeva in una verità assoluta e oggettiva che tuttavia non risultava alla portata dei mortali. La nuova teologia gli apparve in forma di rivelazione come avviene in Parmenide ma, a differenza di questi, la divinità senofanea non coincide con l'universo.

Popper riporta le considerazioni di Reinhardt⁷, il quale sostiene la tesi che Eraclito, più giovane di Parmenide, ne abbia subito l'influenza. Senofane sarebbe stato quindi un divulgatore delle teorie eleatiche. "Sebbene Reinhardt sviluppi le sue argomentazioni con grande vigore, non considera, tuttavia, le contro-argomentazioni di pari efficacia"⁸. Infatti, sostiene Popper, Reinhardt considera vera la congettura di Senofane, conseguentemente questi dovrebbe aver avuto il merito di comprendere e condividere da anziano la portata rivoluzionaria del ragionamento di Parmenide, applicando in modo originale e indipendente il metodo eleatico ai nuovi problemi della cosmologia e alla teologia, con una personale curvatura critico-scettica senza precedenti. "Tutto ciò contraddice il principale argomento di Reinhardt, che consta di prove elaborate alquanto circostanziate, presentate in modo convincente nel tentativo di mostrare che Senofane non sarebbe stato né un pensatore serio, né originale. Mi sembra che il contro-argomento precedentemente esposto distrugga completamente la tesi di Reinhardt e ristabilisca con

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. *ivi*, p. 191 il rif. a KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt-am-Main, I ed. 1916, II ed. 1959, pp. 221 e s.

⁸ KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* in *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 191.

forza rinnovata la concezione tradizionale: l'esistenza di una scuola eleatica fondata da Senofane" ⁹.

Popper si confronta anche con l'argomentazione di Reinhardt ¹⁰ che mira ad invertire la concezione tradizionale, secondo la quale Eraclito precede Parmenide. Contro Reinhardt, che fa dipendere Eraclito da Parmenide, Popper riporta una serie di riferimenti cronologici: la fondazione di Elea nel 540; la contemporaneità di Eraclito ed Empedocle, più giovane di Parmenide, esplicitata nel *Sofista* 242d; la collocazione degli ultimi scritti eraclitei nel 473, tre anni prima della nascita di Socrate; l'affermazione che Socrate aveva 22 anni quando Parmenide venne ad Atene. Popper quindi inferisce che Parmenide sia nato intorno al 513 e che avesse 35 anni quando Eraclito scrisse la sua opera.

Giovanni Santinello ¹¹ riscontra che, nonostante l'opposto risultato circa lo studio dei rapporti tra Eraclito e Parmenide, Popper e Reinhardt sono accomunati dalla tendenza a procedere "per trapassi logici mediante argomentazioni razionali piuttosto che con esibizione di fatti" ¹². Il metodo del primo concorda con quello del secondo, pur non condividendone il risultato. La valutazione dell'approccio storiografico dei due autori è complessivamente negativa: "Se dovessimo decidere in base alle argomentazioni speculative dell'uno e dell'altro, forse, rimarremmo incerti e chiederemmo invano il peso di qualche fatto storico

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, op. cit., p. 220, tradotto in GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, Bollettino di Storia della filosofia (Università di Lecce), 1975 (3), nota 42 p. 162: "Non doveva forse venir scoperto ed insegnato che gli opposti in quanto opposti costituiscono una contraddizione in se stessi, prima che la scoperta della loro unificazione potesse agire come una nuova rivelazione? Dunque Parmenide prima ed Eraclito poi nel tempo, perché la scoperta della contraddizione fra gli opposti è logicamente anteriore alla scoperta di una più alta e segreta armonia nascosta fra loro".

¹¹ Cfr. GIOVANNI SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, op. cit., pp. 142-164.

¹² *Ivi*, pp. 149-150.

capace di aiutarci. Il metodo speculativo rende plausibili e, alla fine, arbitrari in misura eguale tutti i risultati" ¹³.

Santinello evidenzia come possano essere tratte considerazioni analoghe anche a commento degli opposti risultati dei due autori circa lo studio del rapporto tra Parmenide e Senofane, identificato da Popper quale maestro dell'Eleate ¹⁴.

Nella lettura popperiana l'influsso dello scetticismo di Senofane "costituì un notevole *shock* per Parmenide" ¹⁵: determinò una crisi del suo pensiero e spostò l'interesse della riflessione dal piano cosmologico al versante epistemologico, approdando alla distinzione della ragione dai sensi. La crisi si risolse con la rivelazione e la rinuncia alla pseudo-conoscenza.

Senofane viceversa, avrebbe accettato la nozione eleatica di sfericità della Terra e dei corpi celesti e l'avrebbe applicata alla propria teologia: "possiamo forse ipotizzare che pervenne a questa idea quando studiava la prima scoperta di Parmenide relativa alla forma sferica della Terra" ¹⁶. Guthrie ¹⁷ è la fonte popperiana sulla sfericità del Dio di Senofane.

Successivamente Parmenide si sarebbe reso conto delle conseguenze dello scetticismo senofaneo e avrebbe subito contemporaneamente

¹³ *Ivi*, p. 150.

¹⁴ Cfr. *ivi*, nota 52 p. 163 il rif. a Karl Reinhardt in raffronto a Popper: "ancora una volta KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, op. cit., pp. 125-126 e 152-153 giunge invece alla conclusione opposta, negando che Parmenide sia scolaro di Senofane, eppur impiegando argomentazioni egualmente speculative: come teologo Senofane era un empirista; nella poesia egli era un rapsodo popolaresco, perciò egli non può esser maestro di Parmenide, la cui poesia, che ha la forma della rivelazione, dista dalla rapsodia come il cielo dalla terra".

¹⁵ KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 192.

¹⁶ *Ivi*, p. 193.

¹⁷ (1) Cfr. *ibid.* il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962, vol. I, pp. 376 e ss.

(2) In riferimento al tema della sfericità del Dio senofaneo, in KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 193, l'autore specifica che, probabilmente, Senofane "pervenne a questa idea quando studiava la prima scoperta di Parmenide relativa alla forma sferica della Terra". L'autore sottolinea l'ipotesicità della propria tesi: la certezza è relativa soltanto all'insegnamento che "gli dèi non nascono" e "non sono creati", come testimonia il frammento DK 21 B 14.

l'influenza del problema eracliteo del mutamento, entrando in una crisi profonda. Da qui sarebbe scaturita la "conversione al razionalismo: *ciò che è, esiste veramente* è una proposizione irrefutabile" ¹⁸.

Una volta che la fede nelle sue prime scoperte fu messa in discussione, Parmenide non poteva però rigettarle completamente. La distinzione eleatica affine a Pindaro tra "Natura o Verità *versus* Convenzione o Non-Verità" ¹⁹ sarebbe il prodotto del conflitto tra culture, come testimoniano i frammenti senofanei B 16 e B 15. "La molteplicità (la *varietà*, per così dire) diventa un indicatore di non-verità e di convenzionalità" ²⁰.

Il processo di denominazione implica una convenzionalità propria di ciascuna cultura. "Il minimo della *varietà* è il due: così una raffigurazione dualistica del mondo è convenzionale *ed* è il primo passo verso l'abisso della non-verità. In tal modo, deviando dalla via (monistica) della verità persino di un sol passo, siamo destinati a cadere nell'opinione non-vera. Il primo passo della nostra caduta intellettuale è descritto e analizzato dalla dea che ci parla di *come ciò era destinato ad accadere* – ossia come *l'opinione illusoria (o convenzionale) fosse destinata ad affermarsi* una volta fatta la più piccola concessione al convenzionalismo" ²¹.

Dunque Parmenide, ponendosi sul piano sovraumano del viaggio verso la dea che racconta la verità, rivela anche come accadde che l'opinione fosse scambiata per verità, racconta la storia della caduta epistemologica dell'uomo e descrive la propria cosmologia come una delle migliori

¹⁸ KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 189.

¹⁹ *Ivi*, p. 193. Cfr. nota 8 p. 200: Popper cita F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Darmstadt, 1965, pp. 10 e s., specificando che offre un appoggio alla tesi di Reinhardt che l'opposizione tra convenzione e natura abbia origine nell'opposizione eleatica tra apparenza e verità.

²⁰ (1) KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 194.

(2) *Ibid.*, i frammenti B 15 e B 16 sono citati quali esempio della scoperta da parte di Senofane del convenzionalismo delle leggi e degli dèi tra i vari popoli.

²¹ *Ibid.*

approssimazioni alla verità. Popper ipotizza che, durante la propria crisi teoretica, Parmenide abbia letto la trattazione del problema del mutamento in Eraclito. La possibilità del mutamento implica una contraddizione: la cosa è identica e non identica nel mutamento. Il mutamento trasforma una cosa nel suo opposto. Ma i paradossi eraclitei sarebbero apparsi intollerabili a Parmenide, il quale "scoprì un'improvvisa illuminazione: un altro paradosso, ma uno che è razionalmente difendibile anche se entra in conflitto con tutto ciò che sembra conoscersi attraverso l'esperienza: gli opposti non sono necessari e non esistono. Il movimento non esiste. Tutto è uno, uno immodificabile e unità indifferenziata" ²².

I mortali credono che la conoscenza sia dovuta ai sensi, così anche Senofane B 34, ma Parmenide B 7, che Popper traduce ²³, invita a non lasciarsi sedurre dall'apparenza. In B 16 l'Eleate disprezza l'empirismo spiegando come, per i mortali, la percezione sensibile comporta che "nulla è nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi" ²⁴.

Secondo Popper, la formula empirista sarebbe nata proprio dal fraintendimento di questo passo.

Se si ritiene che Senofane identifichi il proprio Dio con l'universo, l'universo immoto, ingenerato, sferico e unico sarebbe di chiara matrice senofanea. Popper, tuttavia, non ritiene che Senofane abbia posto tale

²² *Ivi*, pp. 195-196.

²³ Cfr. *ivi*, p. 196: "Non si dovrà mai imporre che esistano cose che non sono./ Allontana il tuo pensiero da questa via di ricerca; non lasciare che l'esperienza,/ la strada maestra percorsa dai più, ti seduca; e non permettere che il tuo occhio/ accecato o il tuo orecchio rintonato o anche solo la lingua, errino lungo questa strada!/ Ma decidi solo con la ragione sull'argomento spesso controverso/ che qui ti ho esposto come refutazione".

²⁴ (1) *Ivi*, p. 197. Cfr. la traduzione popperiana di B 16: "Ciò che è, in ogni momento, nella mescolanza dei sensi, che molto errano, la mescolanza degli organi,/ questo sembra produrre agli uomini conoscenza; infatti essi assumono come la medesima cosa/ la mente intellettuale dell'uomo e la natura o contenuto dell'organo sensibile./ In ogni uomo e in tutti è qualificato come *pensiero* ciò che prevale in questa confusione".

(2) Per l'interpretazione popperiana di DK 28 B 16, cfr. il precedente capitolo I, § 4.

identificazione: la traduzione del frammento DK 21 B 25²⁵ sembra infatti indicare una superiorità di Dio rispetto ai cieli. Ciò nonostante l'autore ipotizza comunque che la via della verità in Parmenide abbia tratto ispirazione dalla teologia monoteista di Senofane tramite una lettura diretta o più probabilmente dall'ascolto di un resoconto.

"Ma ciò che lo impressionò come una novità radicale e, certamente come una rivelazione divina, non fu tanto il messaggio in sé, ma la consapevolezza che il suo nuovo messaggio *può essere provato con la sola ragione*, perlomeno nella parte che asserisce che il mutamento è impossibile. Esso poteva essere provato, deduttivamente, prendendo le mosse dalla natura dell'essere, dalla natura dell'esistenza"²⁶. La prima teoria deduttiva del mondo, la prima cosmologia deduttiva elaborata da Parmenide, deve indirettamente la propria origine al monoteismo senofaneo.

In tale prospettiva Popper pone il tema della conversione eleatica al razionalismo: il problema dell'essere è una conseguenza della necessità di difendere l'impossibilità del mutamento. "Parmenide è, fondamentalmente, un cosmologo, come lo furono i suoi predecessori, piuttosto che un *ontologo*; un cosmologo come fu quando sviluppò una teoria che andò ben oltre quella di Anassimandro (che può aver conosciuto tramite i resoconti di Senofane); un cosmologo come fu Eraclito che lo stimolò proponendogli il problema del mutamento. E un cosmologo come Senofane, che con il suo inaudito monoteismo, il suo Dio sferico che non si muove mai, può avergli dato un suggerimento per una soluzione senza precedenti del suo problema centrale"²⁷.

²⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 191: "Senza sforzo, sopra il Tutto, egli regna con la sola forza del pensiero e dell'intenzione".

²⁶ *Ivi*, p. 197.

²⁷ *Ivi*, p. 198.

La centralità del problema cosmologico spiega la connessione tra le due parti del poema eleatico. Soltanto intendendo la via della verità come una cosmologia esiste una connessione con la seconda via. E soltanto se questa rappresenta la precedente teoria cosmologica di Parmenide, poi rifiutata, c'è motivo di includerla nella rivelazione.

In *Ritorno ai presocratici*²⁸ vi sono alcuni riferimenti precedenti al 1969, relativi al rapporto di Parmenide con Eraclito e Senofane.

Il tema cosmologico è tipico dei Milesii, con ampia prevalenza sull'interesse cosmogonico. Il problema del mutamento compare con Talete e viene approfondito, criticamente, da Anassimandro. In Parmenide e Zenone diventa un problema logico, ma con Democrito e Leucippo prende la forma di una teoria generale del mutamento giunta fino all'inizio del XX secolo. In tale quadro generale, il discorso di Eraclito sul mutamento anticipa la posizione eleatica, ponendo la distinzione tra realtà e apparenza. "La sua dottrina della unità del mondo, dell'identità degli opposti, e dell'apparenza e della realtà, mette in pericolo la realtà del mutamento. Infatti il mutamento è passaggio da un opposto all'altro. Così, se in verità gli opposti sono identici, sebbene appaiano differenti, il mutamento può essere solo apparente. Questa conseguenza fu tratta da Parmenide, allievo (*pace* Burnet e altri) del monoteista Senofane che disse dell'unico Dio (DK 23; 26; 25 e 24)"²⁹.

²⁸ Cfr. il precedente capitolo I, nota 173.

²⁹ (1) KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 40-41. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 250).

(2) In KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, Roma, Armando Editore, 2004, p. 51 l'autore precisa che "l'immutabile e indivisa realtà che Parmenide sosteneva di aver scoperto dietro il mondo delle cose corruttibili era assolutamente priva di relazione con questo mondo in cui viviamo".

Nella nota 22, p. 266 cita la descrizione dell'essere eleatico di JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, op. cit., p. 208 sostenendo che essa distrugge la stessa interpretazione del Burnet relativa all'opinione dei mortali. In particolare, Burnet rifiuta l'idea che Parmenide potesse credere in un mondo di realtà al di là dell'apparenza sensibile poiché ciò darebbe luogo ad un anacronismo (cfr. il precedente capitolo I, § 3). Secondo Popper, emergerebbe un'indicazione di un simile dualismo già nel confronto dei frammenti di Senofane DK B 23-6 e B 34: "Ma tutti possono avere le loro opinioni fantasiose". L'ipotesi che Parmenide fosse allievo di Senofane andrebbe così a risolvere il tema dell'anacronismo parmenideo. Nella nota 56 (7), p. 419 l'autore precisa che Burnet, per spiegare il pitagorismo di Socrate, fa di Parmenide un pitagorico

Parmenide viene presentato da Popper come un allievo del monoteismo senofaneo del quale riprende l'unità e l'immobilità del mondo, a cui "non si *addiceva* spostarsi nel tempo e nello spazio" ³⁰. Il mondo eleatico è distante da come appare ai mortali, è "uno, un intero indiviso e senza parti, omogeneo e immobile" ³¹. L'Eleate avrebbe fondato la propria teoria traendo conseguenze logiche dalle premesse poste da Senofane, mediante una dimostrazione logica derivante dalla sola premessa "ciò che non è, non è" ³² e approdando, così, alla *ben rotonda verità* di B 1: 29 che considera il mondo pieno, indiviso e immobile.

Nel saggio *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza* ³³ l'ultimo Popper ritorna sul tema della fondazione della scuola eleatica. Nonostante l'autore non condivide totalmente la tradizionale resa del frammento B 28 di Senofane da parte di Guthrie, sottolinea che il suo *History of Greek Philosophy* rappresenta certamente

piuttosto che un allievo di Senofane, sottolineando che a questi viene erroneamente attribuita dalla tradizione la fondazione della scuola eleatica sulla base di un fraintendimento del tono scherzoso di Platone, *Sofista* 242d. L'argomentazione popperiana mira a risolvere i malintesi interpretativi del Burnet al fine di restituire centralità al filosofo di Colofone.

(3) In KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., nota 15 (6) p. 263 l'autore ipotizza un'estensione della tavola pitagorica degli opposti tale da includere l'opposizione tra razionalità, identificata con l'essere, e irrazionalità, identificata con il non-essere. Ciò non soltanto concorderebbe con ARIST., *Metafisica* IV 2, 1004b27; XII 7, 1072a31; XIV 6, 1093b13; I 5, 986b27 ma permettere anche di evitare la posizione di F.M. CORNFORD, *Parmenides' Two Ways*, *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 2 (Apr., 1933), p. 108 il quale sostiene che Aristotele e Teofrasto abbiano male interpretato Parmenide B 8: 53-54 poiché Aristotele conferisce al fuoco una maggiore realtà rispetto alla notte: nella prospettiva popperiana si instaurerebbe una compatibilità tra la posizione aristotelica e la lettura di Cornford, atta a confutare che la luce eleatica sia più reale della notte, poiché il nominare due forme da parte dei mortali costituisce un andare oltre l'essere.

³⁰ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 41. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 251).

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 63-103. Soltanto il primo paragrafo fu completato da Popper, i successivi e il preambolo sono stati redatti dal *Nachlass* su progetto dell'autore. Evidentemente la maggiore coerenza e sistematicità del materiale dell'ultimo Popper su Senofane, a differenza degli undici contributi dedicati a Parmenide, Democrito, Aristotele e Platone, ha indotto Arne Petersen a pubblicare in forma di saggio i vari frammenti anziché in appendice, strutturando i paragrafi, le relative note e i due *addenda* conclusivi secondo i manoscritti dell'autore.

(2) Cfr. il precedente capitolo I, nota 34 (2).

la più sofisticata ricostruzione dei termini del problema; mantiene le distanze dalla tesi di Reinhardt, che ipotizza un'influenza del giovane Parmenide nell'ultimo Senofane, ma ne propone una implicita e parziale rivalutazione di plausibilità.

"Questo – o una mutua influenza tra i due – costituisce certamente una possibilità da prendere in considerazione. Probabilmente essa può aver indotto Senofane ad abbandonare il modello a tamburo della Terra di Anassimandro per sostituirlo con quello di una Terra sferica di Parmenide – mantenendosi forse fedele al frammento B 28 o altrimenti rettificandolo in una Terra circondata, in prima istanza, da un involucro d'Aria il quale, a sua volta, era circondato dall'ἄπειρον" ³⁴. Tale interpretazione renderebbe di più facile comprensione le testimonianze di Platone e di Aristotele su Senofane, ascrivibili nel medesimo gruppo di coloro i quali leggono Senofane come precursore di Parmenide.

È possibile, in accordo con Reinhardt, che Senofane anziano abbia incontrato il giovane Parmenide, ma Popper ritiene che "ciò che al massimo può avere imparato nell'ultima fase della sua vita è che la Terra è una sfera. Questa considerazione avrebbe avuto ai suoi occhi una certa attrattiva e poteva essere riferita a una delle prime conclusioni astronomiche di Parmenide. Il che può aver contribuito a far sì che il nome di Senofane venisse legato con l'insostenibile tesi che la forma di Dio è sferica" ³⁵.

³⁴ (1) KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 74. Cfr. DK 21 B 28 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 307: "Questo limite superiore della Terra sotto i piedi si vede, confinante con l'aria; invece quello inferiore si estende all'infinito".

(2) Cfr. l'argomentazione sulla lettura popperiana di DK 21 B 28 nel successivo § 2 dedicato a Senofane.

³⁵ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 77-78.

L'*addendum Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica*³⁶ pone il tema dell'influenza su Parmenide di Eraclito e Senofane. Quest'ultimo è considerato il padre dell'epistemologia in ragione della riflessione sui limiti della conoscenza, sul carattere congetturale del sapere e sul vizio antropomorfo che rende inaffidabili le idee sugli dèi e sul mondo. "Malgrado questo rigoroso approccio critico, Senofane non fu uno scettico, ma qualcosa di simile ad un razionalista critico; infatti credeva che con le nostre congetture e con le nostre ipotesi possiamo avvicinarci alla verità"³⁷.

Eraclito menziona Senofane con disprezzo, tuttavia ne mantiene l'apparato teoretico di fondo entro la medesima tradizione che ha origine con Anassimandro. In Eraclito "è mantenuto, ma modificato, il contrasto tra la saggezza divina e le congetture dei mortali (che possono migliorare). Quest'ultimo si trasforma in contrasto tra la saggezza divina (alla quale egli stesso pretende di partecipare, essendo ben sveglio) e l'ottusità de *gli altri uomini* (DK 22 B 1), che sono disperatamente addormentati. È chiaro che nella sua epistemologia Eraclito desidera correggere Senofane, il che lascia supporre che fu Senofane a rendere Eraclito epistemologicamente consapevole"³⁸.

Il problema relativo alla conoscenza assume un'importanza primaria in Eraclito al punto tale che egli vi dedica un proemio, inaugurando una lunga tradizione nella quale è inscrivibile non soltanto il proemio di Parmenide, ma anche il ricorso all'introduzione di natura epistemologica nel *Timeo*, in Aristotele e nella manualistica moderna.

Tuttavia, la questione conoscitiva in Eraclito assume un ruolo di secondo piano rispetto al problema del mutamento. "Naturalmente non affermo

³⁶ Cfr. KARL R. POPPER, *Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 283-289. L'*addendum* è pubblicato come appendice a *Oltre la ricerca degli invarianti* del 1965.

³⁷ *Ivi*, p. 285. Il riferimento è al frammento DK 21 B 18.

³⁸ *Ibid.*

che Eraclito scoprì il mutamento o che egli fu il primo a rilevarne la sua funzione cosmologica. Ciò che egli scoprì era il carattere paradossale di ogni mutamento. Comprese che vi era un problema – quasi di natura logica: *come è possibile il mutamento?* Per l'idea di mutamento è essenziale che la cosa che cambia conservi la sua identità mentre muta e tuttavia, se essa muta, non può conservare la sua identità" ³⁹.

Nella lettura popperiana Eraclito, in modo analogo ai predecessori, intende il mutamento come *qualitativo*, ovvero quale passaggio da un elemento di una coppia di opposti all'altro. La soluzione al problema dell'identità si gioca sulla nozione di *processo*, dove gli opposti vengono ad identificarsi poiché esistono insieme in quanto poli di un contrasto. Parmenide da un lato subì l'influenza dell'approccio congetturale senofaneo, dall'altro tentò di fornire risposta al problema eracliteo. L'Eleate "come Senofane distingue la congettura o opinione dalla conoscenza divina. Ma egli sviluppa la critica di Senofane all'antropomorfismo della conoscenza umana nella teoria che l'interpretazione del mondo basata sul senso comune costituisce un'illusione umana. Ma l'influsso decisivo sembra provenire da Eraclito. Reputo che Parmenide fornisca una confutazione puntuale di Eraclito, l'antilogia al *l'ògōj* di Eraclito. Sconfigge Eraclito con le sue stesse armi logiche: l'identità degli opposti. Analogamente ad Eraclito, Parmenide inizia con un'introduzione epistemologica. Egli accetta largamente la *correzione* eraclitea dell'epistemologia di Senofane: la conoscenza divina, la verità è opposta alle false pretese di conoscenza dei mortali e, come Eraclito, pretende di partecipare alla conoscenza divina" ⁴⁰.

L'opposizione senofanea tra conoscenza divina e opinione, verità e apparenza assume in Parmenide una radicalità che va oltre la medesima opposizione posta da Eraclito. "Parmenide supera Eraclito nell'operare

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, pp. 287-288.

con questi opposti con maggiore precisione e consapevolezza. Inoltre batte Eraclito anche sul suo stesso terreno: *questi* opposti, a dir poco, *non* sono *identici*. Questa non-identità è chiaramente implicita nel preambolo di Eraclito e pervade tutto ciò che dice" ⁴¹.

Un'ulteriore differenza rispetto all'approccio eracliteo è la radicalizzazione in Parmenide della contrapposizione tra l'ulteriore coppia di opposti epistemologici costituita da *ragione* e *percezione*. Secondo Popper tale opposizione è riscontrabile in Eraclito, ma rimane implicita: infatti questi dovrebbe ammettere la superiorità della ragione; inoltre la riflessione eraclitea implica chiaramente la non identità tra i due opposti, ponendo così una distinzione che viola l'identità degli opposti e quindi il proprio metodo. Con Parmenide tale opposizione diviene esplicita per la prima volta diventando una costante del pensiero europeo fino ai nostri giorni. "Sebbene dipenda da Senofane ed Eraclito, Parmenide può essere considerato il vero fondatore dell'epistemologia che da allora si è sempre collocata al cuore della filosofia" ⁴².

Sotto il profilo cosmologico, Popper sottolinea l'originalità di Parmenide che opera una contrapposizione tra *essere* e *nulla* assente in Eraclito: se questi vi si fosse soffermato, probabilmente ne avrebbe postulato l'identità. "Parmenide procede a dimostrare (a) che essi non possono essere identici e (b) che Eraclito (o chiunque crede nel mutamento) dovrà sostenere, in contraddizione con la confutazione logica, che sono identici" ⁴³.

L'*addendum* si conclude con una precisazione sulla natura degli opposti eleatici. "In genere gli opposti sono contrari più che contraddittori. Il che significa che due asserzioni opposte o contrarie come *Socrate esiste*, *Socrate non esiste* sono parzialmente compatibili: possono essere

⁴¹ *Ivi*, p. 288.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

entrambe false – ma non possono essere entrambe vere. Se cerchiamo di considerare entrambi questi contrari come veri, siamo condotti alla conseguenza ontologica: "Socrate non esiste" ⁴⁴. Però nel caso specifico di un predicato ontologico "i contrari operano come contraddittori: la loro disgiunzione è una tautologia, e solo uno dei due contrari può essere vero" ⁴⁵.

Il *Frammento 5. Nota conclusiva* ⁴⁶ pone un ulteriore termine di raffronto tra Parmenide e Senofane. La distinzione eleatica tra qualità primarie e qualità secondarie potrebbe mostrare l'influenza del "*miele contro i fichi* di Senofane (e in tal modo la sua critica dell'antropomorfismo)" ⁴⁷.

Popper fa riferimento alla possibile influenza di DK 21 B 38 ⁴⁸ su Parmenide, ma estende le proprie considerazioni a livello generale. "L'oggetto nella fisica – perlomeno nella fisica pre-maxwelliana – considera i mezzi, soprattutto l'aria, come pertinenti ai sensi della vista, dell'udito e dell'olfatto (forse del gusto, che è di natura chimica), mentre il tatto è qualcosa di differente: implica un'azione meccanica diretta. Pertanto, se ci si chiede perché Parmenide confidi nel tatto, esiste una risposta" ⁴⁹. Il tatto sembrerebbe così sfuggire al relativismo culturale di Senofane, implicando un rapporto diretto con l'esistente come confermano le considerazioni popperiane sul frammento DK 28 B 7 ⁵⁰.

⁴⁴ *Ivi*, p. 289.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 5. Nota conclusiva* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 376-377.

(2) Cfr. il precedente capitolo I, nota 34 (2).

⁴⁷ KARL R. POPPER, *Frammento 5. Nota conclusiva* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 376.

⁴⁸ Cfr. DK 21 B 38 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., pp. 308-309: "Se Dio non avesse fatto il biondo miele,/ direbbero che i fichi sono molto più dolci".

⁴⁹ KARL R. POPPER, *Frammento 5. Nota conclusiva* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 376.

⁵⁰ Cfr. il precedente capitolo I, § 1, p. 88.

2. La riscoperta di Senofane

2.1 La cosmologia e le origini del fraintendimento

Il saggio *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza*⁵¹ costituisce uno sforzo dell'ultimo Popper, in parte rimasto incompiuto⁵², di delineare organicamente i tratti della riscoperta di Senofane e della sua centralità in riferimento alla fondazione dell'Illuminismo greco, dell'epistemologia e della teoria della conoscenza.

Le radici del tradizionale fraintendimento del pensiero senofaneo sono dovute alla critica del più giovane contemporaneo Eraclito in B 40, che Popper traduce⁵³ rilevando come, al di là del sarcasmo, il frammento contribuisca a rivelare la percezione di una centralità del pensatore di Colofone nel mondo antico e consenta di asserire che Eraclito non considerasse Pitagora uno sciamano dal momento che lo colloca accanto a Senofane, strenuo oppositore dello sciamanesimo, secondo la testimonianza di Cicerone⁵⁴.

La *leadership* senofanea in seno all'antico Illuminismo può spiegare il tentativo di rimuoverla. "Conosciamo troppo bene il luogo comune in virtù del quale non si può essere un vero filosofo a meno di disprezzare l'Illuminismo per la sua completa mancanza di profondità, in contrapposizione all'Essenza di tutta la vera Filosofia"⁵⁵. Il bersaglio della polemica è lo storicismo hegeliano: "se si è un filosofo, si deve

⁵¹ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 63-103.

⁵² Cfr. la precedente nota 33.

⁵³ Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 64: "Sapere tutto non aiuta a conoscere nulla. Poiché non ha aiutato a conoscere né Esiodo, né Pitagora, né Senofane, né Ecateo".

⁵⁴ Cfr. *ibid.*: "Senofane, secondo la testimonianza di Cicerone, era l'unico che fermamente ripudiò la pratica della divinazione". Il rif., nota 5 p. 98, è a CIC., *De Divinatione*, 1, 3, 5 (= DK 21 A 52).

⁵⁵ *Ivi*, p. 64.

essere profondi. Si deve tentare di raggiungere quell'elevata profondità che Hegel si attribuiva" ⁵⁶.

Invece Senofane riuscì per Popper ad anticipare le idee dell'Illuminismo europeo, ma senza successo, poiché visse in un'epoca in cui le idee erano funzionali all'accrescimento del potere religioso e politico, come rivela il "gusto profetico" ⁵⁷ della riflessione eraclitea che ha contribuito a preservarne i contenuti dall'accusa di superficialità.

La cosmologia senofanea fu largamente fraintesa e i suoi critici accusarono l'autore di stoltezza. La difesa posta in essere da Galeno rivela però che le critiche provenivano da una tradizione che Popper definisce "contraria" ⁵⁸ a Senofane e all'Illuminismo. "Credo che uno dei più importanti risultati di Senofane fu che anticipò e rappresentò con vigore tutte le principali concezioni dell'Illuminismo europeo. Tra queste vi era l'idea di combattere per la verità contro l'oscurità; di parlare e scrivere chiaramente e con semplicità; di ricorrere all'ironia e soprattutto all'auto-ironia; di evitare di atteggiarsi a pensatore profondo; di guardare criticamente alla società; di osservare il mondo con stupore e contagiosa curiosità" ⁵⁹.

Senofane ereditò la metodologia auto-critica dalla tradizione ionica e si inserì nel dibattito cosmologico tra Anassimandro e Anassimene, schierandosi con Anassimandro. Popper riporta in greco e traduce il frammento B 28 ⁶⁰, corredato da una rettifica della rappresentazione

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, pp. 65-66.

⁶⁰ (1) Cfr. *ivi*, DK 21 B 28, p. 68: "ga..hj mèn tòde pe<raj ¥nw par | poss^n Ðr@tai/ °sri prospl £zon, tÔ k£tw d"mj ¥peiron „kne<tai"; "Ai nostri piedi possiamo vedere come la Terra con il suo limite superiore viene a contatto con l'aria; con l'estremo inferiore si estende verso l'Apeiron".

(2) Cfr. DK 21 B 28 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., p. 307: "Questo limite superiore della terra sotto i piedi si vede, confinante con l'aria; invece quello inferiore si estende all'infinito".

grafica di Cleve⁶¹ e un tentativo di porre in atto una combinazione delle traduzioni di Kahn, Cleve, Cornford e Mansfeld.

L'autore riporta il commento di Kahn⁶², secondo il quale la concezione che l'ἄπειρον circonda il mondo costituisce una costante della tradizione ionica. Qui la traduzione del frammento si accompagna all'ipotesi che la Terra si estenda in basso verso l'ἄπειρον con un rimando alla tesi di Anassimandro che però rimane oscuro, come testimonierebbero i dubbi interpretativi di Simplicio in DK 21 A 47 tra la possibilità che la parte inferiore della Terra sia illimitata oppure che lo spazio con l'etere al di sotto di questa si estenda all'infinito. Per Popper, al contrario, nel frammento è chiaro il riferimento ad Anassimandro⁶³. Comunque, in accordo con Kahn, l'infinito senofaneo viene a coincidere con l'ἄπειρον di Anassimandro; la lettura di Cleve invece non instaura tale riferimento diretto, preferendo non menzionare né Anassimandro, né Anassimene nel capitolo dedicato allo studio di Senofane.

Ad ogni modo, nonostante minime differenze nell'interpretazione, Popper instaura una sintonia di fondo con i due studiosi, poiché tutte le altre traduzioni affermano invece che la Terra si abbassa infinitamente o indefinitamente: Mansfeld, ad esempio, traduce "giù verso il non misurabile"⁶⁴. La lettura di Popper, Cleve e Kahn conferisce invece un limite inferiore alla Terra, che a sua volta confina con l'infinito⁶⁵.

⁶¹ Cfr. il rif. a FELIX M. CLEVE, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague, 1965, p. 11 in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 15 p. 99.

⁶² Cfr. il rif. a CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, op. cit., p. 234 in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 19 p. 99.

⁶³ Nell'addendum del 1969 KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 16 p. 200 l'autore ipotizza che il frammento B 28 di Senofane possa costituire una difesa della tesi di Anassimandro contro Anassimene.

⁶⁴ Cfr. il rif. a JAAP MANSFELD, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart 1983, p. 221 in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 20 p. 99.

⁶⁵ Cfr. la traduzione di FELIX M. CLEVE in *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, op. cit., p. 11 in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di*

Cornford ⁶⁶ e Mansfeld associano il termine ἄπειρον alla scuola di Mileto e ciò rappresenta un punto di contatto con la lettura popperiana. Tuttavia Mansfeld osserva che "in questo caso... tale concetto milesio è qui reinterpretato in modo non originale: non... l'aria di Anassimene sostiene la Terra, ma la stessa Terra è priva di un limite in una direzione"⁶⁷.

Dal punto di vista linguistico la traduzione popperiana è quasi la stessa di Kahn e Cleve. Essi dissentono dagli altri nella resa del secondo verso del frammento, laddove alla costruzione "l'inferiore [limite o estremità] verso l'ἄπειρον si estende" ⁶⁸ fanno corrispondere la frase parallela "il limite superiore (estremo)... confina con l'aria" ⁶⁹.

Popper precisa che la maggior parte degli autori, compresi Diels-Kranz, sottintendono che l'*inferiore* si riferisca al *limite*; ciò comporta la contraddizione che il limite non esiste se la Terra si estende in basso fino all'illimitato. "Ma essi interpretano anche ἄπειρον nel significato all'infinito e infinitamente, mentre ἄπειρον è realmente il nome del principio (ἔρC») di Anassimandro. In tal modo l'argomento di Senofane, tradizionalmente condensato in pochi, brillanti e chiari versi, fu frainteso" ⁷⁰.

In nota ⁷¹ Popper precisa che la propria interpretazione risale alla fine degli anni Settanta. Fu pubblicata in Italia per la prima volta nel saggio

Parmenide, op. cit., nota 19 p. 99: "Questo limite superiore della Terra appare in contatto con l'aria/ ai [nostri] piedi. Ma il [limite] inferiore si estende fino all'infinito".

⁶⁶ Cfr. il rif. a F.M. CORNFORD, *Principium sapientiae*, op. cit., nota 1 p. 147 in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 21 p. 99.

⁶⁷ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 69-70. La citazione di Popper è tratta da JAAP MANSFELD, *Die Vorsokratiker I*, op. cit., p. 208.

⁶⁸ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 70.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. *ivi*, nota 22 p. 99.

del 1981 *Tolleranza e responsabilità intellettuale (Rubato da Senofane e da Voltaire)* in *Alla ricerca di un mondo migliore*⁷².

Qui l'autore precisa che Guthrie⁷³ ha risolto la contraddizione apparente tra B 27, 29 e 33, in modo tale che oggi resta problematico soltanto il frammento B 28. "Il problema sta nella falsa supposizione (Aristotele, *De Caelo* 294a 21) che Senofane continuasse ad insegnare che la Terra scende all'infinito (o nello smisurato, come traduce D-KB 28)"⁷⁴. Il problema si risolve adottando la proposta di Cleve. L'estensione dell'estremità inferiore all'infinito vede Senofane in polemica con Anassimamene ed Anassimandro, come suggerisce Guthrie⁷⁵. Il frammento sembra ancora accettare la Terra di Anassimandro a forma di troncone di colonna, ma Popper formula l'ipotesi che in seguito, l'apporto della teologia abbia condotto Senofane a conferire forma sferica alla Terra.

Al filosofo di Colofone sono state attribuite molte infinità. "Solo dopo il loro netto rifiuto si può iniziare a comprendere che Senofane fu un grande e originale filosofo della scienza. Egli ci ha fornito una nuova versione della teoria del Sole e delle stelle: propone di considerarle come masse di gas che bruciano"⁷⁶. Secondo Popper, Senofane usò il vocabolo *nšfoj* (nebbia) per formulare tale congettura, poiché non esisteva una parola greca tale da rendere la moderna nozione di *gas*; tuttavia, considera comunque il gas infiammato quale composto di piccole particelle che bruciano analogamente alla nebbia e al fumo, composti da piccole particelle. Tale concezione costituisce certamente un significativo

⁷² Cfr. KARL R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, Roma, Armando Editore, 1989, ed. 2002, p. 201.

⁷³ Cfr. *ibid.* il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. I, pp. 385 e sgg.

⁷⁴ KARL R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, op. cit., p. 201.

⁷⁵ Cfr. *ibid.* il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. I, p. 381, nota 1: "The addition to fr. 28 in the *Stromateis* (A 32), (τῆν γᾶν ἔπειρον εἶναι) καὶ μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιῆσσαι ὅπως εἶσροϊ, presumably means that air cannot enclose it all round as it did the free-floating earth of Anaximander. I take it to be a doxographer's gloss".

⁷⁶ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 70.

progresso rispetto alla teoria di Anassimandro e rappresenta "quasi un passo intermedio obbligato tra le teorie di Anassimandro e di Eraclito e la famosa teoria di Anassagora che il Sole è una pietra infuocata (riferita in DK A 42)"⁷⁷.

Il frammento di Anassimandro DK 12 A 1 consente di fissarne la morte nel 546 a.C., periodo durante il quale Senofane lasciò Colofone in seguito all'invasione persiana, guidata da Arpago, del 545. Popper condivide l'ipotesi di Gomperz: è possibile che Senofane si unì ai cittadini di Focea in un'avventurosa emigrazione. Il frammento B 3 descrive la sgradita atmosfera sociale e intellettuale che l'autore trovò in seguito al rientro nella città natale.

L'autore traduce B 8 e B 22⁷⁸, scritti da Senofane quando aveva novantadue anni, che consentono di datarne la nascita al 570 a.C. e confermarne l'emigrazione al 545. Il riferimento a conclusione di B 22 è alla guerra del re persiano Ciro contro i Medi e i Lidi che costrinse i greci ad abbandonare l'Asia Minore. Popper sostiene che tali eventi furono descritti dal filosofo in un poema epico in cui veniva narrata la fondazione di Elea, andato perduto così come un altro in cui era raccontata la fondazione di Colofone.

Erodoto nelle *Storie* (I. 163-7) narra le vicende dell'invasione persiana della Ionia e l'assedio di Focea, il fallito tentativo dei focesi di acquistare alcune isole disabitate dagli abitanti di Chio e la conseguente decisione di tornare a Focea per affrontare le truppe di Arpago. Una parte dei cittadini

⁷⁷ *Ivi*, p. 71.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 89 il frammento B 8: "Di sessantasette anni è ora il fardello della vita/ che trascino avanti e indietro attraverso la terra ellenica./ Contando gli anni dal giorno della mia nascita ne avevo allora venticinque./ seppur son ancora capace di ricordare esattamente" e il frammento B 22: "Questi sono i migliori argomenti da tenere presso il fuoco nella stagione invernale./ sdraiati comodamente, sorseggiando un dolce vino e mordicchiando alcune noci:/ Dimmi, chi sei, amico mio, e di qual paese?/ Quanti anni hai, ottimo amico, e che età avevi/ quando sopraggiunse il Medo?".

La traduzione inglese di B 8 e B 22 è di Ernst Gombrich, basata su una traduzione tedesca di Popper elaborata poco prima della morte. Nella *postfazione* a *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 401 il curatore sottolinea l'importanza del contributo di Gombrich nella redazione del saggio su Senofane.

decise quindi di restare, mentre un'altra infranse il giuramento e partì per la Corsica, dove si unì ad alcuni concittadini giunti ad Aleria in precedenza e qui costruì case e templi. In seguito alcuni di questi, tra cui Senofane, partirono per l'Italia meridionale dove fondarono Elea. Qui, secondo Popper, il filosofo avrebbe composto i frammenti B 8 e B 22.

Popper si riferisce a Gomperz⁷⁹, che menziona Erodoto come allievo di Anassimandro e Senofane e parla di migliaia di versi perduti del poema epico di quest'ultimo sulla città natale. Tuttavia Gomperz non accenna all'ipotesi che la testimonianza autobiografica di Senofane possa aver costituito una fonte di Erodoto.

Popper invece gli attribuisce la paternità di tale impressione e porta alcune evidenze a titolo di conferma: Erodoto non dice di conoscere la storia per averla sentita raccontare, da ciò è inferibile che avesse una conoscenza diretta da un fonte scritta; il testo di Erodoto appare frammentato e ricco di interpolazioni, segno di correzioni avvenute nel tempo; Erodoto lavorò circa cento anni dopo gli eventi, è quindi possibile che avesse ricercato un documento e che avesse trovato il poema perduto di Senofane; il biasimo della condotta dei focesi che hanno infranto il giuramento è bilanciato da un atteggiamento comprensivo che sembra far riferimento alla testimonianza di un osservatore diretto degli eventi e richiama il "moralismo umano"⁸⁰ del filosofo di Colofone.

Per Popper è dunque possibile che sia stato proprio Senofane ad inaugurare per primo la scrittura storica.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, nota 66 p. 102 il rif. a THEODOR GOMPERZ, *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin-Leipzig, 1922, bd. I, pp. 129 e sgg., edizione italiana THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, La Nuova Italia Editrice, 1933-1962, ripubbl. 1967, 4 voll., vol. I, p. 217 e p. 239 e ss.

⁸⁰ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 91.

La fonte del fraintendimento della cosmologia senofanea è rintracciabile in Cleve⁸¹ e rimanda all'autorità di Aristotele *De Caelo* 294 a 21 (= DK 31 B 39), che annovera il pensatore di Colofone tra coloro che ritengono che la Terra si estenda verso il basso all'infinito rinviando, quale unica fonte, alla critica di Empedocle a Senofane.

Popper è convinto che la lettura dello Stagirita sia precipitosa e contraddetta altrove dallo stesso autore, nonché formulata senza conoscenza del frammento B 28. Dalla posizione aristotelica è quindi discesa una lunga catena di successivi fraintendimenti dell'originaria cosmologia senofanea.

Popper quindi divide le testimonianze antiche sul filosofo di Colofone in due gruppi, distinti da profonde divergenze interpretative.

"Il primo gruppo è formato dalle testimonianze che attribuiscono implicitamente a Senofane la dottrina secondo cui il solo Dio e l'universo sono entrambi finiti, sferici e coincidenti"⁸². Tale posizione considera Senofane un precursore di Parmenide e tenta di assimilare il pensiero dei due autori; Popper è convinto che sussista una forzatura in tal senso, sebbene si possa supporre una lasca connessione tra i due. "Il secondo gruppo di testimonianze attribuisce a Senofane l'insegnamento che la Terra (e pertanto anche l'universo) è infinito in profondità (e forse anche

⁸¹ Cfr. *ivi*, nota 28 p. 71 il rif. a FELIX M. CLEVE, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, op. cit., p. 11.

⁸² (1) KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 72. Cfr. *ivi*, nota 32 p. 100: il curatore specifica che in un altro manoscritto Popper allarga a tre i gruppi di fonti e su un foglio separato annota con precisione quali autori essi includono. Nel *primo gruppo* annovera: Platone, Aristotele, Cicerone (A34), Sesto Empirico (A35), Simplicio (A31), Ippolito (A33), Teodoreto (A 36), M X G (A 28: 7); nel *secondo gruppo*: Empedocle (DK 31 B 39), Aristotele (A 47), Aezio (A 41 e 41 a); nel *terzo gruppo*: Simplicio (A 47) e Galeno (A 36). Popper infine elenca un *quarto gruppo* definito "gruppo naturale", che include: lo Pseudo-Plutarco Stromatico (A 32), Teodoreto (A 36), Stobeo (A 36), Ippolito (A 33).

(2) Nella *postfazione a Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 400, il curatore fa riferimento ad un ulteriore manoscritto popperiano in cui è presente una variante. Nel *primo gruppo* l'autore annovera: Platone (A29), Aristotele (A30), Cicerone (A34), Sesto Empirico (A35), Teodoreto (A 36), M X G (A 28: 7); nel *secondo gruppo*: Empedocle (DK 31 B 39), Aristotele (A 47), Aezio (B 27, A 41, 41 a, 47), Ippolito (A33); nel *terzo gruppo*: lo Pseudo-Plutarco Stromatico (A 32) e Stobeo (A36); nel *quarto gruppo*, menzionato come "neutrale": Galeno (A 36) e Simplicio (31, 47).

infinito in ampiezza)" ⁸³. Tale interpretazione attribuisce erroneamente al filosofo la dottrina secondo la quale il Sole percorre un'infinita linea retta sopra la Terra, dove non è possibile il tramonto. La scomparsa del Sole sarebbe quindi dovuta all'infinita distanza che lo separa dalla Terra. "Provate a dirlo a un uomo che ha solcato i mari, come fece più di una volta Senofane!" ⁸⁴

Popper riporta un'ulteriore impossibile teoria che i due gruppi di testimonianze tendono ad attribuire impropriamente a Senofane: si tratta della ricerca di un principio assimilabile all'acqua di Talete, all'aria di Anassimene e al fuoco di Eraclito, che egli avrebbe trovato nella Terra infinita priva di qualunque sostegno.

Il secondo gruppo di testimonianze non trova riscontro in B 27 e B 29, a condizione che B 28 venga tradotto secondo il modello proposto da Popper-Kahn-Cleve. Se si adotta invece l'ipotesi di traduzione alternativa di B 28, le tesi del secondo gruppo diventano in parte sostenibili.

Con la sola eccezione del già citato passo aristotelico *De Caelo* 294 a 21 (= DK 31 B 39), lo Stagirita e Platone possono essere iscritti pienamente entro il primo gruppo. "Entrambi vedono in Senofane un precursore di Parmenide di Elea, di cui sottolineano la dottrina dell'Uno – vale a dire l'universo sferico e indivisibile" ⁸⁵. Aristotele, nella *Metafisica* I 5, 986 b 21 (= DK A 30), si lamenta della poca chiarezza senofanea circa l'unicità di Dio coincidente con l'universo, precorritrice della teoria di Parmenide. Il primo gruppo di testimonianze approfondisce l'assimilazione con l'Eleate sulla base di DK 21 B 23, che Popper traduce,

⁸³ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 72.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ivi*, p. 73.

rilevando l'aperta contraddizione di una coincidenza tra Dio e l'universo riscontrabile dalla lettura di B 25⁸⁶.

Emerge un disaccordo di queste posizioni con la tradizionale lettura infinitista di B 28, pur non condivisa dalla linea Popper-Kahn-Cleve, e con il secondo gruppo di testimonianze su Senofane.

"Pertanto, se l'interpretazione finitista del frammento B 28 mia, di Kahn e Cleve viene accolta, allora il primo gruppo di testimonianze può essere accettato, ma il secondo gruppo deve invece essere respinto in quanto fondato su una errata interpretazione"⁸⁷. Tuttavia, l'accettazione del primo gruppo di testimonianze è subordinata all'attribuzione della fondazione della scuola eleatica a Senofane da parte di Platone, nel *Sofista* 242 d 5 e rimanda alle posizioni di Guthrie e alla suggestiva ipotesi di Reinhardt già discussi nel precedente paragrafo del presente capitolo. La possibile influenza del giovane Parmenide sull'anziano Senofane potrebbe infatti aver contribuito all'abbandono del modello di Anassimandro per quello sferico, magari rettificato con l'ipotesi di un involucro di aria intorno alla Terra, a sua volta confinante con l'ἄπειρον. In ultimo Popper rileva come la posizione di Simplicio in A 47 esprima insicurezza circa la lettura aristotelica della cosmologia senofanea; nel

⁸⁶ (1) *Ibid.*: "L'unico Dio di Senofane – che né per aspetto, né per intelligenza, assomiglia ai mortali (DK B 23) – possiederebbe un corpo a forma sferica: indubbiamente non rassomiglia al pensiero umano! Altrove questo corpo è identificato con l'universo fisico, un'identificazione un po' difficile da accettare (alla luce del frammento B 25: *senza fatica sopra il Tutto egli regna con la sola forza del pensiero e dell'intenzione*). Certamente ciò renderebbe l'universo fisico di Senofane anche finito, come quello di Parmenide, giacché unicamente un corpo finito può possedere una forma (sferica)".

(2) In KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide (1968) in Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 693-694, l'autore giustifica la propria traduzione di *mel ša* con *organi di senso* in DK 28 B 16 (cfr. il precedente capitolo I, § 4) e si oppone alla posizione di Guthrie e Taràn, i quali sostengono che *sî mā* non fosse usato generalmente per indicare il corpo. L'argomentazione procede citando alcune occorrenze di termini con il significato di *corpo* nei presocratici. Popper quindi traduce DK 21 B 23 e 14, rilevando come Senofane utilizzi il termine *dšmaj* in senso corporeo. Inoltre, precisa che DK 21 B 15: 4, tradotto con "farebbero agli dèi corpi come quelli che ha ciascuno di loro", contiene sia *dšmaj* che *sî mā*.

⁸⁷ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 73.

frammento A 31 lo stesso autore si trova disorientato a causa delle contrastanti opinioni tra i due gruppi di testimonianze.

A conferma della propria posizione Popper riporta il commento di Galeno in A 46⁸⁸, dovuto ad una probabile conoscenza diretta degli scritti senofanei *Sulla natura*, i quali non contenevano "alcuna delle insensate osservazioni a lui attribuite da quello che ho indicato come il secondo gruppo di testimonianze"⁸⁹.

A differenza di Anassimandro, Eraclito e Parmenide, Senofane che pure si interessa di problemi religiosi in maggior misura rispetto agli altri tre, non si considera un profeta, ma è consapevole della propria fallibilità. "Anch'egli è un moralista, ma non predica. Tutto ciò attribuisce al suo linguaggio un tocco di naturalezza e modestia"⁹⁰, che viene meno soltanto nel frammento B 2. La minore incisività sotto il profilo stilistico, ha determinato rispetto ai contemporanei un minore interesse verso il suo pensiero, che si accompagna al fraintendimento della tradizione dossografica.

Egli presenta la propria teologia in forma rapsodica, affine ai poemi di Omero ed Esiodo, i cui contenuti sottopose a severa critica morale e pedagogica secondo l'impostazione critica della scuola di Mileto. La critica all'antropomorfismo di B 16 e B 15⁹¹, che Popper riporta in greco e in traduzione, è così inquadrabile nel contesto filosofico ionico e

⁸⁸ *Ivi*, p. 74: "in un modo selvaggio e calunnioso alcuni commentatori di Senofane hanno mentito sul suo conto. Menziona Sabino (che, a quanto sembra, sosteneva che il *principio* di Senofane fosse la *Terra*) e prosegue: *infatti in nessun luogo si può trovare che Senofane abbia detto nulla di simile*".

⁸⁹ *Ivi*, p. 75.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ (1) *Ivi*, p. 76 "Gli Etiopi dicono che i loro dèi sono camusi e neri,/ mentre i Traci dicono che i loro hanno occhi cerulei e rossi capelli./ Ma se i buoi o i cavalli o i leoni avessero mani e potessero disegnare/ e scolpire come gli uomini, allora i cavalli disegnerebbero i loro dèi/ simili ai cavalli, e i buoi simili ai buoi, e ognuno forgerebbe/ i corpi degli dèi in modo simile alla sua propria forma".

(2) In KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, op. cit., pp. 487-488 è presente la stessa traduzione dei due frammenti al fine di sostenere che, sebbene non sia possibile una totale liberazione dai rispettivi condizionamenti culturali, tuttavia è possibile avviare un confronto critico nel nome di un comune interesse verso un avvicinamento alla verità atto ad evitare cadute nel relativismo.

assume una radicalità che poteva sembrare flebile agli atei, ma oltraggiosa alle persone profondamente religiose.

"Questi versi ci insegnano che non dobbiamo mai allentare la nostra critica – estremamente critica – ricerca della verità, cercando sempre di imparare da coloro che sostengono un diverso punto di vista" ⁹². Lo scopo è certamente quello di evitare il relativismo e favorire una discussione razionale che costituisca un progressivo avvicinamento alla verità, al quale si accompagna un'autentica interrogazione circa la natura della divinità. La risposta senofanea è costituita da una forma di monoteismo espresso in quattro frammenti, B 23, B 26, B 25 e B 24 ⁹³, che Popper riporta in greco e rende in un unico testo. La nozione di antropomorfismo condusse Senofane al monoteismo e infine all'intuizione che Dio è dissimile dall'uomo, proposta come soluzione al problema dell'universo. La dottrina fu presentata in forma puramente congetturale. "Senofane estese questo suo atteggiamento autocritico con una modalità che gli era congeniale: gli era chiaro che quanto aveva scoperto circa la sua teoria – ossia che nonostante la sua intuitiva forza di persuasione, essa non era altro che una congettura – doveva essere vero per tutte le teorie umane: tutto è unicamente una congettura" ⁹⁴.

⁹² KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 76.

⁹³ *Ivi*, pp. 76-77: "Un Dio, solo tra gli dèi e solo tra gli uomini è il più grande,/ non assomiglia ai mortali né per intelligenza, né per l'aspetto./ Sempre in un posto rimane, senza alcun movimento./ Né gli si addice andar or qui or là./ Senza sforzo, sopra il Tutto, egli regna con la sola forza del pensiero e dell'intenzione./ Tutto di lui è vista, tutto è conoscenza, tutto è udito".

⁹⁴ *Ivi*, p. 77.

2.2 La teologia e il frammento B 34

L'*addendum 1 - Una nota sulla citazione di Senofane (DK 21 B 25)*⁹⁵ è dedicato ad approfondire alcuni aspetti della lettura popperiana di B 25. L'autore rettifica la propria precedente traduzione del frammento⁹⁶ e rileva come la resa di *krada...nei* nel senso di *regna, domina*, si allontana dalle interpretazioni tradizionali, compresa la propria iniziale proposta. La traduzione *agita* seguiva un suggerimento del Reinhardt⁹⁷ accettato da Kranz nella quinta edizione del Diels-Kranz⁹⁸. Nonostante la mancata attribuzione nei dizionari del significato di *governare* al verbo in questione, Popper difende la variante rispetto alla tradizione suggerendo un'integrazione del dizionario Liddel e Scott, rivisto da Jones, del quale si era servito. Tuttavia, l'interpretazione del Reinhardt conserva una propria plausibilità sotto il profilo linguistico motivata dall'occorrenza del termine nel significato di *far tremare, provare uno sconvolgimento cosmico*, nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, verso 1047. Popper sottolinea come il Dio di Senofane sia potente al punto da "scuotere non solo la Terra, ma anche l'universo"⁹⁹, ma coerentemente con la critica all'antropomorfismo, non può essere delineato con l'attribuzione di scatti d'ira o altre manifestazioni umane. Il Dio di Eschilo non si adatta dunque alla dottrina senofanea, ma è coerente con Zeus che fa tremare l'Olimpo

⁹⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *addendum 1 - Una nota sulla citazione di Senofane (DK 21 B 25)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 92-95.

⁹⁶ *Ivi*, p. 92 e note 74-75 p. 103. Popper inizialmente aveva tradotto: "Senza fatica con la sola forza del pensiero *agita* il Tutto", inglese "Effortless he *swings* the All, by mere thought and intention". Ora rettifica: "Senza fatica con la sola forza del pensiero *domina* il Tutto", inglese "Effortless over All he *reigns* by mere thought and intention".

⁹⁷ (1) *Ivi*, p. 93 e note 76-77 p. 103. Popper riporta la traduzione del Reinhardt "Senza fatica con il solo pensiero il Tutto *scuote*", inglese "Effortless he *shakes* the All by mere thought and intention".

(2) Cfr. KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, op. cit., nota 2 p. 112.

⁹⁸ Cfr. DK 21 B 25 ne *I presocratici*, a cura di G. REALE, op. cit., pp. 306-307: "Ma, immune da fatica, con la volontà del pensiero tutto *fa vibrare*".

⁹⁹ KARL R. POPPER, *addendum 1 - Una nota sulla citazione di Senofane (DK 21 B 25)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 93.

in *Iliade*, 1.530 che Reinhardt ha presente anche se qui non compare il verbo greco in questione. La divinità fa tremare la terra scuotendo il capo, ma non intenzionalmente, laddove invece il Dio di Senofane privo di qualsiasi tratto antropomorfo non si muove.

La traduzione del Diels può essere giustificata da *Iliade* 7.213 e *Odissea* 19.438, dove il termine compare nel significato di *far girare, brandire una lancia*. Anche qui il significato assume toni antropomorfi se riferito al Dio senofaneo "reggitore del Tutto"¹⁰⁰.

A ulteriore giustificazione della propria lettura, Popper riporta la somiglianza tra *krada.nw, brandire una lancia*, e *kra.nw, brandire il bastone di comando ovvero esercitare il potere, regnare*. Le fonti in questo caso sono Sofocle, *Edipo a Colono*, 296 e 926; *Odissea*, 8.931. Popper ipotizza un collegamento tra le due parole per comune origine o per contaminazione. Tuttavia egli ritiene che la propria lettura sia comunque giustificabile senza ricorrere a rettifiche testuali.

L'approfondimento su B 25 riprende le considerazioni del 1981 in *Tolleranza e responsabilità intellettuale (Rubato da Senofane e da Voltaire)* dove l'autore propone due traduzioni insieme ad altri frammenti, di B 23, 26, 25, 24 in un unico testo ad indicazione della teologia speculativa di Senofane¹⁰¹. L'autore specifica che le proprie

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 94.

¹⁰¹ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, op. cit., pp. 200-201. B 25 è tradotto: "Ma senza fatica *scuote* tutto con la forza della mente" e "Senza tregua *fa oscillare* il Tutto, solo mediante il proprio sapere e volere".

(2) La medesima resa di *krada.nw* con *scuote*, nella stessa sequenza di frammenti, si trova nella riedizione di *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 41. La versione originaria del saggio, tratta da un discorso del 1958 in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 250-251, non riporta B 25 ma soltanto B 26 con l'aggiunta della seconda parte di B 23. Nella nota introduttiva per la ripubblicazione ne *Il mondo di Parmenide* (p. 29), Popper specifica di aver migliorato numerose traduzioni dei frammenti nel testo ma, evidentemente, ha preferito optare per il significato tradizionale di *krada.nw*.

(3) Invece, in KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta preistorica dell'io e sul problema mente-corpo nell'antica filosofia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 307, nella medesima sequenza di frammenti rende il verbo con *regge*, coerentemente con le considerazioni nel saggio su Senofane e le osservazioni del relativo *addendum 1*. Il testo costituisce una riedizione di KARL R. POPPER - JOHN C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Roma, Armando Editore, 1981, stampa 2001, vol. I, cap. 5, § 43-47, dove Popper (p. 197) traduce B 25: "Ma senza travaglio, con la sola forza del pensiero, tutto egli *muove*".

fonti per la resa di *krada..nw* con *oscillare* sono Diels (1903) e Niestle (1908). La proposta fu respinta da Reinhardt (1916), la cui traduzione fu accettata da Kranz a correzione del Diels. Popper precisa che, in qualsiasi modo s'intenda il frammento esso contraddice, insieme a B 26, la lettura monoteistica di Aristotele nella *Metafisica* I 5, 986 b 21-24.

A tale proposito, in *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza*¹⁰², Popper precisa che alcuni contributi della filosofia come Cicerone (A 34), Sesto Empirico (A 35), Simplicio (A 31), nonché Aristotele nella *Metafisica* I 5, 986 b 21 (= DK 21 A 30) che identifica l'unico Dio senofaneo con l'universo, hanno attribuito forma sferica al divino in Senofane.

L'autore considera sbagliate entrambe le interpretazioni, la più tarda delle quali è probabilmente dovuta ad una dilatazione della tesi platonico-aristotelica relativa all'esistenza di una scuola eleatica unitaria.

Popper riporta e traduce il frammento B 38¹⁰³ quale prova della formulazione di un "relativismo psicologico"¹⁰⁴ da parte di Senofane, spesso frainteso e interpretato in chiave relativistico-epistemologica. Si tratterebbe invece "di una prima versione di empirismo critico, spiegato con semplici esempi. Tuttavia, vi è dell'altro in questi versi: probabilmente essi costituiscono il primo passo verso la distinzione tra le qualità primarie e quelle secondarie"¹⁰⁵.

Il rapporto con la verità oggettiva, indagabile unicamente per via congetturale, trova piena espressione nei quattro versi di B 34, che

¹⁰² Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 77.

¹⁰³ *Ivi*, p. 78: "Se Dio non avesse mai scelto di creare il giallo miele;/ molti direbbero che i fichi sono molto più dolci".

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 79.

l'autore riporta in originale, ma preferisce rendere in forma poetica con una traduzione in sei versi ¹⁰⁶.

¹⁰⁶ (1) *Ibid.*: "Ma la verità certa, nessuno mai l'ha colta,/ né alcuno ci sarà che la colga, né relativamente agli dèi,/ né relativamente a tutte le cose di cui parlo./ E se anche uno si trovasse per caso a dire,/ una verità perfetta, lui stesso non lo saprebbe;/ infatti tutto è una ragnatela di congetture".

Cfr. n. 48 p. 101 l'originale inglese: "But as for a certain truth, no man has known it,/ Nor will he know it; neither of the gods/ Nor yet all the thins of which I speak/ And even if by change he were to utter/ The perfect truth, he would himself not know it; For all is but a woven web of guesses".

(2) La stessa traduzione si trova nel saggio KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide (1989)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 125. Il frammento viene riportato poiché Senofane "riconosce la sua scoperta come una congettura; come un'ipotesi" (p. 126); Popper sostiene l'assunzione, di carattere psicologico, che Parmenide condividesse "la tendenza a universalizzare e dogmatizzare una scoperta". L'esempio di Senofane è citato a titolo di contro-esempio rispetto al dogmatismo eleatico. Nella versione preliminare del 1988 del medesimo saggio e in quella definitiva del 1992 (cfr. il precedente capitolo I, nota 5), la traduzione di B 34 viene espunta ma vengono mantenuti numerosi riferimenti al frammento e al tema della congetturalità in Senofane (cfr. KARL R. POPPER, *La Luna può rischiare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 146-148). Lo stesso tema e la medesima traduzione di B 34 sono riproposte nel saggio KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 167 insieme alla traduzione di B 18 (p. 168) e di B 35 (p. 174).

(3) Nel saggio del 1958 KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 50 e in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 263 il frammento B 34 è tradotto insieme a B 16, 15, 18 e 35 con una leggera variazione: "Il certo nessuno mai lo ha colto/ né alcuno ci sarà che lo colga e relativamente agli déi/ e relativamente a tutte le cose di cui parlo./ Infatti, se anche uno si ritrovasse per caso a dire,/ come meglio si può, una cosa reale,/ tuttavia non ne avrebbe alcuna conoscenza/ Perché a tutti è dato solo un sapere apparente".

(4) L'addendum del 1969 KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, p. 190 ripropone la traduzione di B 34 a supporto della tesi popperiana di un Senofane che crede nella verità assoluta e oggettiva, laddove Eraclito appare un relativista. L'autocritica razionale senofanea trova piena espressione nel monoteismo senofaneo, esemplificato dalla traduzione di B 23, 26, 24, 25 (pp. 190-191), il cui Dio non si identifica con l'universo. In seguito Popper cita B 34 (p. 196) in riferimento all'ipotesi che Senofane creda "in parte" che tutta la conoscenza sia dovuta alla percezione sensibile.

(5) Nel saggio del 1960 KARL R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., è menzionato il concetto di somiglianza alla verità in B 35 (p. 25) e sono tradotti (p. 51) i frammenti B 18 e B 34 in riferimento al tema della non esistenza di fonti pure nella ricerca dell'errore. L'autore propone di evitare la commistione tra questioni di origine e purezza con problematiche di validità e verità, sull'esempio di Senofane, il quale "sapeva che la nostra conoscenza è congettura, opinione – δόξα, piuttosto che πίστις". La traduzione di B 18 e B 34, resi in prosa, è lievemente differente dalle successive: "Non fin dal principio gli dèi rivelarono tutto ai mortali, ma questi col passar del tempo cercando trovano ciò che è meglio. Da una parte non vi fu né vi sarà mai un uomo che abbia chiaramente sperimentato tutto quello che io dico intorno agli dèi e intorno al tutto – infatti anche se l'uomo è riuscito a esprimere nel modo migliore la realtà, tuttavia egli non lo sa per sua esperienza, – il congetturare invece è proprietà di tutti".

(6) L'addendum KARL R. POPPER, *Nota storica sulla verosimiglianza (1964)* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 52 e in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 677 cita il tema della congetturalità in B 35 e la somiglianza alla verità in Parmenide B 8: 60 (cfr. il precedente capitolo I, § 5). L'autore presenta il termine *verosimiglianza* come derivato di δόξα, il quale è contrapposto a σφέει in DK 21 B 34.

Popper riporta diversi argomenti a difesa della propria personale traduzione. In primo luogo considera più opportuno rendere τὸ σαφῆς con *verità certa* in vece del più comune *certezza* al fine di instaurare la maggiore coerenza possibile con il pensiero di Senofane. Inoltre, ipotizza che il termine *verità* sia implicito nella quinta riga del testo sulla base di un confronto con la traduzione di Kirk, Raven e Schofield¹⁰⁷ che sente molto vicina alla propria, sebbene l'ultimo verso sia tradotto da Popper con una leggera licenza poetica motivata dal significato *tessere* del verbo τεύχω, sull'esempio di Odissea 7.235 e 8.276-81, e δόκοι sia reso con *congetture* (conjectures) in vece di *apparenza* (seeming).

L'intento dell'autore è formulare una difesa della propria interpretazione di B 34 dalla lettura di Herman Fränkel¹⁰⁸ che descrive Senofane come un "pragmatista dalle idee ristrette e un moralista ostinato"¹⁰⁹ il cui pensiero appare relativistico, insostenibile e assimilabile ad una forma di empirismo rozzo. In tale ottica "l'osservazione viene metodicamente separata dalla conoscenza speculativa. Nello stesso tempo anche la conoscenza viene distribuita su gradi diversi: accanto ad affermazioni

(7) Il frammento è citato anche in KARL R. POPPER, *Platone e la geometria ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 341 in riferimento al tema della congetturalità e della somiglianza alla verità.

¹⁰⁷ Cfr. il rif. a G.S. KIRK - J.E. RAVEN AND M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, II ed., op. cit., p. 179 in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 80. Essi traducono: "nessuno conosce o mai conoscerà la verità/ circa gli dèi o ogni cosa di cui parlo; infatti persino se a uno/ capitasse di dire la verità completa, tuttavia non lo saprebbe;/ ma l'apparenza è impressa in tutte le cose".

Cfr. l'originale inglese: "No man knows, or ever will known, the truth about/ the gods and about everything I speak of; for even if one/ chanced to say the complete truth, yet oneself knows it/ not; but seeming is wrought over all things".

¹⁰⁸ Cfr. in KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 52 p. 101 il rif. a HERMANN FRÄNKEL, *Xenophanesstudien I und II*, Hermes, vol. 60, 1925, pp. 174-92, parzialmente ripubblicato in HERMANN FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, pp. 335-49, traduzione inglese HERMANN FRÄNKEL, *Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B34)* in A.P.D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Golden City, 1974, pp. 118-31.

Una sintesi degli stessi argomenti si può trovare in HERMANN FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, C.H. Beck, 1962, traduzione italiana HERMANN FRÄNKEL, *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1997, pp. 473-492.

¹⁰⁹ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 52 p. 101.

assolute se ne trovano altre che reclamano una validità soltanto circoscritta" ¹¹⁰. Nella lettura di Fränkel la concezione congetturalista di Senofane priva il mondo della divinità e apre la strada all'empiria ponendosi quale incerto sostegno alla nozione di progresso conoscitivo di B 18 ¹¹¹, che Popper riporta in originale e in una personale traduzione.

Secondo Popper, "questi versi contengono molto più che una teoria del carattere congetturale della conoscenza umana. Contengono una teoria della conoscenza oggettiva" ¹¹². L'oggettività della verità consiste in una corrispondenza ai fatti, della cui validità si può avere o non aver consapevolezza. "La corrispondenza regge indipendentemente dalla conoscenza che ne possego: la verità è oggettiva, la verità o la falsità dipende solamente dai fatti" ¹¹³. B 34 consente di porre in essere una distinzione verità oggettiva e certezza soggettiva, poiché, anche quando si esprime la verità oggettiva, non è possibile conoscerla con certezza. "Possiamo conoscere la verità solo in un senso *ipotetico* del conoscere, ma non possiamo sapere di averla raggiunta. Non esiste alcun infallibile criterio di verità" ¹¹⁴. La nozione di progresso conoscitivo del frammento B 18 viene letto da Popper nel senso di un'approssimazione alla verità oggettiva, in coerenza con la propria traduzione di B 35 ¹¹⁵, dove il verbo *doxazein*, che egli rende con *congetturare*, può contenere un'allusione alla dottrina monoteista dello stesso Senofane.

La teoria della conoscenza umana del filosofo di Colofone viene schematizzata per punti: la conoscenza consiste di asserzioni; esse possono essere vere o false; la verità è oggettiva e consiste nella

¹¹⁰ HERMANN FRÄNKEL, *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, op. cit., pp. 487-488.

¹¹¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 81: "Non è che da principio gli dèi rivelino/ tutte le cose ai mortali; ma col tempo/ essi, cercando, possono giungere a conoscere meglio le cose".

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*: "Congetturiamo che queste cose siano come la verità".

corrispondenza del contenuto delle asserzioni ai fatti; anche quando esprimiamo la verità non ne siamo consapevoli, dunque non ci è possibile avere ragioni sufficienti; la conoscenza è puramente congetturale; essa è tuttavia suscettibile di miglioramento in termini di maggiore approssimazione alla verità, come prova B 18. Il mancato possesso di una verità da parte dell'uomo implica un cammino costellato da errori.

Popper instaura una forte connessione tra questa lettura del pensiero antico e il suo falsificazionismo, che emerge dal paragone tra l'impatto rivoluzionario della dottrina senofanea sull'antropomorfismo omerico e l'esito della scoperta di Einstein sul modello newtoniano. "Senofane, come Einstein, sostituì l'immagine dell'universo sottoposta a critica con un'altra; nel far ciò entrambi erano consapevoli del carattere congetturale della loro nuova descrizione. L'aver scoperto che Senofane aveva anticipato di 2500 anni la mia teoria della conoscenza mi ha insegnato ad essere modesto. Ma anche l'importanza della modestia intellettuale era stata anticipata molto tempo fa, da Senofane e Socrate" ¹¹⁶.

Popper tenta di applicare il motivo ipotetico e congetturale di Senofane e Socrate alla scienza moderna, che dovrebbe utilizzare il termine *conoscenza* non nel senso di *conoscenza certa*, ma di "congetture controllabili" ¹¹⁷ la cui provvisorietà è sempre aperta al processo di revisione. A fronte di ogni soluzione ipotetica aumenta il numero e il grado di complessità dei problemi irrisolti: ciò implica che "mentre la nostra conoscenza congetturale è finita, la nostra ignoranza è infinita" ¹¹⁸. La sintonia con Socrate e Senofane è resa esplicita dall'ammissione che il grado di conoscenza attuale, se inteso in senso soggettivo, ovvero rapportato alla conoscenza personale di ciascuno, non è da considerarsi maggiore di quella degli antichi, mentre certamente è aumentato il grado

¹¹⁶ *Ivi*, p. 84.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 85.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 86.

della conoscenza oggettiva ipotetica e suscettibile di miglioramento, nei confronti della quale la conoscenza personale di ciascuno può tenersi aggiornata soltanto limitatamente a ristretti campi e per un breve periodo di tempo. Inoltre, "questa conoscenza personale consiste di teorie che sono state falsificate. Di conseguenza la conoscenza superata è, definitivamente, una non-conoscenza, almeno nel senso comune del termine" ¹¹⁹.

Per Popper, il non sapere socratico diventa così più attuale di quanto non lo fosse ai tempi dello stesso Socrate.

La lettura della filosofia senofanea approda alla formulazione di tre principi etico-epistemologici che dovrebbero guidare la ricerca della verità oggettiva intesa quale idea regolativa: il principio di fallibilità, il principio della discussione razionale e il principio dell'approssimazione alla verità ¹²⁰.

Si tratta di tre enunciati chiave della dottrina popperiana la cui paternità è attribuita a Senofane ed è motivata, con buona probabilità, dalla natura rapsodica del suo pensiero operante un continuo confronto tra culture. Ciò contribuì all'elaborazione di una difesa della civiltà contro i capricci della tradizionale stirpe degli dèi e approdò ad una forma di monoteismo che Popper considera "altrettanto valido, o forse migliore, del monoteismo cristiano ed ebreo" ¹²¹.

L'importanza del razionalismo e del moralismo di Senofane contro l'antropomorfismo della tradizione richiama un'affinità con Dodds, che

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 86-87.

¹²⁰ L'argomentazione del saggio su Senofane riprende e sviluppa quanto già anticipato in KARL R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, op. cit., pp. 202-206. Qui l'autore riporta una propria traduzione di B 34 al fine di introdurre la distinzione tra verità oggettiva e certezza soggettiva del sapere, la cui paternità è attribuita a Senofane; argomenta quindi circa la non esistenza di un criterio infallibile di verità e propende per un avvicinamento a "ciò che è meglio", secondo quanto ritrovato nei frammenti del filosofo di Colofone. Quindi (p. 204) esprime l'intuizione che Senofane avesse anticipato di 2500 anni la propria teoria del sapere congetturale, articolabile nei medesimi tre principi etico-epistemologici.

¹²¹ KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 88.

ha adottato la prospettiva della società aperta popperiana e ha suggerito l'idea che la crisi del razionalismo del I sec. d.C. sia imputabile ad una fuga dalla libertà individuale ¹²².

L'*addendum 2* ¹²³ al saggio su Senofane tenta di attualizzarne le posizioni proponendo una loro riformulazione in chiave etico-professionale. Secondo Popper, sia "la vecchia che la nuova etica professionale" ¹²⁴ si basano sulle idee di "verità, razionalità e responsabilità intellettuale" ¹²⁵, i cui ruoli vengono oggi a mutare.

L'autore attribuisce alla vecchia etica le idee negative di conoscenza personale, raggiungimento della certezza, principio di autorità, possesso della verità e garanzia di questa attraverso la ricerca di una prova. "Al contrario, la nuova etica si fonda sull'idea della conoscenza oggettiva e della conoscenza incerta" ¹²⁶, con un significativo abbandono della tradizionale difesa dell'autorità e del conseguente atteggiamento intollerante. Laddove la vecchia etica non lasciava spazio all'errore, la nuova, che rappresenta una sorta di chiosa conclusiva alla trattazione del

¹²² Cfr. *ivi*, nota 58 p. 101 il rif. a E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, ed. italiana E.R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, 1997, prima traduzione in Italia 1959. pp. 307-8: "Dietro l'accettazione del determinismo astrale, c'era, fra l'altro, il timore della libertà – la fuga inconscia di fronte alla grave responsabilità della scelta individuale, che le società aperte impongono ai propri membri. Se un tale movente è ammesso come vera causa [...], si può pensare che abbia fatto sentire il suo peso in molti casi. Si può vederlo nell'irrigidirsi della speculazione filosofica in dogma quasi religioso, che dava all'individuo una immutabile regola di vita; nella paura di indagini inopportune, espressa perfino da un Cleante e un Epicuro; e, più tardi, su di un piano popolare, nel bisogno di profeti e di Scritture; e, in via più generale, nel patetico rispetto per la parola scritta, caratteristico della tarda epoca romana e del Medioevo [...]. Quando un popolo ha raggiunto una tappa così avanzata nel cammino verso la società aperta, come i Greci alle soglie del III secolo a.C., il ripiegamento di tali posizioni non avviene in modo né rapido né uniforme. E non avviene senza dolore per il singolo. Il rifiuto della responsabilità, su qualsiasi piano, si paga sempre, di solito con la nevrosi. E che il timore della libertà non sia soltanto un modo di dire, lo dimostra anche l'aumento di ansie irrazionali e le impressionanti manifestazioni di un nevrotico senso di colpa, che si osservano nelle ultime fasi del ripiegamento".

¹²³ Cfr. KARL R. POPPER, *addendum 2 - Alcuni principi per una nuova etica professionale fondata sulla teoria di Senofane della verità* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 95-98. L'argomentazione riprende e sviluppa quanto già anticipato in KARL R. POPPER *Alla ricerca di un mondo migliore*, op. cit., pp. 208-210.

¹²⁴ KARL R. POPPER, *addendum 2 - Alcuni principi per una nuova etica professionale fondata sulla teoria di Senofane della verità* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 95.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

pensiero di Senofane, viene articolata in una serie di punti cardine: la negazione del principio di autorità; l'impossibilità di evitare gli errori e il dovere morale di fare il possibile per evitarli; il tentativo di individuare gli errori che si celano nelle teorie meglio corroborate; la prassi di mutare atteggiamento verso gli errori evitando di nasconderli e imparando da essi; lo stato di allerta costante nei confronti degli errori volto alla loro immediata scoperta ed analisi; infine, l'atteggiamento di apertura alla critica e all'autocritica razionale, definita "oggettiva" e "specificata" ¹²⁷ perché impersonale, tendente cioè ad avvicinarsi maggiormente alla verità oggettiva, ma anche comprensiva nei confronti dell'altro.

3. Il mutamento in Eraclito e la polemica con Kirk

In *Ritorno ai presocratici* emerge un'attenzione al tema del mutamento che assume un'insolita radicalità in Eraclito. Popper pone l'accento sul concetto di *instabilità* che approda a negare l'esistenza dei corpi solidi. "Le cose non sono propriamente cose, esse sono processi, sono in continuo mutamento" ¹²⁸; l'unico materiale di cui sono composte è il fuoco. Eraclito percepì le difficoltà implicite nella nozione di stabilità apparente delle cose "dovuta unicamente alle leggi, alle misure cui sono soggetti i processi del mondo" ¹²⁹ e pose conseguentemente due nuovi problemi: il problema del cambiamento e il problema della conoscenza, anticipando in parte Parmenide nella distinzione tra realtà e apparenza. I frammenti B 123, 88, 60, 58, 102, 78 sono tradotti a titolo di esemplificazione della dottrina dell'unità degli opposti.

¹²⁷ *Ivi*, p. 97.

¹²⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 39 (e in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 248).

¹²⁹ *Ibid.* (e in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 249).

Popper si confronta con alcune fonti nel tentativo di ricostruire una nuova prospettiva di lettura sul pensiero eracliteo. La tradizionale dottrina secondo la quale *tutto scorre* fu attaccata in principio da Burnet¹³⁰, il quale negò che tale teoria fosse nuova. Kirk e Raven ripresero la medesima posizione negando che tutta la materia fosse fuoco¹³¹. Popper ricorre all'immagine metaforica della casa per evidenziare la propria posizione: "essi non colgono la differenza fra il messaggio dei Milesii *c'è un fuoco nella casa* e quello, molto più urgente, di Eraclito *la casa va a fuoco*"¹³².

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 42 il rif. a Burnet e il rinvio al capitolo dedicato ad Eraclito in KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., pp. 31-38.

Qui, nota 2 p. 252, Popper instaura una distinzione tra la propria concezione, centrata sulla nozione del divenire universale in accordo con Zeller e Grote, e la differente lettura del Burnet (cfr. JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, op. cit., p. 163) che sostiene la non centralità del tema: in particolare, Popper non si ritiene convinto (cfr. le argomentazioni del Burnet pp. 158 e ss.) "che la fondamentale scoperta di Eraclito sia stata l'astratta dottrina metafisica *che la sapienza non è la conoscenza di molte cose, ma la percezione della soggiacente unità degli opposti in lotta tra loro*". Per Popper, l'unità degli opposti e la dottrina del fuoco possono essere derivate dalla dottrina del divenire.

L'autore esplicita i termini della propria distanza dal Burnet: la dottrina del flusso universale era sì presente prima di Eraclito, ma lo era all'interno di una struttura cosmica, non della totalità, dove il flusso universale viene ad abbracciare la stessa struttura. Secondo Popper, Anassimandro aveva fatto un primo passo nella direzione di una dissoluzione della struttura; Eraclito ne segue le orme con un atteggiamento che non può essere qualificato come "materialista meccanicista", bensì assume un contorno dal sapore magico e apologetico "perché tenta di conciliare la nuova e rivoluzionaria teoria del divenire con l'esperienza comune e anche con l'insegnamento dei predecessori".

¹³¹ Cfr. il rif. a G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., op. cit., pp. 186 e ss. in KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 42: "Ma tutti i pensatori presocratici erano impressionati dal predominio del mutamento nel mondo della nostra esperienza". L'autore ripropone la propria tesi, già posta in *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., nota 2, p. 252 che coloro i quali ritengono non nuova la dottrina del divenire universale involontariamente testimoniano l'originalità di Eraclito, poiché non ne colgono il punto fondamentale.

¹³² KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 43. Popper cita G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., op. cit., p. 200: "il fuoco è una forma archetipa della materia" ma sostiene, di contro, che il significato del discorso eracliteo consista nell'affermare "che tutta la materia, come il fuoco, è un processo; ed è questa, appunto, la teoria che Kirk e Raven negano ad Eraclito".

I due studiosi negano che esistano suggerimenti nella direzione della credenza eraclitea in mutamenti continui e invisibili specificando (p. 197) che "non sarà mai superfluo sottolineare che [nei testi] anteriori a Parmenide e nella sua dimostrazione che i sensi sono completamente ingannevoli... si devono accettare notevoli deviazioni dal senso comune solamente quando le evidenze a loro favore sono estremamente convincenti".

Kirk e Raven intendono evidenziare che la dottrina del mutamento rappresenta una deviazione dal senso comune "che non ci si dovrebbe aspettare in Eraclito"¹³³.

Popper traduce il frammento DK 22 B 18¹³⁴ a titolo di confutazione e ritrova tesi lontane dal senso comune nei presocratici precedenti e contemporanei ad Eraclito. Viene posta la contraddizione tra l'invito dei due studiosi e l'oscurità, lo stile oracolare, il gusto per l'antinomia e per il paradosso tipici di Eraclito. Inoltre la tesi di Kirk e Raven si pone in contraddizione con la dottrina, che Popper ritiene "assolutamente assurda"¹³⁵, che essi attribuiscono al filosofo: "i mutamenti naturali di ogni genere [e quindi, presumibilmente, anche i terremoti e i grandi fuochi], sono regolari e equilibrati, e la causa di questo equilibrio è il fuoco, elemento comune costitutivo delle cose, anche denominato il loro Lògoj"¹³⁶.

L'autore sostiene la verità dell'intuizione eraclitea circa il mutamento incessante, come si evince dal frammento B 88, e propone un rovesciamento delle indicazioni metodologiche di Kirk e Raven: non si dovranno accettare deviazioni dal senso comune in presenza di evidenze convincenti, ma "notevoli deviazioni dalla tradizione storica devono essere accettate solamente quando le prove a loro favore sono estremamente forti"¹³⁷. I due autori sembrerebbero violare costantemente tale principio nel tentativo di indebolire le testimonianze platoniche e aristoteliche su Eraclito al fine di supportare le proprie tesi.

In *Congetture e confutazioni*, quale *addendum* al saggio *Ritorno ai presocratici*, Popper inserisce un'appendice dedicata ad Eraclito¹³⁸ che

¹³³ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 43.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, DK B 18: "Chi non aspetta l'inatteso non lo troverà: per lui rimarrà introvabile e inaccessibile".

¹³⁵ *Ivi*, p. 44. Cfr. G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., op. cit., pp. 214-215.

¹³⁶ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 44.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 264-285: si tratta di una replica all'articolo di G.S. KIRK, *Popper*

non viene inclusa nella ripubblicazione ne *Il mondo di Parmenide*. L'autore ripercorre i tratti peculiari della posizione di Kirk, che definisce Popper "avversario dell'induzione" e "fautore dell'intuizione"¹³⁹: questi non concorda sull'attribuzione di una filosofia intuizionista al proprio pensiero ma propende per la denominazione di "empirismo critico"¹⁴⁰.

All'accusa di muovere dall'intuizione quale fonte di conoscenza, Popper replica con una difesa della tesi che la scienza prenda avvio da problemi, a soluzione dei quali si perviene all'elaborazione di una teoria. Invece Kirk ritiene che Popper applichi una teoria compiuta, un'intuizione, posta soltanto successivamente a confronto con l'effettiva procedura scientifica e che egli rinunci altresì all'idea di verità scientifica assoluta. Popper, a difesa del proprio concetto di verità scientifica assoluta, risponde mediante l'assimilazione di questa ad una meta da raggiungere, la cui esistenza è indipendente dal conseguimento del risultato.

La divergenza appare netta sul piano metodologico sotto due aspetti. Da un lato, la dichiarazione di incompetenza filologica di Popper viene interpretata da Kirk come ammissione dell'irrelevanza degli aspetti di critica testuale rispetto alla portata dei problemi. Dall'altro, a tale tema si associa l'applicazione del criterio della possibile verità quale controllo della storicità di una teoria¹⁴¹. La replica popperiana tenta di ammorbidire la portata della critica sottolineando come la centralità di una teoria, quale quella del mutamento, consenta di fornire senso alla

on Science and the Presocratics, Mind, Vo. 69, No. 275, 1960. Il titolo originale è KARL R. POPPER, *Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance*, Mind, Vol. 72, No. 287, 1963. Il testo, ampliato e con aggiunta di note, è stato riproposto nel 1969 in *Congetture e confutazioni*.

¹³⁹ KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 265-266.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 266.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 272 e G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, op. cit., p. 339: "More startling still, he applies the criterion of possible truth as the test of the historicity of a theory".

riflessione eraclitea che altrimenti si perderebbe in letture alternative.

L'autore cita Reinhardt¹⁴² a sostegno della propria posizione.

In una linea ideale che da Eraclito conduce a Parmenide ed infine a Democrito, il primo prepara la distinzione eleatica tra apparenza e realtà nella nozione di processo misurato, regolato da leggi, la cui matrice è individuabile nei Milesii.

Per Kirk, Eraclito non credeva in ciò che fosse contrario al senso comune, ovvero nell'incessante mutamento delle cose¹⁴³. Kirk e Raven sostengono che il fuoco sia un "modello strutturale o prototipo"¹⁴⁴ della materia. Il riferimento ad una forma archetipa della materia concepita in astratto, per Popper non è sufficiente: "suppongo che egli applicasse la sua teoria *non solo* alla materia in astratto, o all'ordine del mondo *come un tutto*, ma anche alle singole *cose* concrete, da paragonarsi con le

¹⁴² (1) Cfr. il rif. a KARL REINHARDT, *Parmenides*, op. cit., p. 220 in KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 273: "La storia della filosofia è storia dei suoi problemi. Se si vuole spiegare Eraclito, ci si dica prima qual era il suo problema".

Popper dissente dalla tesi che il problema eracliteo sia stato sviluppato da Parmenide indipendentemente da Eraclito, addirittura in un tempo antecedente a quest'ultimo, ma sottolinea come Reinhardt abbia posto in rilievo il forte legame tra i due: "il mio tentativo di individuare, per così dire, il problema di Eraclito, può considerarsi un tentativo di dare risposta alla sfida di Reinhardt".

(2) In KARL R. POPPER, *La natura dei problemi filosofici e le loro radici nella scienza* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., nota 20 p. 138, l'autore riporta la stessa citazione di Reinhardt nel tentativo di inquadrare il problema centrale di Eraclito con il tema "dell'identità (e non identità) con se stesso dell'oggetto che cambia nel corso del mutamento". L'accettazione dei rapporti fra Eraclito e Parmenide ipotizzata dal Reinhardt rende il sistema parmenideo un tentativo di risolvere la questione dei paradossi del mutamento mediante l'affermazione dell'irrealtà del mutamento. "Contro tale interpretazione, Cornford e i suoi discepoli seguono la tesi del Burnet secondo cui Parmenide era un pitagorico (dissidente)". Di contro, la posizione popperiana, seppur distante dal Reinhardt, è tesa a porre un fondamento ionico al discorso eleatico (cfr. il precedente § 1).

Il discorso popperiano si estende poi a considerazioni di natura storica. Seguendo Eraclito, Hegel assunse il dato del mutamento, ritenuto contraddittorio, al fine di dimostrare l'esistenza della contraddizione e confutare il principio di non-contraddizione. I seguaci di Hegel, tra i quali sono iscritti Engels, Lenin e i marxisti in generale, tacciarono come metafisiche le filosofie che conservavano tale principio.

¹⁴³ Cfr. KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 274 e G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, op. cit., p. 336.

¹⁴⁴ KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 275.

singole fiamme concrete" ¹⁴⁵. Costituiscono prova di tale interpretazione i riferimenti a cose concrete in B 6, 99, 26, 94, 125, 51, ai quali si accompagnano generalizzazioni e astrazioni su scala cosmica quali, ad esempio, B 8 e 10, che però non perdono di vista il raccordo con le singole cose divenute simboli dei processi cosmici, come in B 12 e 49a. In tale contesto, l'affermazione eraclitea "siano e non siamo" ¹⁴⁶ assume il senso di un appello ad un *memento mori* rivolto dal filosofo a ciascun uomo ¹⁴⁷.

"Se B 49a tende in qualche modo ad una generalizzazione, B 90 muove invece da un'idea generale, cosmica, di un fuoco che si consuma, (e si esaurisce) al particolare" ¹⁴⁸. La conclusione di Popper, in replica alla lettura di Kirk ¹⁴⁹ è che B 126, 36, 77, 117, 118, 88, 20, 21, 26, 62, 90, 103, 54, 65, 67, 126, 46, 54, 8, 51, 123, 56, 113, mostrano che tutte le cose sono immerse, invisibilmente, in un flusso permanente.

L'argomentazione dell'autore muove dalla contestazione della tesi che vi sia "un palese criterio, basato sul senso comune, cui lo storiografo possa appellarsi" ¹⁵⁰ ma, al contempo, sostiene che la propria interpretazione vanta il pregio di riconoscere ad Eraclito un'aderenza al senso comune pari o maggiore rispetto a quella emergente in Kirk e Raven. La critica si estende alle conclusioni proposte dai due autori ¹⁵¹. Popper non contesta l'attribuzione ad Eraclito della dottrina secondo cui il mutamento è regolato da leggi; quello che pare assurdo è "la presunta dottrina eraclitea

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 276.

¹⁴⁷ Cfr. *ibid.* nota 44 il riferimento al tema nei frammenti B 88, 20, 21, 26, 27, 62, 77.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 277. Cfr. qui la traduzione di B 90: "Scambio reciproco di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, come delle merci con l'oro e dell'oro con le merci".

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.* e G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, op. cit., p. 336: "Can we then say that the conclusion that all things separately are in permanent flux is necessarily entailed by any course of reasoning followed by Heraclitus? The answer is surely negative".

¹⁵⁰ KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento in Congetture e confutazioni*, op. cit., nota 47 p. 277.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 278 il rif. a G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., op. cit., pp. 214-125. I due autori propongono la tesi che i mutamenti si equilibrino a causa del fuoco, o Λòγοι, elemento comune delle cose.

secondo cui i mutamenti di ogni specie e quindi presumibilmente anche i terremoti e i grandi fuochi sono regolari, si equilibrano, e la causa di questo equilibrio è il fuoco, comune elemento costitutivo delle cose, detto altrimenti il loro *Lògoj*" ¹⁵².

La fonte di tale interpretazione che pone il fuoco quale causa del governo cosmico viene rintracciata in B 64, letto da Ippolito secondo il tentativo di assimilarlo all'eresia noetiana ¹⁵³: viene posta un'identificazione col fuoco e viene attribuita ad esso una capacità direttiva e un'associazione con la divinità con un'intonazione quasi cristiana. Popper precisa che una possibile conferma si trova in Reinhardt ¹⁵⁴ e pur contestando l'identificazione del fuoco quale causa dell'equilibrio delle cose, non si ritiene contrario alla nozione di "movimento misurato" ¹⁵⁵ in Eraclito: il mutamento, inteso quale processo invisibile è equilibrato, ma tale regola non può essere inferita con i sensi bensì soltanto con l'intelletto. "Può essere questa, certamente, la via che ha condotto Eraclito alla sua nuova epistemologia, unitamente, alla distinzione, in essa implicita, fra realtà e apparenza, e alla diffidenza verso l'esperienza sensoriale" ¹⁵⁶.

In ultima istanza, l'esplicitazione della contrapposizione tra verità e apparenza in Parmenide si deve all'intreccio di premesse eraclitee e suggestioni provenienti dalla riflessione di Senofane.

¹⁵² KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 279.

¹⁵³ (1) Cfr. *ivi*, p. 279 la traduzione di B 64: "il fulmine governa ogni cosa".

(2) Cfr. *ivi*, p. 280 il rif. a G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., op. cit., p. 2.

¹⁵⁴ Cfr. il rif. a KARL REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer*, Hermes, LXXVII, (1942), pp. 25-26 in KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 281. Popper precisa che, secondo Reinhardt, la lettura di Eraclito in Ippolito si iscrive nel tentativo di convalidare alcune dottrine eretiche noetiane di origine pagana, come quella che il fuoco sia dotato di poteri provvidenziali e divini. La lettura è basata sull'ipotesi di un frammento perduto di Ippolito che menzionava τὸ πᾶρ φρόνιμον, nell'accezione di *fuoco saggio, intelligente, assennato*.

¹⁵⁵ KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 283.

¹⁵⁶ *Ibid.*

In *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) l'autore riporta un breve approfondimento sull'antisensismo e intellettualismo eracliteo, dei quali possono trovarsi evidenze in numerosi frammenti: B 46, 54, 8, 51, 123, 107, 28, 101a, 41, 1¹⁵⁷. L'apporto del filosofo è inquadrato all'interno di una cornice generale che attribuisce ai presocratici il punto di passaggio al consapevole dibattito critico della scienza attraverso una riflessione sul proprio metodo critico.

In *Ritorno ai presocratici* Popper traduce i frammenti B 78 e B 18¹⁵⁸ con riferimento al tema della congetturalità della conoscenza in Eraclito, a testimonianza di una continuità del tema senofaneo nella tradizione presocratica.

In *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?* del 1988¹⁵⁹, l'autore cita i frammenti B 82-83 a prova della presenza di una teoria della fallibilità delle opinioni umane in Eraclito a confronto con la verità della conoscenza divina; il tema non è presente nella versioni successive del saggio.

Nel saggio *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza*¹⁶⁰ Popper cita B 43, 44, 45, 47-54 a prova dell'appartenenza di Eraclito all'Illuminismo greco, nonostante il gusto profetico delle sue argomentazioni che ha avuto la positiva valenza, a differenza di quanto avvenuto per Senofane, di preservarne il pensiero dall'accusa di superficialità.

Senofane possiede molte conoscenze, ma non quelle giuste.

"Presumibilmente la giusta conoscenza consisteva nel sapere che il

¹⁵⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 688-689.

¹⁵⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 50: "La natura umana non possiede la conoscenza, quella divina sì... Chi non spera non troverà l'insperabile, perché resterà per lui introvabile e inaccessibile". (Cfr. *Congetture e confutazioni*, p. 263).

¹⁵⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *La Luna può rischiarare le vie di Parmenide?* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 143.

¹⁶⁰ Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 65.

giorno e la notte (e così per tutti gli opposti) erano *un'unica* realtà, poiché il primo non può esistere senza l'altra e viceversa" ¹⁶¹. In tale contesto è letta l'accusa ad Esiodo in DK 22 B 57 relativa al conoscere molto, ma non le cose giuste.

In *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* del 1992 Popper sostiene che la più ingegnosa teoria delle fasi lunari precedente alla teorizzazione parmenidea sia attribuibile ad Eraclito. Questi avrebbe infatti spiegato le fasi lunari e le eclissi di Luna e Sole mediante l'ipotesi che essi costituissero "fuochi contenuti in cavità (metalliche?) ruotanti attorno alla Terra: essi potevano rivolgere i loro lati oscuri, parzialmente o completamente, verso di noi" ¹⁶². In base a tale teoria la Luna non crescerebbe né calerebbe, ma le sue fasi sarebbero il risultato di un effettivo movimento dentro di essa, come proverebbe DK 22 A 1: 10 ¹⁶³.

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* Popper menziona il frammento B 64 e traduce B 41 ¹⁶⁴ per provare che Eraclito, al pari di Parmenide, sottopone tutto sotto il controllo della dea della necessità. Ciò si accompagna alla considerazione del monismo eracliteo in B 50 che rende problematico il mutamento. "*Come è possibile il mutamento* – cioè come è logicamente possibile? Una cosa come può cambiare senza perdere la sua identità? Se rimane la stessa, allora non muta; ma se non

¹⁶¹ *Ivi*, p. 64.

¹⁶² Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 108.

¹⁶³ *Ivi.*, nota 7 pp. 116-117: "le eclissi del Sole e della Luna avvengono quando le cavità (che contengono carburante infuocato) sono rivolte verso l'alto; le fasi lunari si verificano invece per il graduale ruotare della cavità vuota su se stessa".

¹⁶⁴ Cfr. la traduzione di DK 22 B 41 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 27 p. 182: "un'unica cosa è la saggezza, comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto".

rimane la stessa, allora non è più quella cosa che è mutata" ¹⁶⁵. La soluzione prospettata da Eraclito consiste nella negazione della stabilità del reale: nella lettura di Popper tutte le cose appaiono processi simili a fiamme. "In realtà vi è *solo* mutamento" ¹⁶⁶. L'*addendum Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* riporta la traduzione di numerosi frammenti eraclitei ad esemplificazione del "problema di Eraclito" ¹⁶⁷: l'identità degli opposti esemplificata in B 88 e 126 è utilizzata allo scopo di ottenere altri paradossi in B 67, 10, 49a, 60 e 58. La rivelazione si pone dunque quale risposta ad un grande enigma intellettuale non privo di una forte caratterizzazione emozionale che ha avuto profonda influenza in Parmenide.

Nell'*addendum Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica* ¹⁶⁸ al saggio del 1965 *Oltre la ricerca degli invarianti* l'autore precisa che il tema del mutamento non fu scoperto da Eraclito, ma egli fu il primo a rilevarne la funzione cosmologica nella scoperta della paradossalità di ogni mutamento. "Analogamente ai suoi predecessori intese principalmente il mutamento come qualitativo – come il mutamento da un elemento di una coppia di *opposti* all'altro: ciò che è umido diviene secco. E in realtà gli *opposti* giocano un ruolo rilevante nel pensiero di Eraclito: determinano la struttura del mutamento e pertanto dell'intero mondo" ¹⁶⁹.

La soluzione proposta da Eraclito viene articolata in una schematizzazione in sette punti sulla base di pochi significativi frammenti: il mondo non consiste di cose, ma di processi; ciò che appare ai nostri sensi è un processo nel quale si è instaurato un equilibrio tra

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 165.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ KARL R. POPPER, *Una congettura storica sull'origine della cosmologia di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 195. Cfr. la precedente nota 1.

¹⁶⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 283-289.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 286.

forze opposte; noi stessi siamo processi analoghi a una fiamma che brucia uniformemente, la quale appare come una cosa a coloro che sono semi-addormentati e non indagano se stessi, a differenza di quanto fa Eraclito in B 101; tutti i processi sono interdipendenti, ma il mondo non è da intendere come una cosa, bensì quale unico processo; non vi sono cose che devono rimanere paradossalmente identiche nel mutamento, ma sono i mutamenti auto-identici, ciò include che gli opposti siano identici in quanto polarità di un insieme, come suggeriscono B 88 e B 126; B 84a estende tale considerazione anche al mondo; in B 67 Dio è inteso quale principio cosmico il quale, come il cosmo, è identità di tutti gli opposti. Nell'ottica eraclitea le cose possono essere spiegate quali apparenze male interpretate di processi spesso invisibili.

"I processi e soprattutto quel processo che è il mondo, sono mutamenti identici a se stessi, che implicano gli opposti che in tal mondo sono, al medesimo tempo, opposti e identici" ¹⁷⁰. La fonte della ricostruzione popperiana è Guthrie, con il quale l'autore instaura una piena sintonia, ad eccezione della tesi relativa all'identificazione di *l'ògoj* e fuoco ¹⁷¹.

Eraclito viene considerato il pensatore che, fra tutti i materialisti, più si allontanò dal materialismo meccanicista del suo tempo mediante l'interpretazione delle cose materiali in senso processuale. In *Commenti sulla scoperta preistorica dell'io* ¹⁷² Popper si sofferma sulla teoria eraclitea dell'anima all'interno di un'argomentazione tesa ad un recupero della concezione presocratica dell'anima intesa quale sostanza che riassume l'esperienza cosciente dell'io, assimilabile alla mente della

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 287.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, nota 12 p. 289 il rif. a W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. I, p. 435 e s. Popper precisa: "penso che il *l'ògoj* rappresenti il *resoconto* di Eraclito, ossia la sua teoria che include le forze che controllano il fuoco. Ma temo che Guthrie non accetterebbe la mia congettura concernente il problema centrale di Eraclito, sebbene possa in parte accogliere ciò che ho descritto come la sua soluzione".

¹⁷² Cfr. KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta preistorica dell'io* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 304.

filosofia post-cartesiana. In B 45 e B 36 l'anima è intesa come fuoco e, analogamente al fuoco, viene uccisa dall'acqua. Eraclito viene inserito nel filone dell'anima materiale insieme ad Anassimene, Democrito ed Epicuro, mentre Pitagora, Senofane, Platone ed Aristotele vengono iscritti in un quadro di dematerializzazione della mente. Sulla base di tale distinzione è però individuabile un terzo filone rappresentato da Pitagora, Democrito, Socrate e Platone che approdano ad una concezione morale dell'anima o della mente.

Il *Frammento 11* dell'ultimo Popper è dedicato alla teoria del Sole di Eraclito e Senofane. Popper cita DK 22 B 6, dove Aristotele rileva che "se il Sole fosse un fuoco e una fiamma, allora Eraclito non avrebbe potuto dire (come fece) che ogni giorno il Sole è nuovo, ma, piuttosto, che in ogni momento il Sole è nuovo"¹⁷³.

Secondo Popper l'affermazione di Aristotele è corretta, ma Eraclito preferì esporre la propria teoria in modo tale che potesse essere fraintesa dagli stolti. Così la lettura aristotelica suggerisce a costoro che Eraclito intendesse escludere un rinnovamento del Sole senza soluzione di continuità e che esso fosse un fuoco. Tuttavia, tale ipotesi si rivela errata: in DK 22 A 1 Diogene Laerzio riporta l'idea che il Sole, come tutti i corpi celesti, è una fiamma che brucia in una cavità che rivolge verso di noi la parte concava; esso è la fiamma più calda e luminosa fra gli astri. Ciò sembrerebbe impedire che Eraclito confermi la tesi, attribuita a Senofane, che il Sole sorge ogni giorno completamente nuovo. Popper però rileva che se se si attribuisce ad Eraclito la grande scoperta che tutte le cose sono processi, diventa chiara l'uguaglianza tra l'affermazione *ogni giorno il Sole è nuovo* e *ogni ora il Sole si rinnova*. Data l'arbitrarietà di qualsiasi scansione temporale e la possibilità che lo stesso Eraclito abbia scelto di proposito una scansione temporale atta ad essere fraintesa dagli

¹⁷³ Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 11. Un groviglio aristotelico concernente la teoria del Sole di Eraclito e Senofane* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 388.

stolti, la teoria senofanea dei "molti Soli quotidiani" ¹⁷⁴ potrebbe essere supportata dalla concezione di Eraclito.

Sulla base di B 91 ¹⁷⁵ Popper confuta l'interpretazione che in Eraclito vi fosse ogni giorno un Sole nuovo e diverso, esso è invece incessantemente nuovo; taluni lettori della *Meteorologia*, tra i quali Zeller, intendono la posizione aristotelica quale critica ad Eraclito per non aver detto che il Sole si rinnova continuamente, bensì che ogni giorno esso è acceso interamente di nuovo. Popper sostiene che Aristotele non suggerisca tale tesi: il riferimento alla teoria eraclitea sarebbe invece una "complicazione momentanea" ¹⁷⁶ priva peraltro di ogni intento critico, all'interno di un discorso più vasto avente per oggetto il mare. "Per quanto concerne il pensiero di Eraclito è quasi certo che egli intendesse che il Sole è fuoco (πᾶρ) o fiamma (φῶξ); e anche che Aristotele lo sapesse" ¹⁷⁷.

In *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza* ¹⁷⁸ Popper cita i frammenti B 92, 32, 93, 41, 64 e 50 a supporto del carattere profetico del discorso eracliteo rivelato dalla divinità identificata, sulla base di DK 22 B 28, con la stessa dea D.kh di Parmenide ¹⁷⁹. La fiducia nell'intelletto nel discorso eleatico esclude i sensi; un'affinità si trova in Eraclito B 54, 123, 88 e 126 nei quali sono contenuti "riferimenti a cambiamenti *non osservabili* che producono opposti osservabili" ¹⁸⁰.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 389.

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*: "nello stesso fiume non è possibile scendere due volte".

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 390.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 391.

¹⁷⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, § VII in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 21-26 ripubblicato in KARL R. POPPER, *Platone e la geometria*, § 4 ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 338-342.

¹⁷⁹ (1) Nella ripubblicazione del saggio ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 50 p. 348, l'autore aggiunge un ulteriore frammento, B 94, a riprova dell'identificazione della divinità eraclitea con D.kh.

(2) Cfr. il precedente capitolo I, § 1.

¹⁸⁰ (1) KARL R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, § VII in *Congetture e confutazioni*, op. cit., nota 12 p. 22. (2) Poco oltre, p. 36, Popper specifica: "Per quanto riguarda l'autorità dei sensi come fonti di conoscenza, il fatto che su di essi non si può fare affidamento era noto agli antichi anche prima di Parmenide, per esempio a Senofane e a Eraclito; e naturalmente, a Democrito e a Platone".

Nel saggio *Previsione e profezia nelle scienze sociali*, in *Congetture e confutazioni*, Popper si sofferma sull'origine dello storicismo genericamente inteso quale atteggiamento che vede nella storia una trama il cui intreccio può essere svelato ai profeti. La matrice originaria è giudaica, ma l'eredità fu accolta da Esiodo e da Eraclito¹⁸¹ e rafforzata dal buon esito delle profezie relative ad eclissi e movimenti dei pianeti. Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca*¹⁸² è rinvenibile un riferimento alla medesima connotazione elitaria del pensiero eracliteo, sebbene qui non sia teso a sostenere una lettura in chiave storicista.

Di decisa impronta storica è invece la precedente lettura di Eraclito in *La società aperta e i suoi nemici*¹⁸³. L'argomentazione è finalizzata a porre in relazione il pensiero eracliteo del mutamento con un atteggiamento storicista legato allo sgretolamento della società tribale. Sulla base di B 124, Popper sostiene che prima di Eraclito l'orizzonte speculativo fosse inscrivibile in una ciclicità, mentre "il nuovo punto di vista, da lui introdotto, fu che non esisteva affatto codesto edificio, non esisteva nessuna struttura stabile, nessun cosmo"¹⁸⁴. La nozione di processualità e mutamento così introdotta pone problemi a soluzione dei quali sono chiamati Parmenide, Democrito e Platone. Il filosofo è inserito in una tradizione di dissoluzione del cosmo che proviene da Anassimandro¹⁸⁵, alla quale si accompagna un atteggiamento conservatore di matrice

¹⁸¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Previsione e profezia nelle scienze sociali* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 575. L'autore sostiene che in seguito la posizione storicista sia stata sostenuta da Platone. Il moderno marxismo la ereditò da Hegel e da J. S. Mill, il quale a sua volta la assunse da Comte, andando a configurarsi come dottrina storicistica delle scienze sociali e della politica dove compito delle scienze sociali è fornire previsioni di carattere storico da cui sia possibile determinare il compito della politica.

¹⁸² Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca*, § 6 ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit. p. 167: "sembra che abbia sostenuto che la qualità personale dell'autorità che formula una teoria è decisiva: solamente gli dèi e prossimi a loro unicamente gli uomini migliori – l'élite – possono conseguire qualcosa come la conoscenza genuina o la saggezza, mentre la maggior parte degli uomini agiscono e addirittura pensano *come se dormissero*".

¹⁸³ Cfr. KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cap. 2, op. cit., pp. 31-38.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 32.

¹⁸⁵ Cfr. la precedente nota 128.

antidemocratica spiegabile in relazione alle vicende politico-sociali della città di Efeso, delle quali si trova un'eco nei frammenti ¹⁸⁶ B 121, 29, 104, 39, 17, 33, 44, che ingenerarono disillusione e una propensione nel filosofo verso il rifiuto della convinzione che l'ordine sociale potesse durare per sempre, come si evince in B 91 e 74.

"Questa insistenza sul mutamento e specialmente sul cambiamento nella vita sociale, è un'importante caratteristica non soltanto della filosofia di Eraclito, ma dello storicismo in genere" ¹⁸⁷.

All'insistenza eraclitea sul tema del cambiamento si associa la ricerca di una "complementare credenza in una inesorabile e immutabile legge del destino" ¹⁸⁸, che costituisce un tratto tipico dello storicismo in generale.

La processualità del divenire materiale delle cose viene assimilato alle trasformazioni delle fiamme, "simbolo ed esplicazione dell'apparente quiete delle cose, nonostante il loro reale stato di flusso" ¹⁸⁹ in B 31 e 90.

La riduzione di tutte le cose alla processualità tipica della combustione conduce Eraclito alla scoperta di una regolarità intrinseca al mutamento: "avendo distrutto tutto il cosmo come edificio, e avendolo definito un mucchio di rifiuti, egli lo reintroduce come il fatale ordine degli eventi nel mondo-processo" ¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Per quasi tutti i frammenti citati nel capitolo 2 dedicato ad Eraclito in KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, l'autore indica sia la numerazione dei frammenti Diels-Kranz che la numerazione del Bywater adottata nella traduzione inglese dei frammenti. Il presente lavoro segue soltanto la numerazione DK.

¹⁸⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., p. 34.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ivi*, nota 7 p. 255.

¹⁹⁰ (1) *Ivi*, p. 35.

(2) Popper specifica, nota 7 p. 254, che la teoria eraclitea della legge è "correlativa a quella di cambiamento o divenire, perché soltanto leggi o regolarità in seno al divenire spiegano l'apparente stabilità del mondo". La posizione di Eraclito viene inquadrata ad un livello intermedio tra la concezione moderna delle "leggi causali" di Democrito e i poteri oscuri del fato in Anassimandro.

L'autore ipotizza che Eraclito non credesse veramente nel divenire universale, bensì avesse difficoltà a liberarsi dall'idea di una ciclicità periodica che ricomponesse sempre la stabilità della struttura. Il carattere simbolico del fuoco potrebbe dunque alludere anche all'ipotesi di una conflagrazione periodica, negata però dal Burnet.

I frammenti B 30, 31, 94, 100, 30, 66 riportano l'assimilazione della misura delle cose ad una legge naturale. Per Popper, su tale aspetto si pone la distinzione tra lo storicismo antico e lo storicismo moderno: "questa incapacità di distinguere fra leggi o norme legali da una parte e leggi o regolarità naturali dall'altra è caratteristica di un pensiero dominato da tabù tribali"¹⁹¹, dove entrambi i generi di legge sono considerati magici. Ciò impedisce una critica razionale dei tabù umani e determina l'inconcepibilità di apportare modifiche alle leggi naturali.

(3) Nel medesimo testo, cap. 3, p. 43, l'autore precisa che, nonostante l'audacia del proprio ragionamento, Eraclito "sembra essersi ritratto di fronte alla prospettiva di sostituire al cosmo il caos".

¹⁹¹ (1) *Ivi*, p. 35.

(2) Nel medesimo testo, nota 2 del cap. 5, pp. 296-297, Popper ritorna sull'impossibilità di porre in essere una distinzione tra l'ambito normativo naturale e sociale, nel tentativo di delineare un ideale passaggio da un naturalismo ingenuo ad un convenzionalismo ingenuo per giungere infine ad un convenzionalismo critico in Protagora.

Eraclito viene qui collocato nell'ambito intermedio del convenzionalismo ingenuo, dove le regolarità sono avvertire come espressioni della volontà di divinità antropomorfe, ma in cui vi sono ristretti margini di modifica in circostanze particolari. La traduzione di B 94 offre un esempio: "Hl ioj non oltrepasserà le sue misure: se no le Erinni, ministre di D.kh, lo troveranno".

Popper precisa che la propria tesi prende le distanze dall'interpretazione del Burnet, il quale identifica l'osservazione della regolarità naturale con l'attribuzione ad essa del nome *Diritto* o *Giustizia*.

(3) Nel cap. 10, pp. 214-215, l'autore ritorna sul tema della indistinzione e della comunanza di un carattere magico tra leggi istituzionali e leggi di natura in Eraclito sebbene, proprio con il filosofo di Efeso, sia cominciata la riflessione razionale su questi temi. Poco oltre, pp. 232-233, l'autore precisa che la filosofia nasce come tradizione critica con Talete e Anassimandro e prosegue con Eraclito, nel segno di un inconscio antagonismo alla rivoluzione sociale, come risposta razionale alla dissoluzione della società chiusa e alla perdita fede magica, nel tentativo di formulare un'alternativa al mito storicistico esiodeo del destino e della decadenza. In tale ideale percorso, il filosofo efesino fu il primo a prendere coscienza della rivoluzione sociale e della lotta delle classi, schierandosi consapevolmente contro la società aperta.

La sola eccezione nel panorama filosofico alla tensione sociale delineata dal quadro concettuale popperiano è costituita dalla relativa indipendenza del monoteismo senofaneo favorito dalla professione di bardo vagante.

Nella nota 41 p. 402, Popper precisa: "Parmenide fu il primo a cercare la salvezza da questo edificio stressante interpretando il suo sogno del mondo bloccato come una rivelazione della realtà vera e il mondo del divenire, nel quale viveva, come un sogno". La traduzione di DK 28 B 4 è proposta a titolo di supporto al tentativo di porre motivazioni sociali sullo sfondo del discorso filosofico eleatico. Nella nota 59, p. 423 l'autore ritorna sulla questione precisando: "la dottrina dell'unità mistica fu per la prima volta chiaramente sostenuta da Parmenide nella sua dottrina olistica dell'uno".

(4) Nella nota 39 p. 402, Popper concorda con EDUARD MEYER, *Geschichte des Altertums*, vol. III, Stuttgart und Berlin, § 246, pp. 428-429, in merito alla nascita della filosofia quale contro-corrente razionale in opposizione al movimento dei misteri. L'atteggiamento di aperta ostilità da parte di Eraclito verso i misteri e Pitagora è confermato dai frammenti DK 22 B 5, 14, 15, 40, 129.

(5) In KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 2, op. cit., nota 4 p. 441 l'autore ribadisce la commistione di elementi mistici e razionalistici in Pitagora, Parmenide ed Eraclito.

Lo storicismo eracliteo si combina con la teoria mistica di una comprensione intuitiva a carattere elitario e con un atteggiamento antirazionalista, dei quali vengono riportate numerose evidenze in B 123, 93, 40, 73, 89, 19, 34, 41, 2, 113, 10, 32, 64.

L'interpretazione popperiana approda ad una lettura in termini di statica e dinamica sociale in Eraclito: la dinamica naturale in generale e segnatamente quella sociale, trovano motivazione nel vissuto politico-sociale del filosofo a Efeso; la statica sociale è invece ancorata ad un atteggiamento storicista che vede l'ineludibilità del conflitto in B 53, 80 e il giudizio della storia quale giudizio morale in B 102: l'autore cita Platone, *Teeteto* 177 c/d, a conferma dell'attribuzione ad Eraclito della qualifica di "primo positivista giuridico"¹⁹².

In B 126, 111, 88, 51, 8, 60, 59, 102, le cose vengono poste quale processo di transizione tra opposti e perciò unificazione di opposti¹⁹³; tale carattere comporta il relativismo dei valori in B 58¹⁹⁴, funzionale ad un'etica, evidente nei frammenti B 24, 25, 29, 49, "tribalistica e romantica della Fama, del Fato e della superiorità del Grande Uomo, idee tutte singolarmente simili ad alcune idee tipicamente moderne"¹⁹⁵, le cui motivazioni storiche sono rintracciabili nello stato d'animo di un filosofo che ha vissuto la condizione di disgregazione della vita tribale e dissoluzione del vecchio orizzonte sociale.

¹⁹² (1) KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., nota 9 pp. 255-256.

(2) Nella nota 59 p. 422, Popper precisa che "dal flusso e dalla guerra di Eraclito, il campo dell'esperienza sociale ha fortemente influenzato le teorie, le metafore e i simboli per mezzo dei quali noi interpretiamo il mondo fisico che ci circonda (e noi stessi)". La teoria darwiniana della competizione sociale costituisce un valido esempio in tale direzione.

¹⁹³ Cfr. *ivi*, p. 37. L'autore precisa, nota 11 p. 256, che "la via in su e la via in giù" in B 60 hanno dato luogo a tre differenti interpretazioni: una letteraria, che legge nel frammento un'allusione ad una strada vera e propria; una metaforica, applicata più tardi ai processi della circolazione naturale fra cielo e terra attraverso il fuoco e l'acqua; infine una terza, che ipotizza l'applicazione della medesima metafora direttamente da parte di Eraclito. Popper si rivela incerto nella scelta di una lettura corretta, ma propende per l'interpretazione letteraria del frammento.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 37: "Il bene e il male sono una cosa sola".

¹⁹⁵ *Ibid.*

4. Anassimandro e il razionalismo critico

In *Ritorno ai presocratici* lo studio degli antichi diventa funzionale ad una critica al "mito baconiano secondo il quale tutta la scienza prende le mosse dall'osservazione" ¹⁹⁶. Popper traduce il frammento DK 12 A 11 (3) a supporto del carattere antiosservativo della concezione cosmologica di Anassimandro: l'immagine di un cilindro liberamente sospeso nello spazio e la spiegazione della sua stabilità in termini di immobilità al centro dell'universo ed equidistanza da tutte le sue parti, costituiscono un significativo progresso teorico rispetto all'idea della Terra sostenuta dall'acqua in Talete A15 e, sebbene il cilindro rinvii ancora all'ambito osservativo, nell'impianto generale non vi è più alcuna analogia possibile con gli osservabili. Secondo Popper, tale teoria non soltanto rese possibile la riflessione di Aristarco e Copernico, ma addirittura anticipò la concezione di Newton relativa alle forze gravitazionali, immateriali e invisibili ¹⁹⁷.

La concezione di Talete implicava un *regressus ad infinitum* che Anassimandro cercò di superare con un'argomentazione critica che rappresentò un progresso razionale sul piano teorico. Tuttavia, l'abitudine all'osservazione di una superficie piatta impedì la nozione di Terra sferica. Nel discorso popperiano l'analisi critica e speculativa assume una valenza positiva, più efficace dell'esperienza osservativa o dell'analogia: Anassimandro era filosofo e non scienziato, "la scienza inizia solo

¹⁹⁶ Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 32 (e in *Congesture e confutazioni*, op. cit., pp. 238-239).

¹⁹⁷ Cfr. *ivi*, nota 4 p. 59. L'autore riporta l'interpretazione aristotelica, *De Caelo*, 295b 32 nota come "asino di Buridano" che paragona l'immagine di Anassimandro a quella di un uomo affamato e assetato equidistante dal cibo e dall'acqua e per questo incapace di muoversi, come se fosse tenuto in equilibrio da forze attrattive immateriali e invisibili.

Popper precisa che il carattere "animistico" e "occulto" delle forze newtoniane fu percepito dallo stesso Newton e da Berkeley come punto debole della teoria.

quando il metodo osservativo rimpiazza quello speculativo, e quando la deduzione è sostituita dall'induzione" ¹⁹⁸.

L'autore ipotizza che Anassimandro abbia affrontato teoreticamente una possibile obiezione di natura osservativa concernente l'asimmetria dell'universo e sia approdato ad un modello assimilabile ad una "teoria delle sfere" ¹⁹⁹: l'ipotesi di due tubi circolari in forma di ruote di carro, uno grande ventisette volte la Terra e l'altro diciotto, pieni di fuoco ²⁰⁰ attraverso i cui fori si può vedere la luce che viene chiamata comunemente "Sole" in un cerchio e "Luna" nell'altro, rappresenta un brillante tentativo di salvare una struttura dell'universo simmetrica, a cui si accompagna l'idea di un impianto invisibile del resto della ruota, perché scura o nebbiosa e lontana. Le stelle fisse vengono concepite quali fessure su ruote più vicine alla Terra che girano su un asse comune formando una sfera ²⁰¹.

La speculazione di Anassimandro offre un esempio di fecondità di una teoria falsa più utile ai fini della ricerca della verità, attraverso modifiche e critiche, di altre ancora accettate: "essa condusse alla teoria per cui la Luna risplende di luce riflessa, alla teoria pitagorica di un fuoco centrale e, infine, alla teoria del sistema cosmico eliocentrico" ²⁰². Un ulteriore esempio è costituito dal galleggiamento della Terra di Talete, ancora presente in Anassimandro così come nella teoria di Wegener della deriva continentale.

¹⁹⁸ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 35. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 242). L'autore precisa che nessuna teoria scientifica rientra nella definizione data: ciò che è importante in una teoria è il suo potere esplicativo e la sua capacità di superare le critiche e i controlli.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 34. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 242).

²⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 37. Popper chiarisce che il fuoco necessitava di aria e fessure, le quali potevano essere talvolta sbarrate e ciò comportava un soffocamento del fuoco: "questa era la sua teoria per le eclissi e le fasi della Luna". Tuttavia, non intende attribuire ad Anassimandro un'anticipazione della teoria del flogisto.

²⁰¹ *Ivi*, p. 34. L'unica fonte citata da Popper circa la teoria delle sfere di Anassimandro è ARIST., *De Caelo* 289 b 10 - 290 b 10.

²⁰² KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 36. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 244).

Popper attribuisce ad Anassimandro la concezione di infiniti mondi in un sistema eterno come il mutamento, che proprio per tale carattere non richiedeva una teoria generale di spiegazione come invece sarà in Eraclito. Tuttavia il frammento DK 12 A 11 affronta il tema dei più ovvi mutamenti osservabili ²⁰³, che Anassimene riprese "criticandone la concezione che ciò che è del tutto senza limite e indeterminato (ἄπειρον) possa essere in movimento" ²⁰⁴.

Nella lettura popperiana, "tutti i tre Milesii pensavano al mondo come alla nostra casa. Il questa dimora c'era il movimento, il mutamento, il

²⁰³ Cfr. *ivi*, p. 37: "esistevano i venti responsabili dei mutamenti del clima. Ed esistevano i vapori, prodotti dall'essiccamento dell'acqua e dell'aria, che causavano i venti e le rotazioni del Sole (i solstizi) e della Luna".

Nella pubblicazione originaria del saggio i venti sono responsabili anche di tutti gli altri mutamenti dell'edificio cosmico. La fonte citata è Zeller: "sembra che Anassimandro spiegasse il moto dei corpi pesanti con le correnti d'aria che producono la rotazione dell'asse terrestre" (cfr. EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 5 Hr edn., vol. I, Leipzig 1892, trad. ingl. *A History of Greek Philosophy*, vol. I, London, 1881, pp. 253-254, trad. it. EDUARD ZELLER, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I *I presocratici*, vol. II *Ionici e Pitagorici*, a cura di R. MONDOLFO, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1938, seconda ristampa 1967, p. 169). Zeller si appella ad ARIST., *Meteorologica* 353b 6 di cui Popper cita l'edizione curata da H.D.P. LEE, London 1952, p. 125 e il rinvio che qui compare a T. HEATH, *Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913, p. 33 a commento della tesi di Zeller che i cieli siano mossi dai venti e non dall'eterno movimento di rotazione dell'Infinito.

Poco oltre in *Ritorno ai presocratici*, p. 38 Popper corregge la propria lettura iniziale: i venti dello Zeller andrebbero letti quali "vapori" derivanti da un processo di essiccazione. DK 12 A 11 prova che allora si credesse che le creature viventi nascessero dall'umidità evaporata tramite il sole, che il caldo e il freddo contribuissero alla genesi del mondo e alla formazione "dei vapori e dei venti i quali, a loro volta, erano considerati i fattori di quasi tutti gli altri mutamenti". La revisione mediante l'introduzione dei vapori e del cautelativo *quasi* si trovano già in *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 245-246 nel tentativo di replicare all'obiezione di Kirk in G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, op. cit., p. 332 il quale sostiene che la lettura popperiana dei venti in Anassimandro risenta del condizionamento di Seneca in DK 12 A 23.

²⁰⁴ KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 38. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 247). Popper rinvia ad Anassimene A 6: il Sole è fatto di terra e diventa incandescente a causa della velocità del suo movimento. Il frammento costituisce la sintesi di un atteggiamento critico dell'allievo verso il maestro: come Anassimandro egli si occupa dei contrasti tra caldo e freddo, umido e secco spiegandone però le transizioni mediante condensazione e rarefazione; come il maestro crede nel movimento eterno e nell'azione dei venti, ma critica l'idea che l'indeterminato possa essere in movimento e lo sostituisce con l'Aria, "entità quasi senza limite e indeterminata e, tuttavia, secondo la vecchia teoria di Anassimandro sui vapori, suscettibile non solo di movimento, ma addirittura principale agente del moto e del mutamento". In A 20 Anassimene ipotizza che la piatezza della Terra sia responsabile della sua stabilità, poiché comprime l'aria sottostante come un coperchio. La teoria costituisce un ritorno al senso comune rispetto alla posizione di Anassimandro e un arretramento che si traduce in una riproposizione del tema del galleggiamento di Talete.

caldo e il freddo, il fuoco, l'umido. Nel focolare c'era un fuoco e su questo stava un recipiente con l'acqua. La casa era esposta ai venti ed era certamente un poco arida; tuttavia era pur sempre una casa che garantiva una certa sicurezza e stabilità. Ma per Eraclito essa era posta sul fuoco"²⁰⁵. Dopo la generale incomprensione di Anassimandro ad opera di Anassimene, "un eclettico, un sistematizzatore, un empirista, un uomo legato al senso comune, [...] il meno fecondo di nuove idee rivoluzionarie, il meno dotato di una mentalità filosofica"²⁰⁶ tra i Milesii, la demolizione eraclitea dell'edificio cosmologico costituisce il successivo significativo progresso teorico la cui eredità verrà raccolta da Parmenide.

Nel saggio *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza*²⁰⁷ l'autore ripropone la medesima argomentazione specificando come la cosmologia di Anassimandro in DK 12 A 10 e A 11 ponga una sostituzione in chiave critica dell'acqua di Talete, ingenua ma in grado di spiegare i terremoti in DK 11 A 15 grazie alla mobilità dell'acqua, con una sostanza ipotetica e immaginata assimilabile al nostro concetto di *spazio*, l'ἄπειρον, "indeterminato e illimitato, pressoché inconsistente, non-strutturato e immateriale"²⁰⁸ che costituisce il primo termine tecnico di cui abbiamo conoscenza e dà luogo, in B 1, ad una processualità che non è soltanto naturale, ma anche morale.

Anassimene lo sostituì con l'aria, elemento più familiare, comprendendovi anche nuvole e foschia la cui emergenza dall'aria era assimilabile all'emergenza di materia solida nel cielo, come i corpi celesti e gli animali volatili.

²⁰⁵ Ivi, pp. 38-39. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 248).

²⁰⁶ Ivi, p. 38. (Cfr. *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 248).

²⁰⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 67.

²⁰⁸ Ivi, nota 13 p. 99.

Ne *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca*²⁰⁹ Popper precisa che secondo Aristotele, *Metafisica* I 3, 983 b 21 e *De Caelo* 294a28, la fonte di Talete è costituita dal mito omerico di Oceano, primo padre di tutti gli dèi²¹⁰: il giuramento sull'acqua²¹¹ rinvia all'idea che ciò che è più antico è più degno di rispetto. Inoltre, l'idea che la Terra galleggi sull'acqua rinvia ad un mito analogo in Egitto²¹². La posizione popperiana è volta ad instaurare, con Talete e Anassimandro, l'atteggiamento critico della filosofia nella tradizione mitologica²¹³ di Omero, di Ferecide di Siro, DK 7 B 1-2 e del patrimonio narrativo della *Teogonia* di Esiodo, 116-138, le cui personificazioni di Terra e Cielo e il tentativo di spiegare la struttura dell'universo costituiscono lo sfondo che resero possibile la successiva identificazione "della Terra con un corpo fisico dotato di una forma definita e l'elaborazione di una teoria del cielo come un corpo cavo e di forma sferica, simile a un cristallo, che ruota attorno alla Terra"²¹⁴. Anassimandro compì il primo passo nella direzione di Newton, come prova la considerazione di Aristotele in *De Caelo*, 295b12-16 che lo inquadra tra coloro i quali sostengono che la Terra resti ferma a causa della sua simmetria, muovendo una revisione critica non soltanto del pensiero di Talete, ma indirettamente del patrimonio cosmologico

²⁰⁹ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 160-161.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 160 il rif. a HOM., *Iliade*, 14: 202, 246.

²¹¹ Cfr. i rif. a HOM., *Iliade*, 2: 755; 14: 271; 15: 37 e *Odissea* 5: 185 e s. in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 160.

²¹² Cfr. il rif. a JOHN A. WILSON, *Egypt* in *The Intellectual Adventure of Ancient Man* di H. e H. Frankfort, J. A. Wilson e T. Jacobsen, Chicago, 1946, p. 46 ripubblicato con il titolo *Before Philosophy*, Harmondsworth, 1949, in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 17 p. 181.

²¹³ Cfr. i rif. all'argomentazione mitologica sulla Terra posizionata in mezzo tra cielo e Tartaro in HOM., *Iliade*, 8: 13-16 e HES., *Teogonia* 720-5 in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 159.

²¹⁴ *Ivi*, p. 158.

narrativo della tradizione mitologica su un piano che prescinde interamente dall'ambito osservativo.

Un'importante fonte popperiana nella ricostruzione della centralità assunta da Anassimandro è costituita dalla tesi di Charles Kahn ²¹⁵ il quale sostiene che i predecessori del filosofo non avessero compreso il carattere problematico degli opposti consentendo che "il corruttibile mondo mutevole emergesse da un principio (εἶς) vivo e vivificante, ma incorruttibile ed eterno, come l'ἄπειρον di Anassimandro che, sebbene generi le realtà mutevoli, non muta in qualcos'altro che se stesso, mentre gli opposti che si combattono sono transitori e possono mutare l'uno nell'altro" ²¹⁶. Popper riprende da Kahn l'implicazione etica del necessario ritorno degli opposti all'origine che non viene esteso soltanto alle stagioni, bensì a tutti i modelli ritmici di crescita e riduzione, compresi i conflitti umani, andando così a costituire "il presupposto del pensiero cosmologico occidentale" ²¹⁷.

²¹⁵ Cfr. i rif. a CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, pp. 166, 196, 238 in KARL R. POPPER, *Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica*, addendum al saggio *Oltre la ricerca degli invarianti* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 284.

²¹⁶ KARL R. POPPER, *Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 284.

²¹⁷ (1) *Ibid.*

(2) Nell'appendice KARL R. POPPER, *Congetture storiche e osservazioni su Eraclito e il problema del mutamento a Ritorno ai presocratici* in *Congetture e confutazioni*, pp. 267-268 l'autore precisa che lo scopo principale del saggio consiste nel suggerire che la teoria di Anassimandro abbia tratto origine dal tentativo di criticare Talete, instaurando così una tradizione razionalista identificabile come tradizione della discussione critica.

In KARL R. POPPER, *Alcune note tecniche a conclusione di Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 699-700 l'autore precisa di aver scritto l'appendice di cui sopra alla fine del 1960 e di aver letto, soltanto dopo, il testo di CHARLES KAHN *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Qui, p. 5, viene denotata "l'essenziale unità" delle antiche speculazioni sulla natura, dominate dal modello di Anassimandro, fino al *Timeo*.

Popper sottolinea come l'idea di Kahn costituisca "l'antidoto" all'enfasi da lui posta sulla novità delle teorie successive ad Anassimandro e propone quindi una mediazione tra le due posizioni centrata sulla nozione di "dibattito critico" che vorrebbe comprendere entrambi i punti di vista: unità e novità; ribadisce quindi che la critica di Anassimandro non è rivolta soltanto alla posizione di Talete, ma si estende anche a HES., *Teogonia*, 720-725, dove viene descritta la Terra equidistante dal Tartaro e da Urano.

Un modello affine si trova in VERG., *Eneide*, VI, 577 e HOM., *Iliade* 8: 13-16, quest'ultima citata anche da Kahn il quale però non menziona *Teogonia*, 720-5. Secondo Popper, tale passo è invece cruciale:

In *La società aperta e i suoi nemici*²¹⁸ il rapporto tra Talete e Anassimandro è iscritto nell'ambito dell'interrogativo circa la ricerca del materiale di cui è fatto il mondo, con attenzione all'idea di *edificio* successivamente confutata da Eraclito²¹⁹: entro tale orizzonte, Talete estende i propri interessi anche all'ambito astronomico e geografico-descrittivo così come Anassimandro, a cui Popper attribuisce la paternità della prima mappa descrittiva del mondo.

Il razionalismo critico alle origini della filosofia viene inserito da Popper entro la più ampia cornice del tentativo di trovare risposta alle istanze sociali provenienti dalla dissoluzione della società chiusa, in una direzione che fosse differente dallo storicismo di Esiodo. La crisi dell'unità sociale tipica del tribalismo viene avvertita da Anassimandro, che percepisce l'esistenza individuale quale Ûbrij intesa "come empio atto di ingiustizia, come colpevole atto di usurpazione per il quale gli individui devono pagare il fio"²²⁰.

La cosmologia e le implicazioni etico-religiose della speculazione di Anassimandro vengono lette come una prima dissoluzione della struttura del cosmo in sintonia con l'approccio di Eraclito che compie il passo decisivo approdando ad una teoria del flusso universale²²¹.

"possiamo tracciare un diagramma in cui, se il cielo è raffigurato come una specie di sfera, la Terra occuperà la posizione assegnatale da Anassimandro". Al contrario Charles Kahn, p. 82, a proposito di *Teogonia* 727 e ss. afferma: "sarebbe vano tracciare un diagramma raffigurante una tale descrizione".

La spiegazione di Popper alle considerazioni di Kahn è rintracciata nella mancanza delle righe 721-725 in alcuni manoscritti della *Teogonia* che potrebbero aver indotto lo studioso a ritenerne sospetta l'autenticità.

²¹⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *La Società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., nota 1 p. 251 e note 38-40 pp. 401-402.

²¹⁹ Cfr. il precedente § 3.

²²⁰ (1) KARL R. POPPER, *La Società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., p. 233.

(2) Cfr. *ivi*, nota 40, p. 402 il rif. a DK 12 B 1. Popper cita la propria fonte circa il tema dell'esistenza individuale percepita da Anassimandro quale ingiustizia, precisando che si tratta di un'interpretazione severamente criticata: la tesi è di THEODOR GOMPERZ, *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie*, op. cit., bd. I, p. 46, edizione italiana THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, op. cit., vol. I, p. 87.

²²¹ Cfr. KARL R. POPPER, *La Società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., nota 39 p. 402: "Anche Anassimandro si trovò a disagio con l'idea di edificio. La sua insistenza sul carattere illimitato o

5. L'atomismo di Democrito e Leucippo

A conclusione di *Ritorno ai presocratici* Popper pone l'atomismo in continuità con il razionalismo critico, che "anticipò e preparò il razionalismo etico di Socrate"²²²: il frammento DK B 117²²³ di Democrito viene tradotto a titolo esemplificativo di tale stretto rapporto. Le implicazioni etiche della speculazione democritea e socratica vengono sottolineate in *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza*²²⁴ unitamente alla considerazione della pochezza del sapere umano che deve condurre verso un ideale di reciproca tolleranza.

L'argomentazione costituisce una cornice generale che fa da sfondo al più stretto rapporto tra gli atomisti e Parmenide, centrato sulla tesi ricorrente e più volte ribadita nei saggi popperiani, del rovesciamento dell'el egcoj eleatico di B 7 che implica un rovesciamento del corretto rapporto fra luce e notte²²⁵, nonché una focalizzazione sul movimento che fa perdere di vista il tema tipicamente presocratico del mutamento²²⁶.

indeterminato del materiale costruttivo può essere stata espressione del sentimento che la costruzione non può possedere alcuna struttura definita, che può essere in divenire".

²²² Cfr. KARL R. POPPER, *Ritorno ai presocratici* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 51 (e *Congetture e confutazioni*, op. cit., pp. 263-264).

²²³ Cfr. *ibid.* la traduzione di DK 68 B 117: "Nulla conosciamo secondo verità; perché la verità è nel profondo". In *Congetture e confutazioni* vi è una lieve differenza: "E tuttavia, nulla sappiamo per averlo visto; poiché la verità è nascosta nel profondo".

²²⁴ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Senofane lo sconosciuto: un tentativo di dimostrare la sua grandezza* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit. pp. 84-85: "Socrate e, quasi contemporaneamente, Democrito, indipendentemente l'uno dall'altro, giunsero alla medesima scoperta etica. Entrambi sostennero, con parole molto simili *è meglio subire ingiustizia che commetterla* (Democrito, BK 68 B 45)".

(2) Cfr. i rif. alle implicazioni dall'accento umanitario e universalistico della speculazione di Democrito nei frammenti B 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247, 118 in KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., p. 229. Nella nota 48, p. 368 Popper precisa che l'autenticità di B 247, tradotto "L'uomo saggio appartiene a tutti i paesi, perché di una grande anima è il mondo intero", è stata messa in dubbio da Diels e Tarn.

²²⁵ Cfr. il precedente capitolo I, § 3.

²²⁶ Cfr. le considerazioni di Popper sul tema del mutamento nell'*addendum* KARL R. POPPER, *Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica* al saggio *Oltre la ricerca degli invarianti* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 286: "Pochi fisici affrontano seriamente il problema, poiché grazie a Parmenide, Leucippo e Democrito, la fisica, per lungo tempo, ha potuto disporre di una efficacissima

Democrito viene talvolta utilizzato da Popper quale fonte a supporto della propria lettura di Parmenide. In *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide*²²⁷ Popper cita DK 68 B 145 per l'occorrenza della variante ionica $\sigma\kappa\iota$ nell'accezione di *ombra*, in continuità con la tradizione omerica che utilizzava il termine, comunque raro, per indicare genericamente *oscurità*. Il termine $\nu\acute{\upsilon}\chi$ sarebbe stato impiegato dalla tradizione nella sola accezione di *eclissi*²²⁸; sarebbe stato dunque Parmenide il primo ad utilizzarlo con la valenza di *assenza di luce*.

Nel medesimo testo²²⁹ Democrito B 131 è citato a sostegno della proposta popperiana di una sostituzione del termine $\phi\alpha\theta\lambda\acute{\omicron}\nu$ in DK 28 B 8: 52 con $\phi\rho\epsilon\theta\eta\tau\omicron\nu$.

Nel saggio *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io*²³⁰ il filosofo atomista assume un ruolo centrale nel tentativo popperiano di confutare la tesi che i greci fossero consapevoli del problema anima-corpo ma non del problema mente-corpo: l'autore delinea una breve storia dell'anima nel tentativo di presentarla quale "sostanza che riassume l'esperienza cosciente dell'io"²³¹ attraverso tre momenti: l'anima materiale da Anassimene a Democrito ed Epicuro²³²; la dematerializzazione e

teoria del mutamento: tutto il mutamento, incluso il mutamento qualitativo, è dovuto al movimento. Così abbiamo dimenticato il senso del problema del mutamento".

²²⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 12 p. 135.

²²⁸ Cfr. *ibid.* il rif. a HDT., I.74 corrispondente al frammento di Talete DK 11 A 5.

²²⁹ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Come la Luna potrebbe fare un po' di luce sulle due vie di Parmenide* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 22 p. 136 e pp. 139-140.

(2) Cfr. il precedente capitolo I, § 2 p. 95.

²³⁰ Cfr. KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 303-306. Il saggio costituisce una ripubblicazione, con lievi modifiche e integrazioni bibliografiche, di K.R. POPPER E J. C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, op. cit., vol. I, cap. 5, § 43-47, pp. 182-215.

²³¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 303.

²³² *Ivi*, p. 304:

(1) L'anima materiale intesa come soffio impalpabile è presente in Omero. La fonte principale di tale interpretazione è W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. I, p. 355: "non solo

spiritualizzazione in Pitagora, Senofane, Platone e Aristotele; la concezione morale in Pitagora, Democrito, Socrate e Platone.

L'anima materiale in Democrito è ricostruita sulla base del saggio di Vlastos²³³, il quale interpreta DK 68 B 187 quale invito ad elaborare un λόγος concernente più l'anima che il corpo, in opposizione alla tendenza a fare del corpo la chiave del benessere anche della mente; tale lettura approda alla formulazione di un "principio di responsabilità"²³⁴.

Sulla base di A 105²³⁵, Popper sostiene che l'anima democritea si componga di due parti: una razionale collocata nel cuore e una irrazionale dispersa nel corpo. Coerentemente alla cura dell'anima socratica il materialismo meccanicista di Democrito esorta, in B 40, 37 e 45 alla scelta etica dei beni per l'anima.

"Si può descrivere Democrito non solo come un materialista, ma come un atomista monistico. Ma in virtù del suo insegnamento morale fu anche una specie di dualista"²³⁶. Da un lato la nozione di anima in Democrito è collocabile entro una cornice materialista, dall'altro il suo insegnamento morale esemplificato dai frammenti B 45 e 187, nonché il contrasto anima-corpo, offrono un esempio di atteggiamento dualista che Popper assimila alle posizioni etiche di Pitagora, Socrate e Platone. In questa seconda chiave di lettura, Popper suggerisce la tesi che i materialisti

un'anima, ma anima, ossia il mondo era permeato da una specie di sostanza-anima che è meglio indicata dall'omissione dell'articolo";

(2) Popper ne trova traccia in Anassagora B 12, precisando che forse egli non credeva più in una mente materiale, ma comunque considerava il νόος "la più sottile di tutte le cose e la più pura; ha cognizione completa di tutto e ha una grandissima forza. E tutto ciò che ha vita (γυμνά), i maggiori [organismi] e i più piccoli, tutti domina l'intelletto".

²³³ Cfr. il rif. a G. VLASTOS, *Ethics and Physics in Democritus*, 1945, riedito in D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London, 1975, vol. II, pp. 381-408, in KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 305.

²³⁴ KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 306.

²³⁵ Cfr. *ibid.*

(1) L'autore precisa che l'anima democritea è formata da piccoli atomi, di natura ignea secondo ARIST., *De anima* 403 b 31. Secondo Popper, ciò costituisce prova di un'influenza eraclitea in Democrito.

(2) Popper rinvia a LUCR., *De rerum natura*, III. 371-3 nella precisazione che "i piccoli atomi dell'anima sono distribuiti su tutto il corpo in modo tale che gli atomi dell'anima si alternano a quelli del corpo".

²³⁶ KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io ne Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 306.

fossero "dualisti che abitualmente ponevano l'anima in contrasto con il corpo. Ritengo che essi vedessero nell'anima o nella mente l'essenza del corpo" ²³⁷. L'anima democritea viene intesa comunque nell'accezione corporea; l'anima incorporea sarebbe invece comparsa con Pitagora e Filolao, mentre la figura di Senofane viene collocata "in una fase transitoria o già entro la tradizione dell'incorporeità" ²³⁸.

Agli occhi di Popper Democrito fu influenzato dai pitagorici, ma non credette nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte, approdando quindi ad una posizione contraddittoria: "come molti materialisti e deterministi sembra che Democrito non abbia compreso che materialismo e determinismo sono, di fatto, incompatibili con il loro insegnamento morale illuminato e umanitario. Non compresero che, anche se non consideriamo la moralità come una realtà donata dalla Divinità, ma come un prodotto umano, essa fa parte del Mondo 3: ossia che è un prodotto parzialmente autonomo della mente umana. Fu Socrate che per primo lo comprese chiaramente" ²³⁹.

Nel *Frammento 6. Democrito e il materialismo* in appendice a *Il mondo di Parmenide* ²⁴⁰, l'autore ripropone la doppia lettura dell'atomismo democriteo: esso è inscrivibile entro un orizzonte monista se si guarda alle considerazioni sull'anima materiale che muove il corpo, composta da un genere particolare di atomi, sferici e molto piccoli; tuttavia sotto un altro profilo, emerge un dualismo dettato dalla maggior rilevanza del movimento degli atomi che costituiscono l'anima rispetto all'attività degli

²³⁷ *Ivi*, p. 307.

²³⁸ *Ibid.* La fonte per la ricostruzione della teoria pitagorica dell'anima è W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. I, p. 306-317, in riferimento alla connessione pitagorica di due teorie: una relativa all'anima immortale superiore intesa come armonia o accordo di numeri astratti, probabilmente di Pitagora o Filolao, e una relativa all'anima inferiore e mortale intesa quale armonia o accordo del corpo, la cui paternità è attribuita a Simmia.

²³⁹ KARL R. POPPER, *Commenti sulla scoperta presocratica dell'io* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 313.

²⁴⁰ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 6. Democrito e il materialismo* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 377-379.

(2) Cfr. il precedente capitolo I, nota 34 (2).

altri. Tale dualismo viene connesso all'etica democritea di B 40²⁴¹ e giunge alla lettura di un radicale pluralismo entro l'atomismo.

Il testo connette l'atomismo democriteo alla tesi molto cara a Popper della congetturalità del sapere, tipicamente presocratica. Il termine *Kratunt»ria* in B 8 b, tradotto con *sostegno probatorio, conferma*, viene menzionato a supporto dell'importanza dell'esperienza sensibile nella teoria atomica che tuttavia in B 11, porta soltanto ad una conoscenza *opaca ed oscura*. Democrito non fu soltanto un sensista, ma comprese l'esistenza di un conflitto tra i sensi e la teoria atomistica formulando il contrasto in B 125 e B 9, "nella forma di una conversazione tra l'intelletto (che congettura) e i sensi"²⁴², letta da Popper alla luce dei termini parmenidei *ἴνομ£ζειν* in DK 28 B 8: 53 e *νηὸμισται* in DK 28 B 6: 8 "come se affermasse che unicamente gli atomi e i loro movimenti nel vuoto sono reali e veri, mentre dolce e amaro, etc. sono meri nomi convenzionali, opinioni, o forse illusioni. (Possiamo dire che la ragione attacca la soggettività dei sensi)"²⁴³.

In *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968)²⁴⁴ Popper ipotizza che Democrito abbia subito la doppia influenza di Parmenide e Protagora: il dialogo democriteo tra ragione e sensi in B 125, viene letto quale confronto tra una posizione di matrice parmenidea, che trova espressione nell'attacco della ragione verso i sensi, e una protagorea intesa quale replica dei sensi all'intelletto.

Nel saggio del 1952 *La natura dei problemi filosofici* gli atomi di Democrito differiscono dagli atomi "composti"²⁴⁵ della scienza odierna e

²⁴¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Frammento 6. Democrito e il materialismo* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 378 la traduzione di DK B 40: "gli uomini non sono resi felici né dai loro corpi, né dalla ricchezza, ma dal retto e fecondo pensare".

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ivi*, pp. 378-379.

²⁴⁴ (1) Cfr. KARL R. POPPER, *Ulteriori osservazioni sui presocratici, e in particolare su Parmenide* (1968) in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 698.

(2) Cfr. il precedente capitolo I, p. 131.

²⁴⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *La natura dei problemi filosofici* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 143.

coincidono con le particelle elementari, soggette però al cambiamento. Viene elaborata una filosofia del mutamento che tenta di superare le difficoltà di una comprensione razionale di tale fenomeno sulla base del principio metodologico per cui "una teoria deduttiva, o spiegazione, deve salvare i fenomeni; deve cioè essere in accordo con l'esperienza" ²⁴⁶, offrendo così una struttura teorica per le proprietà empiricamente note ed elaborando una distinzione, rilevata in DK 68 B 11, tra conoscenza autentica dell'intelletto e inautentica dei sensi, che Popper ritrova in Anassagora in B 7 e 21.

Nel medesimo saggio viene sottolineata l'importanza di Democrito sotto il profilo geometrico: il "metodo di esaustione" in B 155 è ritenuto precursore del calcolo integrale; inoltre Democrito è considerato il primo a formulare la teoria dei volumi del cono e della piramide. L'aspetto più interessante dell'atomismo è però costituito dalla teoria dell'indivisibile, τὸ ἀμερῆς, definita dalla "quantizzazione del tempo e dello spazio" ²⁴⁷ secondo la quale vi sono tratti di tempo e spazio distinti dagli atomi, tali che non possono esservene di più piccoli.

Popper ritiene che Platone abbia corretto la teoria di Democrito alla luce della scoperta degli irrazionali. L'autore propende per la tesi che la teoria democritea si fondasse sul metodo aritmetico pitagorico e che Democrito non conoscesse il problema dell'irrazionalità, ma soltanto la paradossale irregolarità dovuta al fatto che "se tutte le linee sono infinitamente divisibili, allora sono composte da un'infinità di unità elementari e dunque stanno nel rapporto $\infty:\infty$, cioè sono tutte non rapportabili" ²⁴⁸. A tale problema l'atomista avrebbe dedicato due libri perduti dal titolo *Per*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 144. L'autore cita due fonti a sostegno della tesi che Democrito non accennasse all'esistenza di linee indivisibili: A. T. NICOLS, *Indivisible Lines*, in *Classical Quarterly*, XXX (1936), pp. 120 e ss.; T. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921, vol. I, p. 181. Tuttavia trova molto più convincenti le tesi contrarie di S. LURIA, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*, in *Quellen & Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, B, II (1932), n. 2, pp. 148 e ss. e 172 ss.

²⁴⁸ KARL. R. POPPER, *La natura dei problemi filosofici* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., nota 37 p. 146.

Ϝl ògwn grammî n ka` nastî n, tradotto con *Delle linee illogiche e dei corpi pieni (atomi)* ²⁴⁹.

Secondo Popper il *Timeo* fornì una versione geometrica, includente le radici quadrate irrazionali di 2 e 3, della teoria democritea dei vortici espressa originariamente in forma puramente aritmetica nei frammenti DK 68 B 164 e 167, ma presente altresì in Anassagora B 2, 9, 12, 13, 15. L'idea di fondo è costituita dalla tesi che la maggiore eredità platonica riscoperta dalla modernità sia un'impostazione cosmologica di tipo geometrico il cui presupposto teorico, ovvero "l'idea di spiegare il mondo visibile mediante un presupposto mondo invisibile" ²⁵⁰, fu esplicitamente formulata da Democrito e Anassagora ²⁵¹; ad essa in Platone si accompagna il tentativo di risolvere i problemi teorici, sorti in ambito pitagorico, che determinarono la crisi di atomismo e pitagorismo: "pare probabile che la teoria platonica delle forme, ed anche la sua teoria della materia, fossero riaffermazioni di teorie elaborate dai suoi predecessori, i pitagorici e Democrito rispettivamente, condotte alla luce dell'acquisizione del fatto che gli irrazionali imponevano che la geometria venisse prima dell'aritmetica" ²⁵².

Nei riferimenti più generali all'atomismo, la figura di Leucippo non viene distinta da quella di Democrito. Tuttavia, in un'occasione Popper lo cita

²⁴⁹ Cfr. *ibid.* Coerentemente con tale impostazione, Popper rettifica la propria precedente traduzione *Le linee irrazionali e gli atomi*, in *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., nota 9 p. 322 dove ipotizza che il termine Ϝl ògoj si incontri per la prima volta in Democrito.

²⁵⁰ KARL. R. POPPER, *La natura dei problemi filosofici* in *Congetture e confutazioni*, op. cit., p. 155.

²⁵¹ Cfr. *ibid.* il rif. a DK 59 B 4 e 17.

²⁵² *Ivi*, p. 160. Nello stesso testo, p. 157, l'autore avanza la congettura che, secondo Platone, tutti gli altri irrazionali potessero ottenersi sommando i multipli razionali delle radici quadrati di 2 e di 3. Tale ipotesi spiegherebbe la scelta platonica dei due triangoli elementari, il primo includente la radice quadrata di 2, il secondo la radice quadrata di 3.

KARL. R. POPPER, *Platone e la geometria* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 325-350 propone un approfondimento sul tema dell'irrazionalità, che distrusse il programma pitagorico dell'aritmetizzazione della geometria e condusse al metodo assiomatico euclideo, segnatamente nel panorama filosofico platonico, principalmente sulla base di un confronto con F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London, 1937; T. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, op. cit.; E. BOREL, *Space and Time*, London, 1926, ripubbl. 1960.

separatamente. Nel saggio *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca*²⁵³ viene sottolineato il dualismo della teoria atomica, evidente soprattutto nel frammento DK 67 A 8, dove emerge un rapporto con Parmenide che si traduce nel rifiuto di una spiegazione monista per il mondo del mutamento, importante ai fini delle implicazioni che tale approccio comporta nonché rivelatore dello stretto connubio tra la filosofia eleatica e l'atomismo antico. "Questo dualismo ha contraddistinto la teoria atomica: sotto l'influenza di Faraday e Maxwell e divenne poi un dualismo di campi e particelle. La teoria del continuo, che assume la Via della Verità come suo punto di partenza, si può dire che possieda tendenze monistiche. Descartes concepiva il mondo fisico come pieno di materia in movimento. Einstein come un campo tetra-dimensionale senza soluzione di continuità – come una sorta di universo parmenideo compatto a quattro-dimensioni"²⁵⁴.

²⁵³ Cfr. KARL. R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca* ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 77 p. 187.

²⁵⁴ *Ivi*, pp. 187-188.

III

I presocratici nella filosofia di Popper

1. L'attualità di Parmenide in *Oltre la ricerca degli invarianti*

Il saggio del 1965 *Oltre la ricerca degli invarianti*¹ non viene menzionato nel panorama della storiografia critica che ha trattato l'accostamento di Popper ai presocratici. Tuttavia la sua importanza in tale ambito è centrale poiché costituisce l'unico esempio, nel panorama popperiano, di trattazione di questioni epistemologiche contemporanee a partire dagli antichi. Se infatti è possibile ricondurre l'interpretazione diffusa dell'accostamento di Popper ai presocratici da parte della critica nei termini di una mera proiezione del falsificazionismo sul passato, la cui impostazione appare peraltro riduttiva poiché non tiene conto dell'articolato riferimento alle fonti né della costante revisione della propria ricostruzione da parte dell'autore lungo tutto il corso della sua produzione, è altrettanto vero che qui Popper sembra offrire un isolato controesempio argomentativo strutturato secondo una direttrice inversa, traducibile in una proiezione nei temi e nei problemi dell'attuale discussione scientifica della propria interpretazione di Parmenide, elaborata alla luce di un confronto con fonti talvolta differenti rispetto a quelle citate nei saggi contenuti in *Congetture e confutazioni* e ne *Il*

¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., pp. 201-283. Il testo costituisce il discorso d'apertura dell'11 luglio 1965 al Simposio Internazionale di Filosofia della Scienza, Bedford College, Londra. Il titolo originale era *La razionalità e la ricerca degli invarianti*. Il saggio viene pubblicato per la prima volta ne *Il mondo di Parmenide* con l'aggiunta dell'*addendum Una nota sugli opposti e l'esistenza nell'epistemologia presocratica*, pp. 283-289. Il curatore precisa che la divisione in paragrafi è stata proposta da David Miller, il quale ha collaborato al miglioramento dell'intero volume.

mondo di Parmenide. Occorre tuttavia precisare che mentre la prima parte del saggio, qui trattata nel paragrafo 1.1, mantiene un riferimento attento alle citazioni dei frammenti e offre un valido contributo nella direzione di una ricostruzione storica delle fonti e della critica utilizzate da Popper nell'accostamento ai presocratici, l'amplissima seconda parte del saggio, i cui temi sono percorsi nel paragrafo 1.2, pur presentando una direttrice certamente originale rispetto ai successivi studi popperiani sui presocratici, è tuttavia articolata secondo un taglio teoretico che prescinde pressoché totalmente dai testi antichi e dal relativo dibattito storiografico.

1.1 L'invariante nel *Poema sulla natura*

"Cercherò qui di mostrare il potere, pressoché illimitato, che, ancor oggi, è esercitato sul pensiero scientifico occidentale dalle idee di un grande uomo che visse 2500 anni fa: Parmenide di Elea. Queste idee di Parmenide determinarono lo scopo e i metodi della scienza come ricerca degli invarianti. Ma cercherò di mostrare che tali idee di Parmenide, veramente prodigiose, subirono una specie di collasso non appena furono elaborate, sfociando in ciò che chiamerò un'apologia parmenidea e che anche questa caduta fu portentosa; infatti le idee parmenidee si sono continuamente infrante lungo il cammino della scienza e il loro collasso ha condotto alle tipiche apologie parmenidee. Cercherò di mostrare che a partire, per esempio, dal 1935 queste idee stanno nuovamente collassando, forse più radicalmente di quanto sia mai successo prima" ². Popper si pone la finalità di descrivere criticamente l'influsso di Parmenide sul pensiero scientifico moderno con l'obiettivo di "fornire un contributo per superarlo" ³, mosso da un impegno a "nuotare contro

² *Ivi*, p. 202.

³ *Ibid.*

corrente"⁴ in risposta all'appello del razionalismo critico contro qualsiasi conformismo all'ideologia dominante. Nell'interpretazione di Charles Kahn⁵, il filosofo viennese trova espressione di una rivendicazione, in Parmenide, di certezza assoluta per la propria dottrina; tale argomentazione viene portata a giustificazione della definizione dell'Eleate come "il più dogmatico di tutti i grandi filosofi"⁶.

Tuttavia l'articolazione del poema in due parti⁷ sembra suggerire l'attribuzione di una forma di dogmatismo dal carattere "inconscio"⁸ fondato sulla contrapposizione tra la definizione della via della verità coerente con l'interpretazione di Kahn⁹ e l'illusorio ordine del mondo del mutamento.

"Parmenide (o la deà) afferma che, al di là del parlare e del conoscere ciò che esiste, non è possibile discorso o conoscenza (ossia pensiero)"¹⁰. Il

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., p. 706. Nel 1965 il testo di Kahn era ancora inedito, viene pubblicato nel 1969 ma qui utilizzato su personale concessione dell'autore, della cui collaborazione critica Popper si è avvalso.

⁶ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 203.

⁷ Cfr. *ivi*, nota 6 p. 271 il riferimento al dibattito storiografico sulle vie di Parmenide. L'interpretazione di DK 28 B 6: 2-3 suggerisce a KARL REINHARDT, *Parmenides*, op. cit., pp. 35 e s., che la via della verità sia una e due le vie erronee. L. TARÀN, *Parmenides*, op. cit., pp. 59-61 rifiuta tale indicazione ma incorre nel problema di una mancata conciliazione tra B 6: 3 tradotto "ti allontano momentaneamente" e B 6: 4, inteso nell'accezione di un allontanare "permanentemente". Secondo Popper, il tentativo di eludere tale conclusione non è supportato dal testo che anzi contraddice tale distinzione. La difficoltà è risolta da W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, p. 21 e ss. che suggerisce che la seconda delle tre vie sia formulata implicitamente. In tale prospettiva, B 6: 3 intende mettere in guardia dall'affermazione "che il nulla può esistere", mentre B 6: 8 e B 8: 40 dall'opinione che "essere e non essere sono identici". Ma poiché, secondo Popper, da ciò segue in B 7: 1 che "l'inesistente esiste", la prima via errata è riducibile alla seconda. Pertanto esistono soltanto due vie: la prima giusta, la seconda errata, come suggeriscono i versi B 2: 5 e B 8: 15-18.

⁸ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 203.

⁹ Cfr. *ivi*, nota 8 p. 272. Dall'inedito di Kahn Popper ricava l'ipotesi che in B 8: 2-3; 6:1; 8: 2; 8: 15-18; 8: 36 "il soggetto (semantico o extra-linguistico) di è (= esiste) sia il conoscibile, l'oggetto della conoscenza". Cfr. CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., pp. 710-712.

¹⁰ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 204.

(1) Cfr. *ivi*, nota 9 p. 272: Popper vede una contrapposizione tra un "mero uso della lingua" in B 7: 5 e un "parlare in modo serio" espresso da tre verbi: ἰσχεῖν in B 6: 1 con le sue forme suppletive di εἶρεῖν in B 2: 1 e B 7: 6; φρῆζειν in B 2: 6; B 2: 8; B 6: 2 e φῆναι in B 1: 23 e B 8: 8. I tre verbi sono usati nell'accezione transitiva del "parlare di o intorno a qualcosa", come mostra il confronto con Senofane DK B 8: 4; HOM., *Odissea* 11: 22; 14: 197 e *Iliade* 23: 138. Il nulla è indicibile perché non è possibile "parlare di nulla". Popper è supportato da un confronto con Kahn a proposito dell'uso di φῆναι in B 1: 23

passaggio è individuato in DK 28 B 2: 7 tradotto nella forma *ciò che è l'avvenimento* suggerita a Popper da Kahn ¹¹. L'argomento principale del frammento B 8: 13-38 consiste quindi nella negazione della possibilità di mutamento o evoluzione per l'esistente. Pertanto il "verosimile ma ingannevole" ¹² ordine cosmologico (diĕkosmoj) esposto nella seconda

nell'accezione di "rivelò le seguenti parole", e con W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., vol. II, pp. 19 e ss. e nota 1 a p. 20 circa l'uso di ἰσγεῖν e φρῆζειν.

Nell'ultimo Popper, la contrapposizione con B 7: 5 viene meno in quanto l'autore intende "lingua" come senso del gusto. A tale proposito cfr. il precedente capitolo I, § 1, p. 88 e la nota 24 p. 391 al *Frammento 4a* ne *Il mondo di Parmenide*: "Alcuni commentatori ipotizzano che *anche la tua lingua* nel frammento B 7 non si riferisce unicamente al senso del gusto, ma anche alla capacità di parlare. Penso che questo sia un errore, escluso dal contesto".

(2) Al "parlare intorno a qualcosa" corrisponde un "pensare di qualcosa". Nella nota 10, p. 272 Popper riporta un confronto con Kahn (cfr. *The Thesis of Parmenides*, op. cit., pp. 712) circa l'uso del verbo νοεῖν nel senso di "comprendere qualcosa", con un uso molto simile al nostro "conoscere" (*knowing*) sempre riferito al "conoscibile". Coerentemente con tale impostazione, Popper traduce γνῆμῃ in B 8: 61 nell'accezione di "concetto" (*notion*) o "presunta conoscenza", sulla base di un confronto con K. VON FRITZ, *Nous, Noein and their Derivates in the Pre-Socratic Philosophy*, *Classical Philology*, 40 (1945), pp. 223-42 e 41 (1946), pp. 12-34.

(3) Popper cita F. HOFFMAN, *Die Sprache und die archaische Logic*, Heidelberg Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 3, Tübingen, 1925, p. 11 in riferimento alla tesi che in Parmenide il verbo νοεῖν sia sempre utilizzato in connessione con ἰσγεῖν. La tesi è riproposta e accettata da GEORG MISCHE, *The Dawn of Philosophy: A Philosophical Primer*, ed. in English by R.F.C. Hull, London, Routledge, 1950, p. 318: "Parmenides never uses the word for *thinking* (νοεῖν) by itself, but always in conjunction with *saying* (ἰσγεῖν)". Popper rifiuta tale ipotesi: il legame "è vero per i frammenti B 3: 1 e B 4: 1, mentre non è vero per B 6: 1, dove l'accento è posto su ἰσγεῖν".

¹¹ Cfr. in KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 204 la traduzione popperiana di B 2: 7 "ciò che può essere detto e ciò che può essere conosciuto devono essere ciò che è (ciò che è l'avvenimento), ciò che esiste, ciò che è reale". La scelta è supportata da B 6: 1, B 3 e B 8: 34.

¹² (1) *Ivi*, nota 14 p. 273. Popper traduce B 1: 31-2 e rinvia ai frammenti B 6: 4-9; B 7; B 8: 39-41 e 51-61; B 9- B 19, con riferimento al tema di B 8: 53: "i mortali hanno adottato la convenzione o la consuetudine (κατατάξιμι) di inventare i nomi dei contrari".

Tra questi l'autore iscrive i nomi del *venire all'essere* e del *perire* in B 8: 38-41, e l'opposizione tra *luce* e *notte* in B 8: 53-59. Secondo Popper, i mortali confidarono nella fallace opinione che tali nomi denotassero opposti esistenti: "l'errore compiuto, implicato in entrambi i passaggi, è di ritenere che gli opposti possano esistere; e così soprattutto *che l'essere e il non essere possano entrambi esistere* (cfr. B 6 e B 7). Ma per Parmenide ciò avrebbe comportato che entrambi esistono e non esistono: la non-esistenza segue dall'esistenza del nulla, poiché *esso* [=il conoscibile] *non è* significherebbe *nulla esiste affatto* e, viceversa, la non-esistenza del nulla consegue dall'esistenza dell'essere, poiché *esso* è significa *esso è interamente e completamente*".

(2) *Ivi*, nota 22 p. 274 Popper legge B 8: 50-60 alla luce di un'allusione critica non soltanto alla cosmogonia tradizionale esiodea, ma soprattutto alla cosmologia eraclitea, che aveva professato l'identità degli opposti. Infatti, nella prospettiva parmenidea di accettare l'attribuzione di un nome e la conseguente erronea attribuzione di esistenza ai due opposti *luce* e *notte*, Eraclito "scorrettamente" nomina solo uno dei due termini, il *fuoco*; inoltre, un'unità di tali opposti "non possiede alcun equo e appropriato *status* sebbene

parte del poema esiste soltanto nell'illusione dei mortali. Alla domanda circa il rapporto tra le due parti del poema Popper trova risposta in due ragioni fornite dalla dea al fine di evitare, in B 8: 61¹³, che l'uomo sia sviato dalle opinioni dei mortali.

Da un lato la dea intende rispondere al desiderio di offrire una spiegazione logica della cosmogonia ingannevole¹⁴, dall'altro è mossa dalla volontà di rafforzare la fede dei destinatari della rivelazione contro il pericolo di essere sviati dalle errate conoscenze convenzionali riguardo ai sensi¹⁵ nonché alla presenza di poteri divini nel cosmo¹⁶.

La seconda parte del poema è interpretata da Popper nei termini di un "attacco difensivo" ovvero "apologia parmenidea"¹⁷ con la finalità di rafforzare l'impatto della prima, ma rappresenta una forma di cedimento, un sintomo di debolezza che accompagna le idee eleatiche fin dall'origine: "cercherò di mostrare che questo cedimento non è soltanto sintomatico, bensì tipico e che, inoltre, nella lunga successione delle idee filosofiche e delle teorie fisiche avviata da Parmenide e proseguita fino ai nostri giorni, vi è anche una lunga successione di analoghi fallimenti"¹⁸.

Tale apporto intende smorzare il dogmatismo dell'Eleate in direzione di

la luce possa *mescolarsi* con la notte", in quanto si tratta di opposti "non identici sebbene mescolabili". La loro ammissione coinvolge l'uomo "nel mutamento, nel divenire e nell'intera cosmogonia di un mondo di illusioni".

Tuttavia secondo Popper, tra Eraclito e Parmenide sussiste una profonda sintonia "sul circolo del problema: mutamento; il mutamento implica l'esistenza degli opposti; anche l'identità degli opposti; e il mondo è un'unità".

¹³ Cfr. *ivi*, nota 20 p. 273 la precisazione circa la traduzione di B 8: 61. La forma più corretta dovrebbe essere: "così che nessun concetto [nessuna presunta conoscenza, nessuna convenzione, nessuna attribuzione di nome] dei mortali ti trascinerà mai lontano, oltre la verità". Secondo Popper, la dea è interessata alla questione "squisitamente epistemologica della conoscenza certa e sicura che vuole tutelare contro l'eccesso di persuasione e gli argomenti deboli, sebbene altamente ingannevoli, derivati dai sensi, dal senso comune, dalla convenzione e dalla descrizione di un ordine del mondo verosimile". Viene trovata conferma alla proposta di traduzione in HOM., *Iliade* 5: 236 e *Odissea* 12: 353.

¹⁴ Cfr. KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 16 p. 273: Popper trova conferma in B 1: 31-32 e B 8: 51-2.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, nota 18: Popper trova conferma in B 7 e 16.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, nota 19: Popper trova conferma in B 10 e 12. Nella nota 23, Empedocle B 2; 3; 23, 114 e 132 offrono un'ulteriore conferma alla presenza di superstizioni riguardanti gli dèi nell'ambito della *dōxa*.

¹⁷ *Ivi*, p. 205.

¹⁸ *Ivi*, p. 206.

un atteggiamento "inconsapevolmente auto-critico" ¹⁹ perfettamente inscrivibile entro l'orizzonte del razionalismo critico popperiano.

L'argomentazione è condotta sulla base di una confutazione di due tesi di Giorgio de Santillana ²⁰. La prima postula l'identità dell'essere di Parmenide con lo spazio vuoto ²¹, ma per Popper B 8: 26 e B 1: 13 costituiscono evidenze nella direzione di un'interpretazione dell'essere eleatico in senso materiale. La seconda tesi concerne la relazione tra le due parti del poema: "la Via della Verità è la matematica (geometria) che è certa; la Via dell'opinione è la fisica, che è opinione congetturale" ²². Popper rifiuta tale impostazione poiché "è fin troppo chiaro che l'opposizione epistemologica di Parmenide tra Verità e *dòxa* (*dokšw*) è molto più rigorosa di quella di Senofane (B 34 e 35). Parmenide oppone costantemente la *dòxa* alla *vera credenza* (mentre Senofane ammette che i mortali possono conseguire, accidentalmente, alcune vere opinioni, sebbene non lo saprebbero) e con enfasi dichiara che, secondo verità, un

¹⁹ *Ibid.* Popper precisa che la *dèa* di Parmenide "dice sempre la verità", anche nel passaggio dalla conclusione della vera spiegazione dell'esistenza in B 8: 50-1, alla narrazione in B 8: 51-60 di "come errore ed illusione furono destinati a prodursi", in una lettura che ricerca piena coerenza con B 1: 31-2, B 6; B 7 e B 16.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 207 i rif. a GIORGIO DE SANTILLANA, *The Origins of Scientific Thought*, Chicago, 1961 (ed. it. *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze, Sansoni, 1961) e GIORGIO DE SANTILLANA, "Louise Taft Semple Lecture", *Prologue to Parmenides*, University of Cincinnati, 1964, pp. 1-49 (trad. it. *Prologo a Parmenide*, in GIORGIO DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, Milano, Adelphi edizioni, 1985, pp. 79-158).

²¹ Cfr. GIORGIO DE SANTILLANA, *Le origini del pensiero scientifico*, op. cit., p. 104: "I pitagorici avevano supposto che il substrato fosse costituito dai Numeri, cioè *punti aventi posizione*. Questi punti, Limite situato nell'illimito, erano, si disse, l'origine e quasi la sostanza delle cose. Ma qui cominciano le difficoltà per una dottrina ancora essenzialmente magica e poetica. [...] Qualsiasi riflessione logica sull'idea di numero porta a concepire un continuo come substrato del numero stesso. La scuola pitagorica aveva assunto questo dualismo senza approfondirlo troppo".

Al tema rinvia GIORGIO DE SANTILLANA in *Fato antico e fato moderno*, op. cit., pp. 114-116: la geometria pitagorica non soddisfa le tre condizioni di continuità, omogeneità e isotropia imposte dalla geometria euclidea. Il soddisfacimento delle tre condizioni rende invece possibile un'assimilazione dell'essere eleatico allo spazio euclideo. I frammenti DK 28 B 4; 5 e 8 sono quindi letti nell'ottica di una correzione della geometria pitagorica.

²² (1) KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 207.

(2) Cfr. GIORGIO DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, op. cit., pp. 106-110.

mondo di movimento, di mutamento e di molteplicità è impossibile" ²³.

La nozione di *dòxa* è qui intesa da Popper come *inganno* in contrapposizione alla verità: "per Parmenide e i suoi immediati successori sono inganni piuttosto che congetture; esse sono restituite allo stato di congetture dall'idealista Platone" ²⁴.

Tuttavia, occorre evidenziare che la trattazione nei successivi saggi sui presocratici offre numerosi spunti interpretativi nella direzione di una rilettura della *dòxa* alla luce del rapporto tra l'Eleate e Senofane, che approda ad una rivalutazione della seconda parte del poema di Parmenide secondo una congetturalità di matrice senofanea, posta nei termini di una cosmologia verosimile che rappresenti la migliore forma di avvicinamento possibile alla reale cosmologia rivelata dalla dea.

È dunque ipotizzabile che Popper dopo il 1965 abbia riletto Parmenide proprio alla luce della suggestione offerta dalla seconda tesi di de Santillana, qui rifiutata; in tale direzione sarebbe spiegabile anche l'articolata riflessione popperiana sulla traduzione di Ἐπαθλὸν in B 8: 52 nella soluzione del problema del rapporto tra le due parti del poema ²⁵.

²³ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 208.

²⁴ *Ibid.* Popper fa riferimento a PL., *Timeo*, 27 d-28 d. Il frammento di Empedocle B 132 è citato quale allusione alla *dòxa* di Parmenide intesa in senso ingannevole.

²⁵ Cfr. *ibid.*: incidentalmente, lo stesso Popper precisa che dopo aver formulato, nel 1986, la possibilità di un errore di trascrizione nel testo, la propria concezione di *dòxa* "si è alquanto avvicinata a quella di de Santillana".

Popper riflette a lungo sulla traduzione di Ἐπαθλὸν , qui ancora inteso nell'accezione di *ingannevole*, in riferimento al problema del rapporto tra le due parti del poema di Parmenide: nei saggi tra il 1988-1989 propone la correzione del testo (cfr. il precedente capitolo I, § 2), ma nei successivi contributi degli anni '90 sul filosofo di Elea, fino agli ultimi frammenti, tale ipotesi viene meno sulla base di una lettura della Via dell'Opinione nei termini di una cosmologia congetturale d'impronta senofanea, tesi peraltro già abbozzata nel 1973 (cfr. il precedente capitolo I, § 5).

Poiché l'avvicinamento tra i due autori è reso ancora più evidente dal venir meno dell'ipotesi di correzione del testo, è possibile che la lunga riflessione popperiana sul tema possa essere stata orientata proprio dalla tesi di de Santillana, qui rifiutata, sebbene Popper non condivide l'intento generale di "restituire Parmenide al mondo della scienza senza rimuoverlo dalla metafisica" (GIORGIO DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, op. cit., p. 130).

A titolo di conferma, in GIORGIO DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, op. cit., si possono ritrovare alcuni temi ripresi da Popper dopo il 1965:

– (1) cfr. *ivi*, p. 95, in riferimento ad una lettura di B 8: 51-52 nella direzione della congetturalità senofanea e di una critica alla traduzione di *dòxa* nell'accezione di "illusioni dei mortali", operata dal

Il razionalismo di Parmenide è letto da Popper come ricerca della certezza piuttosto che della verità: ciò comporta l'abbandono della scienza per affidarsi alle tautologie rivelate dalla dea nella Via della Verità. La portata critica di tale razionalismo è dunque considerata "alquanto meno critica"²⁶ rispetto al razionalismo popperiano che poggia sul metodo delle congetture e confutazioni. Tuttavia, il filosofo viennese instaura con l'Eleate una profonda sintonia: "sono un realista come Parmenide: sono interessato ai problemi e alle teorie sul mondo. Se, in aggiunta al razionalismo critico, posso confessare una seconda fede, è il realismo"²⁷. Realismo e razionalismo critico vengono elevati ai ranghi di pilastri di una "fede congetturale"²⁸ la cui paternità, in ultima istanza, trova origine in Parmenide per quanto concerne il realismo, nella tradizione ionica per l'eredità della tradizione critica, e in Senofane nel rinvio costante alla distinzione tra verità e certezza.

Nel saggio Popper mira a sottoporre a critica una variante del razionalismo i cui limiti si sono imposti "grazie alla dottrina (post-) parmenidea che la scienza è strettamente circoscritta alla ricerca di invarianti: la ricerca di ciò che non muta durante il mutamento: di ciò che

Diels: "nell'uso presocratico $\delta\acute{o}\chi\alpha$ significa semplicemente *opinione*, senza accezioni peggiorative. Indica, a prescindere dalla conoscenza superna, quel genere di conclusioni che l'uomo è riuscito a raggiungere e che è pronto a difendere: così è, per esempio, in Senofane. Nel linguaggio pitagorico equivale semplicemente a *indagine scientifica*. Perché mai dovrebbe essere *illusioni*? Per via di $\wp\alpha\theta\eta\iota\ \acute{o}\nu$ nel verso successivo, solitamente inteso come *ingannevoli*";

- (2) cfr. *ivi*, pp. 96-97 in riferimento all'interpretazione della seconda parte del poema: "Qui non si parla affatto di insensatezza, e la cosa non sarebbe venuta in mente a nessuno che avesse avuto il testo della Via dell'Opinione per intero, invece dei pochi pietosi brandelli trasmessi dai dossografi, che condividevano i pregiudizi idealistici degli storici moderni. [...] Stiamo dunque a questo: *egli era un antico naturalista*, ed ecco che le sue dottrine sulla natura non possono essere un mero smascheramento degli inganni perpetrati da persone che, come i naturalisti, propongono una dottrina sulla natura. E nemmeno s'intende che la Dea della Verità proferisca solamente inganni. [...] Occorrerà dunque tradurre $\alpha\pi\alpha\theta\eta\iota\ \acute{o}\nu$ in modo diverso da *ingannevole*";
- (3) cfr. *ivi*, p. 98 in riferimento all'esigenza di indagare il rapporto tra le due parti del poema: "Ma se la Via dell'Opinione è *davvero* una fisica – e ci sono voluti secoli di paraocchi esegetici per oscurare l'evidenza di questo fatto – allora anche la Via della Verità dovrà avere un senso a essa correlativo. Dovremo ricominciare da capo, cercando una congruenza e un'integrazione fra le due posizioni".

²⁶ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 210.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

rimane costante, o invariante, entro determinate trasformazioni" ²⁹. Di contro, Popper intende porre la congettura che la ricerca degli invarianti costituisca uno dei più importanti compiti scientifici ma non determini "i limiti della razionalità o dell'impresa scientifica" ³⁰, inaugurando così una prospettiva aperta che trovi negli attacchi irrazionalisti al razionalismo "qualcosa di prezioso" ³¹ senza tuttavia fare "alcuna concessione all'irrazionalismo e certamente nessuna al vitalismo" ³².

L'argomentazione ripercorre le origini storiche delle prime idee sugli opposti e il mutamento a partire dalla "visione del mondo ingenua" ³³ di Omero ed Esiodo e all'opposizione tra $\epsilon\lambda\theta\omicron\varsigma$ e $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\iota$.

L'antica idea di contrari trova nella cosmologia e cosmogonia di Anassimandro una primitiva formulazione di teoria del mutamento, la cui fonte di riferimento è Charles Kahn ³⁴, inteso nell'accezione di "mutamento qualitativo, [...] temporanea vittoria di una delle due forze antagoniste sull'altra" ³⁵. Con Eraclito si pone il problema dell'identità

²⁹ *Ivi*, p. 211.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 212:

(1) il rif. a CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, op. cit., p. 88. Popper sottolinea l'identità tra il planisfero a cerchi concentrici di Bianchini nel libro di Kahn e la sezione trasversale del cosmo di Anassimandro in HERMANN DIELS, *Über Anaximanders Kosmos*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 10 (1897), p. 236, ripubblicato in H. DIELS, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt, 1969, p. 21 e rinvia alla discussione analitica del planisfero di Bianchini in F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, pp. 299-346;

(2) il rif. al tema degli opposti in Anassimandro in CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, op. cit., p. 236 e 130 e ss.

³⁵ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 212. Cfr. *ivi*, nota 38 p. 275: Popper connette l'antagonismo dei contrari con la primitiva identificazione dell'ordine sociale e dell'ordine naturale (a tale proposito, cfr. KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, op. cit., cap. V, § 2, pp. 86-88). Il filosofo viennese sostiene che "il linguaggio della teoria della natura è ampiamente preso, più che naturalmente, da quello della società, e soprattutto anche da quello della guerra", e fornisce diversi esempi a sostegno della tesi: la derivazione di $\epsilon\lambda\theta\omicron\varsigma$ nell'accezione di *principio*, *origine* da $\epsilon\lambda\theta\omega$, *condurre*, *reggere*, *governare*, *comandare*; $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\iota$ inteso come *ordine* includerebbe un riferimento all'ordine in battaglia; $\kappa\alpha\tau\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\iota$, *confermemente all'ordine*, sarebbe riferito indifferentemente alla legge cosmica e a quella umana; $\kappa\alpha\tau\ \tau\omicron\ \epsilon\lambda\theta\epsilon\omicron\varsigma$, *conformemente a ciò che è giusto e doveroso, al fato*, sarebbe riferito sia alla necessità naturale che a quella cosmica. La distinzione tra

delle cose nel mutamento la cui soluzione approda ad una nozione di processo che rende le cose "un'illusione, un'erronea astrazione della realtà" ³⁶. Gli opposti eraclitei sono letti da Popper come "aspetti puramente costitutivi dell'identità invariante del processo o mutamento che sostituisce l'identità invariante della cosa e che consiste nel concatenamento di una coppia di opposti con l'altra. Nessuno di essi può esistere senza l'altro, senza il processo, il mutamento che li unisce" ³⁷.

La filosofia dell'Eleate è letta in stretto rapporto alla riflessione eraclitea: "Parmenide rispose semplicemente ad Eraclito applicando l'originale argomento all'intero mondo (che, secondo Eraclito, era *un* processo universale). Il mondo, la realtà che noi vogliamo comprendere, il soggetto del nostro discorso *esiste effettivamente*" ³⁸. L'unicità della realtà ne pone l'identità con se stessa durante il mutamento, che diventa quindi "paradossale" ³⁹ e può essere logicamente negato: la confutazione segue in B 8 dalla premessa "*esso è*" ⁴⁰, attraverso una "crisi" ⁴¹ tra due alternative che non ammettono una terza possibilità. Coerentemente con

l'ambito della natura e della concezione umana che Popper ritrova anche in Pindaro, contemporaneo di Parmenide, è "in gran parte" il risultato della contrapposizione tra le due vie parmenidee.

³⁶ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 213.

³⁷ *Ivi*, p. 214.

³⁸ *Ibid.* Cfr. *ivi*, nota 45 p. 275 il rif. a CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit.

³⁹ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 214.

⁴⁰ *Ivi*, p. 215.

⁴¹ *Ibid.*:

(1) Nella nota 46, p. 275, aggiunta nel 1982, Popper rinvia alla lettura di CHARLES KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973 per dichiarare il desiderio, "sfortunatamente" non realizzato, di riscrivere integralmente la propria interpretazione di Parmenide alla luce del testo.

(2) Nella nota 49, pp. 275-276 l'alternativa tra "*esso è*" ed "*esso non è*" è letta da Popper in forma esclusiva sulla base della contraddittorietà posta da CHARLES KAHN, *The Thesis of Parmenides*, op. cit., pp. 707-708. Tuttavia, Popper riporta la critica all'argomentazione di Kahn in G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966, pp. 103-107 trad. it. *Polarità e analogia. Due modi di argomentare dei primi pensatori greci*, Loffredo, Napoli, 1992, p. 112, che sottolinea come la contrarietà degli opposti di Parmenide non li ponga quali alternative complete.

Popper, però, resta sostanzialmente in accordo con Kahn: "Ora è del tutto vero che gli *opposti* sono normalmente contrari piuttosto che contraddittori, ma non vi è motivo per cui ciò che debba valere per gli opposti ontologici di Parmenide *esso è* e *esso non è*; e sebbene Parmenide non fosse, naturalmente, un logico, la logica intuitiva del suo argomento è, almeno su questo punto, inoppugnabile".

la traduzione di B 5⁴², l'intento di Parmenide è l'affermazione di un mondo compatto privo di movimento⁴³.

"La teoria di Parmenide dell'universo compatto fu la prima cosmologia deduttiva. Si potrebbe anche dire il primo sistema deduttivo di fisica teorica"⁴⁴: la conclusione empiricamente controllabile che il mutamento è impossibile, fu smentita dall'esperienza ad opera dell'atomismo antico; tuttavia, nel dualismo di atomi e vuoto "le masse rimangono parmenidee – ossia piene e immutabili"⁴⁵.

Popper sottolinea l'assurdità della linea interpretativa che sostiene l'immodificabilità della massa-realtà eleatica e l'illusione del divenire. Parmenide è "un cosmologo e un metafisico realista"⁴⁶ che pose un "programma razionalista"⁴⁷, in continuità con la tradizione presocratica, condotto attraverso dimostrazioni per *reductio ad absurdum*.

Sebbene l'essere di Parmenide non sia assimilabile alla nozione di spazio euclideo, ma sia pensato in termini corporei, Popper condivide con Arpád

⁴² Cfr. KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 214: "Da qualunque parte inizio per me è lo stesso: là infatti farò nuovamente ritorno".

⁴³ (1) Cfr. *ivi*, nota 51, p. 276: in B 8: 41 il mutamento diverso dal movimento, come il mutamento di colore, non sembra esistere. Tuttavia, Popper in accordo con HERMANN FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, nota 2 p. 206 e HERMANN FRÄNKEL, *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, op. cit., nota 21 p. 517 sostiene che nei frammenti di Parmenide non sembra esistere un esplicito rifiuto della possibilità di tale mutamento.

(2) Cfr. KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., nota 52 p. 276: Popper ribadisce con forza l'attribuzione di materialità all'essere eleatico. Tuttavia, rileva l'ancora ampia diffusione della tesi, definibile "non storica", che sostiene la "non corporalità dell'essere o dell'esistente di Parmenide", accettata ad esempio da L. TARÀN, *Parmenides*, Princeton, 1965, p. 193 e s.

⁴⁴ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 215.

⁴⁵ *Ivi*, p. 216: secondo Popper, l'atomismo intende il mutamento nei termini di "puro e semplice riordinamento". Il mutamento degli atomi, in continuità con Parmenide, viene negato e sono ammesse soltanto nuove disposizioni di ciò che esiste da sempre. La fonte è CHARLES KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, op. cit., p. 236, con riferimento all'Eleate: "After him, the generation of something essentially new was considered an impossibility".

⁴⁶ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 217.

⁴⁷ *Ibid.*

Szabó ⁴⁸ la tesi che l'origine del metodo, che culminò nell'assiomatica euclidea, sia individuabile nella scuola eleatica.

L'autore si sofferma sulle conseguenze metodologiche dell'impostazione parmenidea con l'intento di porre in risalto un'identificazione del "reale con l'invariante, l'immutabile" ⁴⁹, attraverso l'alterità del mondo teoretico della realtà, posto dalla ragione, dietro l'apparenza del mondo fenomenico. "L'invariante non necessita di spiegazione: può essere utilizzato come *explicans*. La scienza razionale è la ricerca degli invarianti" ⁵⁰; sulla base del principio che dal nulla non può sorgere nulla e della ricerca della realtà nascosta dietro le apparenze, Popper insiste sul carattere parmenideo della scienza nella formulazione di leggi di conservazione: "giacché il reale rimane identico a se stesso, la scienza può essere espressa in forma di equazioni. Il mutamento dell'apparenza è governato da una realtà immodificabile" ⁵¹.

Secondo Popper, Parmenide inaugura un "programma di ricerca metafisico" ⁵² destinato a svilupparsi, mediante successive opposizioni nel programma di ricerca atomistico, nella teoria continuista della materia e nella teoria atomica moderna.

Se da un lato Popper è convinto che la confutazione ad opera degli atomisti abbia conservato molto del modello originario, sebbene in Democrito il rapporto tra le due vie sia diventato un dialogo tra ragione e sensi da cui trae origine la distinzione tra qualità primarie reali, e secondarie illusorie, dall'altro egli mostra come la teoria parmenidea degli invarianti abbia lasciato un'eredità più profonda: "il programma fu conservato come una reliquia in certi principi generali, che furono assunti

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 218 il rif. a Szabó e il dialogo con Popper in ARPÁD SZABÓ, *Greek Dialectic and Euclid's Axiomatics in Problems in the Philosophy of Mathematics*, ed. I Lakatos, Amsterdam, 1967, vol. I., pp. 18-20.

⁴⁹ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 218.

⁵⁰ *Ivi*, p. 219.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

come banalmente veri. Così sorse il principio che una cosa reale non può mai derivare dal nulla – *ex nihilo nihil fit*; un principio che ben presto divenne una teoria della causalità o del determinismo causale: ogni cosa deve possedere una causa adeguata o uguale – *causa aequat effectum*"⁵³. Ciò comporta che non vi sia un'intrinseca variazione, ma che qualcosa resti identico durante il processo causale: "è in questo modo che il razionalismo parmenideo condusse alla teoria degli invarianti e alla teoria che tutte le spiegazioni del mutamento devono spiegare a fondo il mutamento (come sostiene Emile Meyerson) non necessariamente come un'illusione, ma piuttosto indicando quella realtà che non cambia durante il mutamento"⁵⁴. Tale realtà immodificabile non necessita di una spiegazione in se stessa, ma "ci devono essere leggi per tutti i mutamenti e queste leggi devono essere espresse nella forma di uguaglianze, cioè di equazioni. Ma c'è *un'unica* realtà dietro (o, in ogni caso, pochissime forme di realtà) in grado di spiegare l'immensa varietà dell'esperienza"⁵⁵. In ultima istanza, le leggi della conservazione e i principi di causalità e uniformità della natura sono derivabili dalla filosofia eleatica.

A Parmenide è ascrivibile anche la scissione del programma di ricerca in due forme: "la teoria *discontinuista* degli atomisti – atomi separati dal vuoto – e la teoria *continuista* di un mondo pieno (ma mutevole), dovuta ad Empedocle, Platone ed Aristotele"⁵⁶. Il Medioevo è attraversato, secondo Popper, dal principio metafisico parmenideo che la causa debba essere equivalente all'effetto, cosicché anche la creazione non introduce nulla di nuovo ma finisce per trasformare alcune perfezioni intrinseche pre-esistenti nel Creatore.

⁵³ *Ivi*, p. 222.

⁵⁴ *Ivi*, p. 223. La fonte è EMILE MEYERSON, *Identity and Reality*, op. cit., pp. 227 e 415.

⁵⁵ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 223.

⁵⁶ *Ibid.*

1.2 Sviluppi parmenidei e anti-parmenidei nella fisica moderna

L'amplessima seconda parte del saggio presenta alcune "deviazioni (tutte eretiche e congetturali) dal programma parmenideo"⁵⁷, alle quali sovente si accompagnano esempi di "apologie parmenidee"⁵⁸, dal carattere ridondante poiché "è risultato molto chiaramente che la scienza non muore, né cessa di evolversi, anche se devia dalla versione parmenidea del razionalismo"⁵⁹.

Popper articola l'argomentazione con l'intento di confutare taluni involontari cedimenti a favore del soggettivismo o dell'irrazionalismo nella storia della scienza, i quali tuttavia non necessitano di giustificazioni poiché il fallimento della teoria democritea del mutamento ha posto in evidenza il carattere "troppo angusto"⁶⁰ del programma parmenideo, malgrado i contributi che esso ha prodotto a favore della scienza razionale. Ciò nonostante, lo sviluppo più recente della fisica moderna suggerisce all'autore che la direzione da seguire debba rimanere ancorata al tentativo di "dilatare l'orizzonte razionalista"⁶¹, al cui appello sono chiamati sia il fisico che il filosofo della scienza.

La trattazione muove dalla contrapposizione tra teoria della continuità e della discontinuità e attraversa il problema dell'irreversibilità del processo entropico per approdare a cenni circa il tema dell'indeterminismo quantico-teorico e la violazione della probabilità, il fallimento della teoria elettromagnetica della materia, la sconfitta della teoria atomica del mutamento in relazione alla scoperta di nuove particelle elementari, le nuove cosmologie.

⁵⁷ *Ivi*, p. 265.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 266.

⁶¹ *Ibid.*

Il primo esempio è tratto dalla competizione tra teoria dei vortici e tradizione atomistica in età moderna. L'ascendenza parmenidea è riscontrabile nella teoria dei vortici e nella conservazione della quantità di moto cartesiana, ma anche nel determinismo spinoziano e leibniziano. "Penso, tuttavia, che l'idea di Parmenide abbia raggiunto la sua più alta realizzazione nella teoria del continuo di Einstein [...]. La cosmologia determinista di Parmenide corrisponde a quella di un universo compatto parmenideo a quattro dimensioni. Il *continuum* spazio-temporale della relatività generale (forse ancor più di quello della relatività speciale) è stato talora interpretato come uno spazio, una geometria, che incorpora il tempo" ⁶².

Secondo Popper, il problema parmenideo della realtà del tempo diventa, nella versione moderna, il problema della realtà del tempo strettamente connesso al tema della sua direzione, nella cui considerazione l'autore percepisce il proprio muoversi "veramente contro-corrente" ⁶³.

La seconda metà del saggio, nel tentativo di fornire esempi problematici di deviazioni dal programma razionalista di Parmenide, ricostruisce il dibattito scientifico-filosofico sulla realtà del tempo e si schiera apertamente in difesa di una concezione oggettiva del mutamento e del tempo, operando una riduzione del problema alla domanda se le relazioni temporale del *prima* e del *dopo* siano oggettive oppure di natura illusoria. L'argomentazione prende le mosse dallo spazio tridimensionale della meccanica newtoniana e dalla prassi di rappresentare graficamente la coordinata temporale attraverso una coordinata spaziale. Tuttavia, il dibattito sul tema dell'entropia giunge con Boltzmann ⁶⁴ all'ammissione

⁶² *Ivi*, p. 225.

⁶³ *Ivi*, p. 226.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 227-230, i rif. a Clausius, Eddington, Boltzmann: Popper riporta le rappresentazioni grafiche della legge dell'aumento dell'entropia secondo il suggerimento di Clausius di fissare la direzione del tempo, che corre da destra a sinistra. Successivamente Eddington suggerisce che si possa assumere l'incremento di entropia come indicatore oggettivo della direzione del tempo, ma Boltzmann osserva che la curva dell'entropia è simmetrica o indifferente rispetto all'inversione della direzione del tempo: il legame

che la coordinata temporale, assunta come coordinata spaziale, sia "oggettivamente priva di direzione. Non esiste nulla di simile a un passato oggettivo o a un futuro oggettivo: non vi è alcun prima o dopo oggettivo. Il tempo, qualunque cosa possa essere, diviene come lo spazio, perlomeno nella misura in cui esso forma proprio una sola dimensione in un complesso a quattro dimensioni che possiamo qualificare come *oggettivamente co-presente*, nel senso che nessuna parte viene prima o dopo l'altra" ⁶⁵.

Popper aggiunge una quinta dimensione definibile "genuinamente temporale" ⁶⁶ rispetto alla quale il complesso temporale a quattro dimensioni risulta "immobile, e pertanto *co-presente*" ⁶⁷. Tale indicazione implica che il tempo sia un'illusione: secondo l'autore si tratta di "un'apologia parmenidea" ⁶⁸ che conduce Boltzmann ad un "suicidio teoretico" ⁶⁹ poiché comporta la caduta in una forma di soggettivismo, equivale all'abbandono sia del realismo filosofico, sia della spiegazione dell'aumento dell'entropia attraverso un incremento temporale mediante un metodo basato sulla meccanica statistica e la teoria della probabilità. "L'oggettiva co-presenza del complesso spazio-temporale fu accettata come parte della relatività, per esempio da Hermann Weyl e Kurt Gödel; Schrödinger vi credeva in modo passionale; e Einstein era certamente molto incline ad accettare la medesima interpretazione, sebbene fosse lontano dall'assolutizzarla. Così, dopo ventiquattro secoli, abbiamo ancora le Due Vie di Parmenide: la via della rotonda verità perfetta e la via dell'apparenza o illusione. La verità rotonda, perfetta, di Parmenide

di Boltzmann con l'irruzione del soggettivismo nella fisica, senza più alcun riferimento a Parmenide, viene sinteticamente ripreso in KARL R. POPPER, *La ricerca non ha fine*, Roma, Armando Editore, 1997, pp. 173-184.

⁶⁵ KARL R. POPPER, *Oltre la ricerca degli invarianti*, ne *Il mondo di Parmenide*, op. cit., p. 229.

⁶⁶ *Ivi*, p. 230.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

sembra avere qualcosa in comune all'universo curvo tridimensionale riemanniano e, naturalmente, a quattro dimensioni Einstein" ⁷⁰.

L'aver concepito una dottrina "così rigorosamente non-empirica" ⁷¹ che conferisce un carattere illusorio al mondo del mutamento, accomuna Parmenide a Boltzmann, Minkowski, Weyl, Schrödinger, Gödel e Einstein. Quest'ultimo, in particolare, "era un parmenideo. Egli spesso si definiva uno spinoziano, il che non è molto differente; e quando era messo alle strette ammetteva la sua – provvisoria – fede parmenidea" ⁷². Popper ipotizza che la negazione della realtà del mutamento "possa effettivamente definire i veri limiti di tutta la razionalità e di tutta la scienza" ⁷³; tale concezione è stata attaccata da "ogni genere di nemico del razionalismo che ha parlato di evoluzione dialettica, o di evoluzione creativa o di evoluzione emergente o di *divenire*, senza tuttavia avanzare una seria teoria del *divenire* – una che potesse essere discussa razionalmente, ossia, criticamente" ⁷⁴.

L'autore dedica dunque alcune pagine alle interpretazioni alternative della relatività, nel tentativo di instaurare una connessione con l'indeterminismo che assuma "seriamente" ⁷⁵ l'approccio parmenideo, sottoponendolo ad un rigoroso esame critico.

Viene ripresa la "speculazione parmenidea" ⁷⁶ di Boltzmann che descrive il carattere soggettivo della direzione del tempo e la possibilità che la coordinata temporale sia "senza tempo o co-presente" ⁷⁷; Schrödinger, Weyl e Einstein sono collocati entro la medesima linea interpretativa. Tuttavia, la teoria della relatività introduce nuovi argomenti rispetto alla

⁷⁰ *Ivi*, pp. 231-232.

⁷¹ *Ivi*, p. 232.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 233.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

"geometrizzazione o spazializzazione del tempo" ⁷⁸ operata da Boltzmann. Secondo Popper, è un errore pensare che la relatività introduca necessariamente "un *osservatore* e relazioni temporali *soggettive* dipendenti dall'osservatore: il cosiddetto *osservatore* è solo un simbolo, una metafora, che sta per il più astratto sistema inerziale. Nella teoria non si insinua alcuna soggettività, alcuna coscienza. Ciò che la teoria implica è che in ogni momento la misura dipenderà in modo definito dallo stato di moto, ossia, dal sistema inerziale nel quale l'orologio usato per la misura risulta in quiete" ⁷⁹.

Il tempo non è più separabile dal moto e dallo spazio. Tale interdipendenza di tempo e spazio può essere interpretata in diversi modi: non necessariamente come una "geometrizzazione o spazializzazione del tempo" ⁸⁰ bensì, al contrario, come una "parziale temporalizzazione dello spazio" ⁸¹.

La relatività conduce, secondo Popper, a una concezione dell'universo differente dal "determinismo metafisico" ⁸² dell'"universo compatto" ⁸³ di Boltzmann, Weyl e Schrödinger, che si profila contrario al senso comune. Invece, in accordo col senso comune, il "futuro è aperto" ⁸⁴ ovvero modificabile e solo parzialmente prevedibile. Qualsiasi interpretazione fisica che consideri il tempo o il mutamento in modo differente assume tratti metafisici e arbitrari, del tutto privi di controllabilità: la tesi della spazializzazione del tempo non è controllabile, al pari del modello idealista di Berkeley o Schopenhauer che affermano che il mondo è un sogno o un'idea.

⁷⁸ *Ivi*, p. 235.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 234-235.

⁸⁰ *Ivi*, p. 235.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ivi*, p. 236.

"Non sembra esserci spazio sufficiente per abbandonare la concezione del senso comune del mondo come metafisicamente indeterminato e, quindi, incompatibile con la spazializzazione del tempo" ⁸⁵. L'argomentazione è condotta negativamente sulla base della considerazione che nella teoria della relatività "non vi è nulla che ci consenta di accettare la concezione di un universo compatto" ⁸⁶.

Popper aggiunge infine un ulteriore argomento contro qualunque teoria della soggettività del tempo, intesa come "qualunque teoria che ricollegli il problema della realtà del tempo, o della sua direzione, alla coscienza umana" ⁸⁷. Chi sostiene "una concezione parmenidea o dell'universo compatto deve naturalmente introdurre una teoria soggettiva del tempo che trasformi il tempo, e il mutamento, in illusioni della nostra coscienza" ⁸⁸: l'illusione o la coscienza vengono quindi aggiunte al mondo reale, determinando una "illusione reale" ⁸⁹ dovuta all'esperienza del mutamento, che si traduce nell'insolubile problema dell'affermazione dell'esistenza del mutamento in un mondo oggettivamente immutabile.

Al tema della connessione tra teoria della relatività e indeterminismo, che indebolisce criticamente l'affinità tra Parmenide e Einstein, seguono alcune sezioni del saggio dedicate alla frammentazione del programma di ricerca parmenideo, che hanno determinato l'emergere di aspetti non-parmenidei della fisica, i quali tuttavia non hanno abbattuto la razionalità della scienza.

"Ogni cosa connessa con la legge dell'incremento dell'entropia è anti-parmenidea" ⁹⁰, sebbene il caso di Boltzmann mostri che ciò diventa evidente soltanto attraverso un'apologia parmenidea. Infatti qualsiasi fisica parmenidea deve essere reversibile nel tempo. "Ma Carnot e

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ivi*, p. 237.

⁹⁰ *Ibid.*

Clausius (e il senso comune) richiedevano di non trascurare l'irreversibilità" ⁹¹. Il filosofo viennese attribuisce a Newton l'intuizione anti-parmenidea della deperibilità dell'universo, eliminata da Laplace, il quale "eliminò completamente l'imperfetto creatore di Newton. Secondo la sua dottrina di un mondo pienamente deterministico e, di principio, pienamente prevedibile, introdusse Parmenide nella dinamica newtoniana, garantendo lo *status* che egli assunse in essa (e nella teoria di Einstein) per più di un secolo" ⁹². Tuttavia, il programma di Laplace fu scalzato dalla teoria di Young e Fresnel nonché dal principio di Huyghens: una griglia può essere usata per la spettroscopia soltanto se l'incidenza della luce sulla griglia può essere protratta nel tempo senza soluzione di continuità, idealmente all'infinito. Il collasso dell'applicabilità universale di stati fisici momentanei favorisce il "*background* fisico" ⁹³ per un modello di coscienza "estesa nel tempo" ⁹⁴, che peraltro conduce all'abbandono della tradizionale distinzione tra qualità primarie e secondarie "che risale alle Due Vie di Parmenide" ⁹⁵: le superfici fisiche non sono riconducibili a una mera accumulazione di particelle puntiformi, ma interagiscono con la luce e sono descrivili in termini di "complessi fisici estesi nel tempo e nello spazio" ⁹⁶; i processi che forniscono "la base fisica oggettiva delle cosiddette *qualità secondarie*" ⁹⁷, da un punto di vista fisico sono primari. Analogamente, le esperienze di qualità primarie e secondarie condividono la medesima dipendenza dall'interpretazione di processi fisici da parte di un

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ivi*, p. 238.

⁹³ *Ivi*, p. 239.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

organismo. Per Popper "sarebbe più opportuno parlare di processi fisici (*primari*) e di processi mentali (*secondari*) correlati" ⁹⁸.

Nel tentativo di presentare alcuni tratti non parmenidei della fisica, l'autore si sofferma sul fondamentale carattere "anti-parmenideo della termodinamica e dell'originale programma della teoria cinetica" ⁹⁹. Quest'ultima conteneva, sin dal suo esordio, una tensione tra aspetti parmenidei e anti-parmenidei: "fu un tentativo di spiegare in modo profondo la termodinamica anti-parmenidea in termini di principi atomici parmenidei espressi attraverso equazioni. Il suo principale obiettivo è stato, almeno per lungo tempo, di ridurre a quelle equazioni essenzialmente reversibili l'essenzialmente irreversibile ineguaglianza della legge dell'entropia termodinamica" ¹⁰⁰.

Tale tensione entro la teoria cinetica tra reversibilità parmenidea e irreversibilità anti-parmenidea divenne evidente con il "demone selezionatore" ¹⁰¹ di Maxwell, in grado di infrangere la legge dell'entropia. Popper è convinto che il demone sia sopravvissuto ai numerosi tentativi di confutazione e si avvicini verso il suo centesimo compleanno "in perfetta salute e forza" ¹⁰². Tuttavia, è possibile costruirlo in modo tale che esso lavori automaticamente senza ricevere alcuna informazione dall'esterno. In tal modo si verifica la distruzione di una tipica apologia parmenidea: "infatti, secondo Maxwell (e Szilard), se noi possedessimo l'intelligenza, la destrezza e la conoscenza del demone – che non possiamo avere, essendo infelici mortali che errano – noi stessi potremmo infrangere la legge dell'entropia; il che significa che potremmo istituire la reversibilità e, con essa, potremmo ri-stabilire il potere di

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ivi*, p. 240.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ivi*, p. 241.

¹⁰² *Ibid.*

Parmenide nella fisica" ¹⁰³. Ciò equivale a sostenere che l'irreversibilità anti-parmenidea è dovuta in ultima istanza alla nostra ignoranza.

In tale confronto tra reversibilità e irreversibilità Popper ritrova le due vie di Parmenide, in una prefigurazione di "ciò che è stato indicato da Heisenberg come *la difficoltà di separare gli aspetti soggettivi e gli aspetti oggettivi del mondo*, una difficoltà dovuta al fatto che *non è possibile decidere, salvo arbitrariamente, che cosa sia... parte del sistema osservato e che cosa... dell'apparato osservatore*" ¹⁰⁴.

La disintegrazione del programma di ricerca parmenideo per la fisica in ambito moderno ripropone costantemente apologie parmenidee: "talune parti o altre della sua Via dell'Opinione ricompaiono sempre come una spiegazione del mondo osservato non-parmenideo del mutamento – come un'apologia parmenidea per l'imperfezione del mondo che muta. L'apologia parmenidea del fisico moderno è che l'osservatore o il *soggetto* [...] invade necessariamente il mondo della fisica oggettiva e lo soggettivizza. Così l'apologia, come già quella di Parmenide, si appella all'ineliminabile ignoranza dei mortali" ¹⁰⁵. Le critiche a Boltzmann, "l'apostolo viennese di Clerk Maxwell che elaborò i dettagli della teoria cinetica dei gas e la portò vicino alla compiutezza" ¹⁰⁶, secondo Popper mirano alla sua fedeltà alla teoria atomica; in tale contesto, il ricorso al tema dell'illusione soggettiva della direzione del tempo assume il ruolo di speculazione *ad hoc* in risposta alle critiche nonché all'incapacità di derivare dalla meccanica statistica la tendenza delle molecole a mescolarsi. L'abbandono del progetto di derivazione della legge dell'entropia dalla meccanica a favore di una "forma probabilistica della

¹⁰³ *Ivi*, p. 243.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 244.

¹⁰⁶ *Ibid.*

teoria cinetica, ossia della vera e propria meccanica statistica" ¹⁰⁷, non cancellò il soggiacente paradosso parmenideo.

Popper precisa che "sebbene la teoria cinetica e quella statistica si propongano di fornire una derivazione della legge dell'entropia, non possono conseguire questo obiettivo perché la legge empirica e fenomenologica dell'entropia è falsa. Il risultato effettivamente derivato dalla teoria costituisce una migliore approssimazione alla verità che non la legge empirica. Boltzmann lo affermò, ma mancò di rilevare che ciò era ben lontano dall'essere paradossale" ¹⁰⁸. Ripercorrendo il dibattito teorico sull'entropia tra Boltzmann, Einstein, Zermelo e Mach, l'autore approda alla versione della teoria di Boltzmann formulata da Schrödinger, definito un "parmenideo recidivo" ¹⁰⁹ che interpretò l'essere parmenideo come "pensiero o coscienza" ¹¹⁰. Questi comprese che la speculazione *ad hoc* di Boltzmann era nell'insieme "la più bella teoria fisica, poiché con questa teoria il meccanismo trascende se stesso e produce un risultato metafisico stabilendo l'idealità del tempo e quindi l'idealismo" ¹¹¹. Tale impostazione spiegherebbe la resistenza di Schrödinger a trovare un indicatore della direzione del tempo diverso dall'entropia. Ma la concessione che la teoria statistica del calore decida "da se stessa" ¹¹² in quale direzione far scorrere il tempo e l'idea che il fisico non debba introdurre nulla che decida in modo indipendente tale direzione, assumono i toni di un "dogma religioso" ¹¹³ che l'impostazione critica popperiana non può condividere. Nonostante per l'epistemologo viennese la versione di Schrödinger costituisca un miglioramento rispetto alla teoria di Boltzmann, per entrambe "l'idea base è ci devono essere

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 246.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 253.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ivi*, p. 247.

¹¹² *Ivi*, p. 248.

¹¹³ *Ivi*, nota 108 p. 280.

alcune piccole e alcune grandi fluttuazioni dell'entropia verso il basso a partire da una condizione di equilibrio, e che la direzione del tempo dal passato al futuro è la direzione dell'incremento dell'entropia" ¹¹⁴. Popper muove l'obiezione che "unicamente una fluttuazione molto grande può essere usata per caratterizzare la direzione del tempo; infatti se noi ammettessimo che ogni piccola fluttuazione inverte la freccia del tempo, allora cadremmo in contraddizione [...]: siamo completamente sicuri che gli orologi atomici non vadano avanti o indietro se gli atomi si trovano in un gas fluttuante; e che il ciclo vitale dei microorganismi non è compromesso se i loro ambienti fluttuano" ¹¹⁵. La confutazione poggia sull'argomento principale che si possa "caratterizzare la direzione del tempo indipendentemente dall'incremento dell'entropia": a fronte della perdita di un "potente metodo di spiegazione metafisica" ¹¹⁶ della condizione di instabilità del mondo, della legge dell'incremento dell'entropia e dell'apparente direzione del tempo, la posizione dell'autore intende ritrovare "la realtà del mutamento" ¹¹⁷.

Viene instaurato un rapporto tra il parmenidismo di Schrödinger e di Mach, la cui posizione anti-metafisica è ricondotta ad una insoddisfazione per l'atomismo che approda ad una negazione della materia affine a Berkeley. "Egli adottò la non-esistenza della materia come una teoria fisica [...]. Così egli scorse nelle difficoltà di Boltzmann una cogente conferma delle sue proprie teorie fisiche e considerò la termodinamica la più adeguata, perché la più fenomenologica tra tutte le teorie fisiche. Così Mach, analogamente a Berkeley, aveva adottato la seconda Via di Parmenide, scartando completamente la prima via. Non esisteva realtà in sé, non esisteva alcun oggetto della conoscenza – solo un mondo di apparenza; unicamente un *mondo così configurato da*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 249.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 252.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

sembrare in tutto simile al vero (DK 28 B 8: 60). Esso appariva in tutto simile al vero perché non esisteva alcun altro mondo di verità" ¹¹⁸.

Un'altra teoria parmenidea, secondo Popper ancora largamente accettata, è costituita dall'interpretazione di Boltzmann elaborata da Max Born: "l'interpretazione della teoria della probabilità come una teoria della nostra ignoranza" ¹¹⁹. L'applicazione della probabilità ad un problema indica l'incertezza della nostra conoscenza in un dato ambito. Tuttavia, "la teoria della probabilità non entra nella fisica *a causa* della nostra ignoranza [...], ma a causa della natura della questione – del problema che vogliamo risolvere" ¹²⁰. La connessione tra la probabilità e la natura statistica di problemi di tipo generale che rimarrebbero insolubili con metodi puramente dinamici conduce l'autore ad asserire che "non è la nostra mancanza di informazioni analitiche o di conoscenza, ma il genere del problema che noi desideriamo risolvere che ci induce a ricorrere alla teoria della probabilità" ¹²¹. Problemi probabilistici richiedono conoscenza e metodi probabilistici. Dunque, in ultima istanza, "non è la grossolanità della nostra conoscenza o la rozzezza della nostra ignoranza che conduce alle medie o alle statistiche, bensì la natura del problema. È il problema che decide quali strumenti usare" ¹²². Invece, l'interpretazione soggettivistica della probabilità riconduce l'applicabilità della probabilità a conseguenza della nostra ignoranza. Si tratta di "una delle più importanti apologie parmenidee del nostro tempo. Essa deriva dal determinismo di Parmenide: il determinista può difficilmente spiegare il caso se non in modo soggettivistico – come un'illusione dovuta alla nostra ignoranza" ¹²³.

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 253-254.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 257.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ivi*, p. 259.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ivi*, p. 260.

Secondo Popper, l'interpretazione soggettivistica della probabilità ha condotto ad un'interpretazione soggettivistica della teoria dell'informazione, contro la quale egli tenta di mostrare che "la teoria dell'informazione può essere interpretata in modo oggettivistico" ¹²⁴. L'argomentazione è tesa a confutare la relazione tra l'entropia termodinamica e l'idea soggettiva di incertezza, entrambe intese quali "misure della nostra ignoranza o della mancanza di informazione" ¹²⁵ e rispondenti al "tentativo parmenideo di far giocare alla nostra ignoranza un ruolo costruttivo nella fisica delle apparenze" ¹²⁶. Il legame è posto sulla base della relazione tra informazione ed entropia negativa. In direzione opposta, Popper confuta il presunto legame tra aumento dell'entropia per effetto dei raggi solari e corrispondente crescita della "quantità richiesta di ignoranza" ¹²⁷ nelle intelligenze esistenti. Suggestisce invece che l'entropia non sia da considerare un'invariante, ma si collochi "fuori della descrizione parmenidea" ¹²⁸, pur restando un problema della fisica.

Un ulteriore esempio di "fallimento del parmenidismo" ¹²⁹, associato ad un esempio di apologia parmenidea, è individuato nell'indeterminismo della meccanica quantistica. Popper vi trova una prova della tesi che una teoria statistica si sviluppi sotto la pressione di problemi statistici. Tuttavia, "Heisenberg spiega il carattere probabilistico della teoria dei quanti come dovuta alla nostra ignoranza. [...] Il che implica che se non vi fossero fisici intriganti, il mondo sarebbe propriamente parmenideo e che siamo davvero noi, con la nostra ignoranza, con le erranti opinioni dei mortali, i responsabili non solo della *riduzione del pacchetto d'onda*,

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ivi*, p. 261.

¹²⁶ *Ivi*, p. 262.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

ma anche del fallimento della Via parmenidea della Verità e, pertanto, della stessa causalità" ¹³⁰.

L'autore elenca ulteriori esempi recenti di sviluppi anti-parmenidei in fisica: all'insuccesso della teoria elettromagnetica della materia è connesso il tema della moltitudine di nuove particelle elementari instabili. "Dapprima vi furono apologie parmenidee per il neutrino (un'ingegnosa ma fantastica invenzione), per il positrone (un buco) e per il neutrone (un protone *cum* elettrone), ma quando il numero delle particelle elementari aumentò, una teoria dominante della fisica scomparve nell'indifferenza. Se fossi costretto a spiegare perché la sua scomparsa fu discussa così poco, avanzerei la congettura che, semplicemente, non vi era a portata di mano un'apologia parmenidea per il suo rifiuto. Né conosco un'apologia parmenidea per adottare le nuove particelle instabili" ¹³¹. Esse sono responsabili della distruzione del "programma di ricerca fondamentale per la fisica" ¹³²: la teoria atomistica del mutamento. "Ora noi abbiamo un mutamento qualitativo e sebbene esso possa essere in parte descritto in termini quantitativi, non sembra esservi alcuna prospettiva per una sua spiegazione attraverso (o riduzione a) il movimento delle particelle nel vuoto" ¹³³.

L'ultimo esempio fornito da Popper è tratto dall'ambito cosmologico. L'universo in espansione è anti-parmenideo, così come lo sono le teorie dello stato stabile e dei *big-bang*. Tuttavia, l'accusa di irrazionalismo alla teoria dello stato stabile poggia sull'abbandono della legge della conservazione di massa, energia e velocità e dunque "presuppone il parmenidismo. D'altra parte, i difensori della teoria dello stato stabile

¹³⁰ *Ivi*, p. 263.

¹³¹ *Ivi*, p. 264.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

avvertono, del tutto correttamente, di essere dei buoni parmenidei quanto, e forse più, degli espansionisti" ¹³⁴.

In conclusione a *Oltre la ricerca degli invarianti*, l'autore trae una lezione anti-parmenidea dall'economia. La primitiva teoria economica di tipo parmenideo regolata dal "principio della conservazione della ricchezza" ¹³⁵, avrebbe dato origine non soltanto al mercantilismo, ma anche alla teoria marxista, secondo la quale ad un aumento di ricchezza tra i capitalisti corrisponde un aumento di miseria tra i lavoratori. Tuttavia, "l'effettivo progresso nella teoria economica si realizzò col venire meno di questo pregiudizio parmenideo" ¹³⁶ ad opera di Adam Smith, il quale "mostrò che in uno scambio volontario, di regola entrambe le parti guadagnano e nessuna ci rimette" ¹³⁷.

L'argomentazione economica offre lo spunto per proporre l'idea di una "estensione del programma razionalista" ¹³⁸, che non intenda abbandonare la parmenidea ricerca degli invarianti, bensì ne segua la scia, ma contemporaneamente la oltrepassi. La proposta non si traduce in una mera sintesi dal paradossale sapore hegeliano, ma si concretizza mediante l'abbandono di una specifica parte del programma di ricerca parmenideo, ovvero "l'identificazione del reale con l'invariante" ¹³⁹, mentre viene mantenuta intatta sia la razionalità parmenidea, cioè la ricerca di una realtà nascosta dietro il mondo fenomenico e delle ipotesi in competizione, che la ricerca degli invarianti.

Le conseguenze della scelta popperiana sono schematizzate in una tavola degli opposti che integra a pieno titolo, nel discorso scientifico, alcune

¹³⁴ *Ivi*, p. 265.

¹³⁵ *Ivi*, p. 266.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ivi*, p. 267.

"idee o categorie parmenidee" ¹⁴⁰ relative alla Via della Verità con i reciproci opposti anti-parmenidei, tipici della Via dell'Opinione.

In particolare, a ciascuna delle categorie proprie del programma di ricerca autenticamente parmenideo quali "Necessità, Perfezione, Precisione, Reversibilità, Ripetizione, Cose, Invarianza" ¹⁴¹, viene affiancata la piena legittimità dell'opposto corrispondente: "Caso; Imperfezione; Approssimazione; Irreversibilità; Variazione; Processi; Emergenza" ¹⁴².

Oltre Parmenide, Popper ritrova Eraclito. Infatti, nelle ultime due pagine del testo, a titolo di ulteriore chiarificazione della proposta di una sintesi entro il discorso scientifico delle opposte categorie sopra elencate, l'autore traduce DK 22 B 10 e B 51 ¹⁴³. "Suggerisco che ciò che non può essere spiegato, con tutta probabilità, col metodo parmenideo degli invarianti è il problema del mutamento e del tempo stesso e, soprattutto, la questione della freccia del tempo. I paradossi eraclitei del mutamento, della variazione e del conflitto sembrano trascendere il metodo degli invarianti. Ed è per questo che Parmenide nega il mutamento" ¹⁴⁴. Ciò non significa che Popper inaspettatamente propenda per l'adozione di una posizione irrazionalista. L'autore, cautelativamente, si difende da tale critica ricorrendo al postulato "*comprendere quanto più possibile*" ¹⁴⁵. La comprensione può avvenire a diversi livelli: indipendentemente dai modelli, essa può rivolgersi all'ambito dei problemi. "Possiamo parlare di una comprensione *più profonda*, oppure di un approfondimento della nostra comprensione" ¹⁴⁶. Una teoria razionale della comprensione

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Cfr. *ivi*, p. 270: "Le cose congiunte insieme sono intero e non intero, concorde/ e non-concorde, sono in armonia e in disarmonia.../ Ciò che discorda [con se stesso] concorda con sé: unione/ o armonia dovuta al distendersi o alla tensione, come/ nell'arco e nella lira".

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 271.

consente di far rientrare nel discorso scientifico i problemi in precedenza "abbandonati agli irrazionalisti"¹⁴⁷, secondo una direttrice originariamente sorta in ambito presocratico e tracciata da Eraclito prima, e Parmenide poi.

2. Eco presocratica nei testi popperiani

Una rassegna puntuale dei riferimenti e delle argomentazioni tratte dalle riflessioni intorno ai presocratici nella ricchissima produzione filosofica popperiana richiederebbe troppo spazio e rischierebbe di diventare ripetitiva. Ho quindi scelto di riportare soltanto alcuni esempi, dal primo all'ultimo Popper, con l'intento di mostrare che il rinvio ai presocratici sia rimasto per l'autore un punto di riferimento costante sullo sfondo dell'elaborazione della propria proposta filosofica, tale dunque da saldarsi pienamente alle pagine dedicate a considerazioni storiografiche e filologiche tratte nel presente lavoro principalmente da: *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I; *Congetture e confutazioni*; *Il mondo di Parmenide*. La prima pagina della prefazione inglese a *Logica della scoperta scientifica* rimanda al problema della cosmologia¹⁴⁸, seguito da un rinvio al tema della discussione razionale¹⁴⁹ e alla rilevanza delle idee metafisiche per la cosmologia fin dai tempi di Talete¹⁵⁰. La prefazione all'edizione italiana del 1970 pone l'accento sul tema dell'atteggiamento critico delle teorie in contrapposizione a forme di oscurantismo teorico, sulla base della nozione, la cui paternità nelle opere successive sarà

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Cfr. KARL R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, op. cit., p. XXXIII: "Il problema di comprendere il mondo, compresi noi stessi e la nostra conoscenza, in quanto parte del mondo. Sono convinto che tutta la scienza sia cosmologia, e per me l'interesse così della filosofia come della scienza risiede unicamente nei contributi che queste due discipline hanno portato a questo problema".

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. XXXIV-XXXV.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. XXXIX.

attribuita a Senofane, che pone la conoscenza come oggettiva, ma al tempo stesso "ipotetica e congetturale" ¹⁵¹.

Ad ogni modo, Parmenide e Senofane non vengono citati nel testo e l'argomentazione non contiene rinvii o approfondimenti rilevanti in chiave storica, anche se la traduzione popperiana dei frammenti di Senofane DK B 18 e B 34 è stata pubblicata per la prima volta in *Logik der Forschung*, 3^a ed. 1969, p. XXXVI.

I riferimenti antichi sono invece più espliciti in *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica, I. Il realismo e lo scopo della scienza* ¹⁵². Qui nell'introduzione del 1982, l'atomismo antico di Leucippo è citato come parziale confutazione della teoria di Parmenide ¹⁵³ e la teoria popperiana della verità è assimilata alla teoria antica proveniente da Senofane e consistente nella "corrispondenza ai fatti" ¹⁵⁴ che si accompagna ad un'enfasi sulla "critica razionale oggettiva" ¹⁵⁵ e sul carattere congetturale della conoscenza. La prefazione del 1956 si apre con la citazione del frammento di Democrito DK B 117 ¹⁵⁶, mentre il successivo capitolo I è introdotto dalla traduzione del frammento di Senofane DK B 34 ¹⁵⁷. Popper riprende il tema del rapporto tra verità e opinioni illusorie in Parmenide ¹⁵⁸ mentre Eraclito, con un esplicito rinvio in nota all'interpretazione proposta in *La società aperta e i suoi nemici* ¹⁵⁹, viene citato come il primo che intese il mondo come "totalità di eventi, e non di

¹⁵¹ *Ivi*, p. XLVI. Il tema, in chiave anti-induttivista e in contrapposizione alla nozione antica di ἡπίστημι, è trattato nel § 85, pp. 305-311.

¹⁵² Cfr. KARL R. POPPER, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica, I. Il realismo e lo scopo della scienza*, Milano, il Saggiatore, 1984, stampa 2009.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, p. 26.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁵⁵ *Ibid.* e cfr. *ivi*, pp. 44-45.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 43: "Non conosciamo alcunché di vero:/ infatti la verità sta nell'abisso".

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 49 (cfr. il precedente capitolo II, nota 106).

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 52.

¹⁵⁹ Cfr. il precedente capitolo II, § 3.

cose" ¹⁶⁰, inaugurando una cosmologia metafisica che assume l'esistenza del tempo e l'accadere degli eventi naturali nel tempo: in una cornice generale di sintesi tra discussione razionale allo scopo di avvicinarsi alla verità e realismo metafisico, in chiave anti-induttivista e anti-soggettivista, Popper recupera il valore propositivo della *dòxa* rispetto al possesso dell'*ἐπιστήμη* ¹⁶¹ e rinvia alla nozione eraclitea di "processo" ¹⁶² a titolo esemplificativo di esame critico del pregiudizio conoscitivo circa la credenza nei corpi fisici. In tale direzione, il problema della materia e del mutamento hanno segnato la filosofia fin dalle origini con Eraclito e, in particolare, con la teoria "più importante" ¹⁶³ di Democrito e Leucippo, "che ogni mutamento consiste di movimento" ¹⁶⁴. Un riferimento più puntuale ricorre ai frammenti di Democrito DK B 125 e 117 ¹⁶⁵ per descrivere l'atomismo antico come sistema metafisico non controllabile che concepiva il mondo nei termini di un'immensa generalizzazione atta a spiegare "il noto mediante l'ignoto" ¹⁶⁶, ovvero mediante la costruzione di "un mondo ignoto e invisibile dietro il mondo a noi noto" ¹⁶⁷.

Nel volume II de *La società aperta e i suoi nemici* alcuni rinvii allo sforzo di ricostruzione storica del volume I ¹⁶⁸, con particolare riferimento al pensiero di Eraclito, sono utilizzati come leva argomentativa in chiave antistoricista, i cui bersagli polemici sono le posizioni di Hegel e di Marx. L'autore intende seguire, attraverso le epoche successive, "il conflitto fra la speculazione platonico-aristotelica

¹⁶⁰ KARL R. POPPER, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica, I. Il realismo e lo scopo della scienza*, op. cit., p. 113.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 121, 243-244, 279.

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 135.

¹⁶³ *ivi*, p. 137.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 218 e relative note 55 e 56.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Cfr. il precedente capitolo II, § 3.

e lo spirito della Grande Generazione, di Pericle, di Socrate e di Democrito" ¹⁶⁹.

Entro tale cornice, lo storicismo hegeliano rilancia "le idee dei primi grandi nemici della società aperta, Eraclito, Platone e Aristotele" ¹⁷⁰. Hegel, contro Platone, sostiene che anche le essenze si sviluppano: "nel mondo di Hegel, come in quello di Eraclito, ogni cosa è in divenire e le essenze, in origine introdotte da Platone al fine di ottenere qualcosa di stabile, non ne sono neppure esenti" ¹⁷¹. Nonostante la filosofia hegeliana sia posta nei termini di una rilettura del pensiero eracliteo, Popper instaura una differenza: "Eraclito aveva sostenuto che c'è una ragione nascosta nella storia. Per Hegel la storia diventa un libro aperto. Il libro è apologetica pura" ¹⁷².

Il materialismo marxiano è letto da Popper come "ripetizione del più antico di tutti gli attacchi reazionari contro i difensori della libertà: lo slogan di Eraclito secondo il quale *essi si riempiono il ventre come bestie*" ¹⁷³. La citazione tratta da *Il Capitale* è accostata, anche se non esplicitamente, al frammento di Eraclito DK B 29, ma la continuità viene posta su un terreno più profondo.

Lo storicismo antico è interpretato come tentativo di arrestare la trasformazione sociale in atto. Diversamente, gli storicisti moderni non solo accettano, ma addirittura auspicano il mutamento, con una posizione che tuttavia manifesta tratti di ambiguità e ambivalenza verso il cambiamento: "come storicisti essi tentano di predirlo e così di ricondurlo sotto il controllo sociale; e ciò ha tutta l'aria di un tentativo di

¹⁶⁹ KARL R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, op. cit., p. 32.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 41.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 47.

¹⁷² *Ivi*, p. 58.

¹⁷³ *Ivi*, p. 121.

addomesticarlo. Così sembra che, agli occhi degli storicisti, il cambiamento non abbia del tutto perduto i suoi terrori" ¹⁷⁴.

In un orizzonte interpretativo ancora più ampio, la concezione romantica della storia del potere, la moralità romantica e la tensione dai tratti quasi nevrotici tra l'io e il collettivo che si traduce nella proposta di un forte appello al culto degli eroi e all'etica della dominazione e della sottomissione, vengono posti da Popper in diretta continuità con una moralità tribale di matrice eraclitea ¹⁷⁵.

Merita un cenno un rinvio di Popper al tema del rapporto con la metafisica, che non va combattuta integralmente. Occorre invece "risolvere il problema del rapporto tra scienza e metafisica" ¹⁷⁶: in tale direzione, l'atomismo di Democrito offre all'autore un illuminante esempio al fine di ricordare come alcuni sistemi metafisici abbiano portato a importanti risultati scientifici.

Nel testo del 1957 *Miseria dello storicismo*, il tema del razionalismo critico è utilizzato in chiave antistoricista ¹⁷⁷, con esplicito riferimento alla volontà di mantenere un atteggiamento politico "a spizzico" ¹⁷⁸, che proceda per piccole correzioni, ispirato al non sapere socratico. In tale direzione, l'autore fa riferimento alle argomentazioni su Eraclito in *La società aperta e suoi nemici*, a sostegno della tesi che "fin dai tempi di Eraclito il mutamento è stato scoperto e riscoperto infinite volte" ¹⁷⁹: ad uno sguardo attento, lo storicismo rivela riluttanza al cambiamento che assume la forma di un attaccamento all'idea che "il mutamento può essere previsto perché è governato da una legge che non cambia" ¹⁸⁰.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 253.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 325.

¹⁷⁶ *Ivi*, nota 52 p. 360.

¹⁷⁷ Cfr. KARL R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, op. cit., p. 14.

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 78-79.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 159.

¹⁸⁰ *Ibid.*

Alcuni rinvii ai presocratici sono presenti in *Conoscenza oggettiva*, che raccoglie saggi per la maggior parte composti o rivisti tra il 1966 e il 1972. Il frammento di Parmenide DK B 16, in sintonia con *Congetture e confutazioni*¹⁸¹, è letto come la prima formulazione satirica della "teoria della mente come recipiente"¹⁸²; da una posizione anti-induttivista l'autore pone il tema della conoscenza congetturale a soluzione del problema dell'induzione. Nonostante l'affermazione che anche prima di Eraclito siano individuabili tentativi di considerare il mondo reale come sogno e illusione, Popper resta fedele ad un realismo che tuttavia non è "né dimostrabile, né confutabile"¹⁸³ in senso conclusivo.

Il tentativo di comprendere le leggi di natura accomuna, nella forma di una speranza cosciente, "tutti i grandi scienziati almeno da Anassimandro, per non menzionare Esiodo ed Erodoto"¹⁸⁴. La scienza comincia prima di Anassimandro¹⁸⁵. In nota¹⁸⁶ l'autore offre una precisazione: in Esiodo, *Teogonia* 720-5, l'idea di simmetria cosmica è assimilabile a quella che si vede nella teoria della forma e posizione della Terra di Anassimandro, nonché nello sforzo di Erodoto per la formulazione di una geografia che risolvesse la grossolana asimmetria delle precedenti descrizioni, nello specifico mediante una correzione simmetrica dei fiumi Nilo e Danubio. Anche gli sforzi di introduzione di una certa misura di giustizia attraverso ricompensa o punizione, in Erodoto e in Anassimandro, vengono inquadrati da Popper entro il medesimo orizzonte interpretativo atto a trovare e comprendere una certa razionalità nell'universo.

In Talete, ma anche in Anassimandro DK A 11 e A 28, Anassimene A 17 e B 1, nonché Alcmeone A 5, sopravvive un modello di spiegazione

¹⁸¹ Cfr. il precedente capitolo I, § 4.

¹⁸² Cfr. KARL R. POPPER, *Conoscenza oggettiva*, (cap. 1, 1971), op. cit., p. 21.

¹⁸³ *Ivi*, (cap. 2, 1970), p. 64.

¹⁸⁴ *Ivi*, (cap. 4, 1968-1970), p. 240.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, (cap. 4, 1968-1970), nota 22 p. 250.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, (cap. 4, 1968-1970), nota 34 p. 252.

insoddisfacente: "la sola base per l'*explicans* è l'*explanandum* stesso" ¹⁸⁷. Si tratta, secondo Popper, di un modello di spiegazione "quasi circolare o *ad hoc*" ¹⁸⁸ il cui sentimento di insoddisfazione è da annoverare tra i primi frutti della diffusione dell'approccio critico.

L'appendice ritorna sul tema del razionalismo critico soffermandosi sul ruolo della scuola ionica nel tentativo di ammorbidire la rigidità della tradizione pitagorica in funzione critica, ben esemplificata da una traduzione del frammento di Senofane DK B 15 ¹⁸⁹.

Un passo instaura una connessione tra Parmenide e i temi della fisica contemporanea: "uno storico non può, penso, accettare la dottrina che il tempo e il cambiamento sono illusioni; una dottrina sostenuta da alcuni grandi fisici e filosofi come Parmenide, Weyl, Schrödinger. Nulla è più reale di un evento, di un accadimento: e ogni evento implica del mutamento" ¹⁹⁰.

Nel lavoro autobiografico del 1974 *La ricerca non ha fine*, emergono alcuni originali momenti di confronto con i presocratici. Parmenide e Senofane vengono citati a proposito del complesso tema del lavoro interpretativo sui testi, spesso orientato alla correzione degli errori dei copisti sulla base del contesto, ma inevitabilmente condizionato dalle ineludibili ambiguità del linguaggio: "la ricerca della precisione è analoga alla ricerca della certezza, ed entrambe dovrebbero essere abbandonate" ¹⁹¹. Secondo Popper, allo stesso modo la fecondità in ambito scientifico non può essere legata all'esattezza, che assume solamente un valore pragmatico subordinato al miglioramento della controllabilità, ma alla visione di nuovi problemi e al tentativo di risolverli.

¹⁸⁷ *Ivi*, (cap. 5, 1957-1969), p. 259 e cfr. nota 2 p. 272.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, (appendice, 1948), p. 455.

¹⁹⁰ *Ivi*, (cap. 8, 1966-1970), p. 396.

¹⁹¹ KARL R. POPPER, *La ricerca non ha fine*, op. cit., p. 37.

Di particolare interesse è l'accostamento tra Parmenide e Einstein: a commento del tentativo di convincere questi ad assumere una posizione indeterminista, Popper sostiene che il determinismo di Einstein "si riduceva all'idea che il mondo fosse un universo chiuso, di tipo parmenideo, a quattro dimensioni, nel quale il mutamento era un'illusione umana, o qualcosa di molto simile. (Egli era d'accordo che questa fosse la sua opinione, e discutendo di ciò io lo chiamai *Parmenide*)" ¹⁹². L'autore argomenta invece a favore della realtà del mutamento e del tempo, sulla base dell'esperienza che ne possono fare gli uomini o altri organismi. La difesa popperiana del realismo e del senso comune è finalizzata a convincere Einstein a "prendere posizione in favore di un universo aperto – un universo in cui il futuro non sia in alcun senso contenuto nel passato o nel presente, anche se questi impongono ad esso severe restrizioni" ¹⁹³. Nel lavoro del 1977 con John Eccles *L'io e il suo cervello*, vi sono numerosi riferimenti ai presocratici. Il materialismo, ancorché secondo Popper "sbagliato" ¹⁹⁴ ha svolto un ruolo preminente nell'evoluzione del pensiero umano, unitamente alla profonda influenza dell'etica "umanistica" ¹⁹⁵ ad esso connessa fin dalle origini. Nello specifico, il materialismo "ha creato due tra i più antichi e ancora oggi tra i più importanti programmi di ricerca scientifici, due tradizioni opposte che solo recentissimamente si sono fuse tra loro" ¹⁹⁶: si tratta della teoria parmenidea del *plenum* e dell'atomismo democriteo, ulteriormente accomunati dalla caratteristica di aver "trasceso se stessi" ¹⁹⁷, poiché la fisica moderna è andata oltre la nozione di materia intesa come sostanza

¹⁹² *Ivi*, p. 145.

¹⁹³ *Ivi*, p. 146. L'argomentazione è posta in termini teologici (p. 147): "se Dio avesse voluto mettere tutte le cose nel mondo fin dall'inizio, avrebbe creato un mondo senza mutamento, senza organismi e senza evoluzione, e senza l'uomo e l'esperienza umana del mutamento. Ma sembra che Dio abbia pensato che un mondo vivo, con eventi inaspettati da Lui medesimo, sarebbe stato più interessante di un mondo morto".

¹⁹⁴ KARL R. POPPER - JOHN C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Vol. I, op. cit., p. 15.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ivi*, pp. 15-16.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 16.

estesa che occupi parti di spazio non suscettibile di ulteriore spiegazione, e la fisica newtoniana ha superato la concezione dell'interazione causale come spinta o impatto.

Le concezioni dell'anima di impronta materialista o pampsichista, contro le quali Popper propone l'idea di universo "creativo" ¹⁹⁸, sono motivate dal principio "dal niente non può scaturire niente" ¹⁹⁹ la cui paternità e la conseguente deduzione che "il cambiamento è impossibile" ²⁰⁰ sono attribuite a Parmenide cui fece seguito la concezione affine di Democrito e Leucippo: "ciò che esiste sono solo atomi immutabili" ²⁰¹ che si muovono nello spazio vuoto. I presocratici, da Talete a Democrito, vengono iscritti entro un filone pampsichista dal carattere "materialistico o almeno semi-materialistico in quanto la psiche, o la mente, veniva considerata come un genere molto particolare di materia. Questo atteggiamento cambia con la teoria morale o etica dell'anima sviluppata da Democrito, da Socrate e Platone" ²⁰², anche se rimane un'impronta pampsichista di fondo.

Il frammenti di Leucippo DK B 2 e di Democrito DK A 39 sono citati ²⁰³ a prova di un determinismo dell'atomismo antico del quale Aristotele, in *De generatione animalium* 789b2 (cfr. DK 68 A 66) e *Fisica* 196a24, si rammarica per la mancanza della causa finale. Ad esso è originariamente connesso un meccanicismo, spiegato sulla base di DK 68 A 66, che tuttavia non impedì a Democrito di essere un "grande umanista" ²⁰⁴ e che ha contribuito a rendere il determinismo "fino ai nostri giorni la concezione dominante nel campo della scienza" ²⁰⁵.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 28.

¹⁹⁹ *Ivi*, p., 27.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ivi*, p. 87.

²⁰³ *Ivi*, p. 47.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 48.

²⁰⁵ *Ibid.*

La nozione di processo in Eraclito viene ripresa a supporto della tesi di un io definibile come "quasi essenza" ²⁰⁶, dove l'accento cade sul carattere "essenzialmente attivo e integrativo dell'io" ²⁰⁷ in un orizzonte mutevole, correlato e integrato di esperienze, programmi di azioni, aspettative e teorie dipendenti da selezione e valutazione attive. Già i pitagorici, insieme a Socrate, Platone e Aristotele cercarono di "trascendere il modo materialistico di parlare della mente" ²⁰⁸ e la presenza in Omero ed Esiodo di tre termini per indicare la mente, fornisce una prova della presenza di un dualismo mente-corpo antecedente a Cartesio: *qum0j* veniva usato nell'accezione di sostanza vitale, soffio impalpabile dell'anima; *yuc* era originariamente utilizzato per indicare "i poveri resti che rimangono quando moriamo, la misera ombra intelligente, il fantasma che sopravvive al corpo" ²⁰⁹, mentre *noaj* indicava la mente come "intenzione, progetto" ²¹⁰, con un significato affine all'inglese *mind*. Dodds ²¹¹ viene citato quale fonte a sostegno della tesi che credenze dualistiche e interazionistiche relative al rapporto mente-corpo abbiano origini in forme di sciamanesimo preistoriche e storiche, tra le quali egli annovera Pitagora ed Empedocle.

Popper tratta in modo articolato il problema mente-corpo nella filosofia greca secondo tre filoni interpretativi ²¹²: una storia dell'anima materiale da Anassimene a Democrito e Epicuro; un processo di dematerializzazione o spiritualizzazione della mente dai pitagorici a Senofane, Platone, Aristotele; una concezione morale dell'anima da Pitagora a Democrito, Socrate, Platone.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 181.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ivi*, p. 187 e cfr. p. 194.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 190 e cfr. p. 194.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Cfr. E.R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, op. cit. pp. 193-194.

²¹² Cfr. KARL R. POPPER - JOHN C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Vol. I, op. cit., § 46, pp. 195-208. (Cfr. il precedente capitolo II, § 5).

Nella filosofia ionica, da Anassimene a Diogene di Apollonia l'anima consiste di aria. Per Anassagora la mente è il principio della vita, per Eraclito è fuoco come i processi materiali. Analogamente, furono materialisti e dualisti anche Alcmeone e Democrito: il frammento DK 68 B 187, in accordo con Vlastos ²¹³, rivela che l'agente responsabile è l'anima, non il corpo. Per Democrito l'anima è costituita da atomi più sottili, gli stessi di cui è composto il fuoco: "Democrito subì chiaramente l'influenza di Eraclito" ²¹⁴. L'aver attribuito una specificità all'anima intesa come materia sottilissima, rende il programma democriteo ed epicureo radicale nel programma, ma non "nella sua attuazione" ²¹⁵.

Nel secondo percorso interpretativo, Pitagora e Filolao pongono l'anima come astratta. Un approfondimento è dedicato al confronto tra la nozione di armonia in relazione all'anima in Pitagora e Leibniz ²¹⁶. Senofane viene collocato in un momento di passaggio o forse, come rivela il monoteismo dei frammenti DK B 23-25, "già nella tradizione dell'incorporeità" ²¹⁷. La mente è qui identificata con il pensiero, la volontà e la capacità di agire.

Nel terzo filone di impronta morale, Popper precisa: "come molti materialisti e deterministi, pare che Democrito non abbia capito che materialismo e determinismo, sono, di fatto, incompatibili con il loro insegnamento morale illuminato e umanitario. Non capirono che, anche se la consideriamo non come determinata da Dio, ma come fatta dall'uomo, la moralità fa parte del Mondo 3: cioè che è un prodotto parzialmente autonomo della mente umana. Il primo a rendersene conto chiaramente fu Socrate" ²¹⁸.

²¹³ Cfr. *ivi*, il rif. a G. VLASTOS, *Ethics and Physics in Democritus*, op. cit.

²¹⁴ KARL R. POPPER - JOHN C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Vol. I, op. cit., § 46, p. 198.

²¹⁵ *Ivi*, p. 250.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 228-229.

²¹⁷ *Ivi*, p. 199.

²¹⁸ *Ivi*, pp. 206-207.

Alle tradizioni platonica e aristotelica, definite "oggettivistiche e razionalistiche" ²¹⁹, Popper oppone la ricerca presocratica di verità nascoste secondo "il metodo della congettura o dell'ipotesi o della spiegazione congetturale" ²²⁰. Tale modello viene evocato in opposizione al tentativo di proporre spiegazioni ultime in chiave essenzialista.

In *Tre saggi sulla mente umana*, che raccoglie tre testi scritti tra il 1977 e il 1986, l'autore torna sui presocratici. A supposto della tesi di una "mente che si evolve" ²²¹ secondo un processo di adattamento che si confronta con il darwinismo passivo e attivo, l'autore pone la tesi della mente umana come "risolutrice di problemi, succeduta nell'evoluzione ad altri risolutori di problemi" ²²²: in tale quadro generale, la paternità del fallibilismo è attribuita a Senofane, i cui versi affermano che "la nostra conoscenza più perfetta è congetturale" e comportano "una teoria della verità oggettiva, dal momento che dicono chiaramente che una cosa da me sostenuta può essere una descrizione perfetta e fedele dei fatti, anche se lo può essere accidentalmente senza che io ne sia consapevole" ²²³.

La distinzione viene ribadita in diversi passaggi: "noi siamo animali, e come tutti gli animali non possiamo avere conoscenza sicura. Questo era già ben chiaro agli antichi greci quando dissero *Gli Dèi hanno una conoscenza sicura: ἡπίστῳμῃ; gli uomini hanno solo delle opinioni: δόξα*. Fu Aristotele a distruggere quest'opinione giusta e sana" ²²⁴.

In *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza* ²²⁵ resta costante l'abitudine dell'autore di inserire nei capitoli alcune considerazioni marginali di confronto con l'antichità. L'introduzione del

²¹⁹ *Ivi*, p. 209.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Cfr. KARL R. POPPER, *Tre saggi sulla mente umana*, Armando Editore, 1994, stampa 2002, p. 30.

²²² *Ivi*, p. 41.

²²³ *Ivi*, p. 29.

²²⁴ *Ivi*, p. 68.

²²⁵ Cfr. KARL R. POPPER, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Milano, il Saggiatore, 1987.

1978 si apre con una distinzione storica circa la tesi del non-sapere socratico, che non costituisce la "forma più antica di scetticismo"²²⁶, poiché è preceduta dalla precedente posizione di Senofane DK B 34, particolarmente interessante poiché, in B 18, egli ammette espressamente un progresso del sapere. La posizione senofanea è posta da Popper quale terzo punto di vista tra ottimismo e pessimismo conoscitivo: "non possediamo nessun criterio di verità, nessun sapere certo; eppure possiamo ricercare e col tempo possiamo, ricercando, trovare il meglio. Stando a questa forma di scepsi è dunque possibile un progresso del sapere"²²⁷.

Popper si sofferma sul tema della scienza intesa non quale possesso del sapere, ma come "ricerca della verità"²²⁸. Tale formulazione "presuppone l'importante distinzione tra verità e certezza (sicurezza) o tra verità e possibilità di fondazione e tra verità oggettiva e verità soggettiva"²²⁹.

L'autore ritiene che tale confusione sia suggerita dall'uso linguistico generale, ma le sue origini possano essere rintracciate "in Senofane e addirittura in Omero"²³⁰. Nello specifico in Senofane, oltre alla fondamentale critica all'antropomorfismo, compaiono altri due temi di assoluto rilievo: "l'idea del carattere di approssimazione della nostra conoscenza della natura e quella dell'impossibilità di una verifica definitiva di tale conoscenza"²³¹, a corredo dei quali è proposta una traduzione di frammenti: in DK 21 B 15 è individuata la formulazione classica della nozione di antropomorfismo e la rivelazione dell'origine antropomorfa dell'errore, in B 18 l'intuizione del carattere approssimativo della conoscenza umana, che tuttavia non può essere

²²⁶ *Ivi*, (introduzione, 1978), nota 1 p. 499.

²²⁷ *Ivi*, (introduzione, 1978), p. XVIII.

²²⁸ *Ivi*, (introduzione, 1978), p. XXII.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ivi*, § 11, p. 102.

completato come attesta B 34. Inoltre, i frammenti B 23 e 24 relativi al monoteismo senofaneo mostrano una sorprendente consapevolezza del passaggio "dall'intuitivo al non-intuitivo" ²³² nel processo conoscitivo, spiegabile come tendenza verso l'astrattezza e l'aspetto costruttivo del procedere razionale. In nota ²³³ l'argomentazione è supportata dall'aggiunta della traduzione degli ulteriori frammenti DK 21 B 15, 35, 38.

Un marginale riferimento iscrive infine la cosmologia di Anassimandro, al pari di quella di Tolomeo, Newton e Einstein a pieno titolo tra le teorie astronomiche "empirico-scientifiche" ²³⁴ falsificabili.

Nel lavoro del 1984 *Alla ricerca di un mondo migliore*, Popper, pur lontano da posizioni materialiste, ripropone la propria ammirazione per il materialismo antico e in particolare per gli antichi atomisti: "essi furono i grandi illuministi dell'antichità, gli antagonisti della fede nei demoni, furono i liberatori dell'umanità. Ma il materialismo ha oltrepassato se stesso" ²³⁵. L'autore ripercorre il tema dei presocratici quali "precursori dell'attuale scienza della natura" ²³⁶. Ampio spazio è dedicato all'interpretazione dei frammenti di Senofane DK B 34 e B 18 ²³⁷, attraverso la traduzione dei quali Popper propone e condivide entrambe le ipotesi: da un lato la mancanza di un criterio di verità, dall'altro l'esistenza di un criterio razionale di progresso nella ricerca della verità. In accordo con il filosofo di Colofone, "non possiamo mai sapere se abbiamo raggiunto la meta" ²³⁸: la distinzione tra la valenza negativa dell'ἀπιστία e il valore positivo della δόξα viene sostenuta dal ricorso

²³² *Ibid.*

²³³ Cfr. *ivi*, note 27-28 p. 508.

²³⁴ *Ivi*, (introduzione, 1978), p. XXVII.

²³⁵ KARL R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, op. cit., p. 34.

²³⁶ *Ivi*, p. 57 e cfr. p. 191.

²³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

²³⁸ *Ivi*, p. 62.

al "razionalismo critico" ²³⁹. Con Senofane avviene una saldatura tra l'idea di verità oggettiva e quella di fallibilità. Egli fu il fondatore della scuola scettica: "gli scettici Senofane, Socrate, Erasmo, Montaigne, Locke, Voltaire e Lessing furono tutti teisti o deisti" ²⁴⁰. Il filo conduttore di tale tradizione è costituito dall'accento sull'incertezza e sulla tolleranza. Quest'ultima, per il pensatore di Colofone è funzionale alla critica etica e pedagogica derivante dalla professione di rapsodo ²⁴¹.

Il capitolo VII è dedicato a riflessioni circa le origini storiche del miracolo culturale di Atene, in particolare orientate alla ricostruzione del lavoro di Anassagora dal 466 a. C. fino alla scomparsa del libro *Sulla natura* ²⁴². Le circostanze che hanno favorito la sopravvivenza di un libro al suo autore forniscono il pretesto per consentire a Popper di approdare alla formulazione della propria teoria dei tre mondi ²⁴³.

Ne *Il mito della cornice* del 1994 l'autore ricorre al confronto tra differenti usanze funebri in Erodoto *Storie* III 38 ²⁴⁴ e al conseguente invito alla tolleranza e al rispetto tra costumi, al fine di provare che è possibile un dialogo tra partecipanti che non condividano una comune cornice intellettuale. "La mia tesi è che la logica non sostiene né il mito della cornice né la sua negazione, ma che possiamo certamente imparare l'uno dall'altro" ²⁴⁵. Il confronto culturale e la percezione del fallibilismo umano è innegabile nei frammenti di Senofane DK B 16, 15, 18, 34, il cui linguaggio, contro la tesi del Burnet ²⁴⁶, influenzò Parmenide: il frammento DK 28 B 16 viene letto alla luce della contrapposizione tra

²³⁹ *Ivi*, p. 69 e cfr. pp. 75, 101, 192.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 199.

²⁴¹ *Ibid.* Rinvio al precedente capitolo II, § 2 per le considerazioni circa l'uso delle fonti nell'interpretazione popperiana di Senofane relativa alle pp. 200-206 de *Alla ricerca di un mondo migliore*.

²⁴² *Ivi*, pp. 119-125. La fonte principale di riferimento è FELIX M. CLEVE, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, op. cit., pp. 107 e sgg.

²⁴³ Cfr. KARL R. POPPER, *I tre mondi. Corpi, opinioni e oggetti del pensiero*, Bologna, Il Mulino, 2012.

²⁴⁴ Cfr. KARL R. POPPER, *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 60-62.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 62.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 64.

verità unica e finale e molteplicità delle opinioni che "non possono essere tutte vere. Poiché si contraddicono, allora, nella migliore delle ipotesi, solo una lo sarà" ²⁴⁷. La distinzione parmenidea tra verità e opinione convenzionale costituisce "una lezione che, si può sostenere, egli trasse da Senofane e dallo scontro tra culture" ²⁴⁸.

Al tema della filiazione diretta tra la critica all'antropomorfismo senofaneo e la contrapposizione tra le due vie eleatiche, Popper affianca considerazioni storiche relative al tema del confronto critico fra tradizioni culturali differenti. La critica di Anassimandro alla cosmologia di Talete si fonderebbe sul recupero della tradizione mitica di Omero ed Esiodo utilizzata in chiave critica ²⁴⁹: l'autore instaura una sorta di continuità teorica tra il mito antico e la propria spiegazione congetturale circa le origini del razionalismo critico che "in effetti, è esso stesso una sorta di mito" ²⁵⁰. In un senso generale, il tema è riletto come risultato di uno "scontro tra culture, o tra cornici" ²⁵¹ ed è portato a sostegno dell'argomentazione contro il mito della cornice. Questo da un lato nasce dall'idea errata che debba necessariamente esserci una vittoria intellettuale decisiva tra le parti, dall'altro trae forza da una lettura errata dell'atteggiamento positivo di Erodoto verso il confronto interculturale, letto negativamente in chiave relativistica come mancanza assoluta di verità oggettiva.

Contro il mito della cornice e a favore di un positivo scontro tra cornici, Popper ricorre al divenire eracliteo e alla lettura della realtà in termini di "processi" ²⁵², che trascende una cornice interpretativa radicata nel linguaggio e nella stessa natura umana: "l'obiettivo autentico della

²⁴⁷ *Ivi*, p. 65.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 67 i rif. a HES., *Teogonia*, 720-725 e HOM., *Iliade*, 8: 13-16. A tale proposito cfr. il precedente capitolo II, § 4, in particolare nota 213.

²⁵⁰ KARL R. POPPER, *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, op. cit., p. 68.

²⁵¹ *Ivi*, p. 70.

²⁵² *Ivi*, p. 88.

rivoluzione era spiegare la vecchia categoria della *cosalità* con una teoria di maggiore profondità" ²⁵³. Anche la lettura dei pochi frammenti di Ecateo di Abdera è posta quale ulteriore prova che "gran parte del sorprendente sviluppo della Grecia antica sia stata determinata dal conflitto tra culture" ²⁵⁴.

Alcune considerazioni sono dedicate alla continuità tra filosofia e fisica: la lettura cartesiana della materia intesa come estensione è posta come un'interpretazione della filosofia di Parmenide, tuttavia priva della negazione del movimento: "poiché il corpo o materia non è che estensione, ogni estensione, ogni spazio, non è che corpo o materia: il mondo è pieno, il vuoto non esiste. è la filosofia di Parmenide nei termini in cui Cartesio la interpreta" ²⁵⁵. La negazione cartesiana e leibniziana del vuoto non risolve il problema della comprimibilità ed elasticità dei corpi, a soluzione del quale l'antico atomismo democriteo aveva posto l'esistenza di atomi compatti e inelastici nel vuoto.

La continuità tra antico e moderno in fisica è estesa all'ambito etico: "nelle scienze applicate, quello della responsabilità morale è un problema antico, e come molti altri, fu sollevato per la prima volta dai greci" ²⁵⁶, a partire dal giuramento di Ippocrate.

Contro la prospettiva storicista, un ulteriore tema in continuità con il periodo presocratico è costituito dall'aspirazione ad un approccio pluralista alla filosofia della storia che riprenda l'esempio di Erodoto ²⁵⁷.

Alcuni riferimenti sono invece dedicati alla figura di Esiodo. Nella lettura popperiana, è possibile collocare idealmente la posizione a metà strada tra la cultura mitica omerica e la discussione critica ionica.

²⁵³ *Ivi*, p. 89.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 228.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 153.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 165.

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 177-183.

Da un lato infatti, senza la *Teogonia* "non ci sarebbe stata alcuna scienza europea"²⁵⁸; dall'altro tuttavia, laddove la cultura omerica faceva ancora appello alle Muse, l'ottimismo del razionalismo greco, la cui origine è posta nella critica di Anassimandro a Talete, si fonda sull'appello alla discussione critica²⁵⁹. Nel testo del 1994 *Tutta la vita è risolvere problemi*, sono raccolti contributi che attraversano tutto l'arco della produzione filosofica popperiana. L'autore torna sull'origine greca del sapere scientifico dalla meraviglia e dalla soluzione di problemi²⁶⁰, focalizzando l'attenzione sulla continuità tra cosmogonia esiodea e filosofia ionica: per entrambe, l'origine della maggior parte dei nuovi problemi è individuato nella critica delle teorie²⁶¹.

La perdita della distinzione tra sapere scientifico di natura congetturale e possesso della verità è imputata alla mancanza di una netta differenziazione linguistica in greco, latino, inglese e tedesco tra sapere, congettura ipotetica e verità certa²⁶². Ancora una volta, il punto di cesura con l'orizzonte teoretico presocratico viene individuato in Aristotele²⁶³.

La seconda metà del testo raccoglie saggi sulla storia e la politica. Nel focalizzare l'attenzione sul tema della libertà, l'autore ritorna sull'atteggiamento critico della scuola ionica rispetto al dogmatismo pitagorico²⁶⁴. La scelta della libertà politica quale valore ultimo che non può essere riportato ai valori materiali poggia sulla traduzione del frammento di Democrito DK B 251²⁶⁵.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 183.

²⁵⁹ *Ivi*, pp. 253-256.

²⁶⁰ Cfr. KARL R. POPPER, *Tutta la vita è risolvere problemi*, Armando Editore, 1996, p. 24.

²⁶¹ *Ivi*, (cap. 1, 1972), p. 36.

²⁶² Cfr. *ivi*, (cap. 4, 1985), pp. 108-109.

²⁶³ Cfr. *ivi*, (cap. 5, 1986-87), p. 132. Il capitolo 5 ripropone l'ultimo saggio contenuto in KARL R. POPPER, *Tre saggi sulla mente umana*, op. cit., pp. 57-70: a tale proposito, cfr. la precedente nota 224 in riferimento al passo di Popper su Aristotele.

²⁶⁴ Cfr. KARL R. POPPER, *Tutta la vita è risolvere problemi*, op. cit., (cap. 7, 1958-67), pp. 154-155.

²⁶⁵ Cfr. *ivi*, (cap. 7, 1958-67), p. 160.

Inoltre viene dedicato un ampio spazio a considerazioni storiche circa l'origine della pratica della democrazia ad Atene ²⁶⁶, a supporto di una posizione contraria a qualsiasi forma di governo dittatoriale della maggioranza e a favore di un appello morale rivolto da Popper alla libertà e responsabilità degli intellettuali.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, (cap. 10, 1988), pp. 197-201; (cap. 11, 1989), pp. 221-224.

Conclusioni

È pensabile una rivalutazione dell'attenzione popperiana ai presocratici entro un più ampio margine interpretativo? Il presente lavoro ha cercato di offrire alcuni contributi in tale direzione.

Dalle pagine di Popper emerge una genuina passione per lo studio degli antichi, condotta in modo quasi del tutto privato prima della pubblicazione de *Il mondo di Parmenide*, arricchita da un ampio e accurato confronto con fonti autorevoli ma limitate e selezionate, di impronta certamente dilettantistica e carente sotto il profilo dell'acribia filologica degli studi di settore, fortemente intrecciata e coerente con l'elaborazione delle proprie posizioni epistemologiche e saldamente ancorata al mutare dell'ampio spettro degli ambiti di riflessione.

La ricerca ha cercato di provare che i presocratici costituiscano una presenza costante nella produzione filosofica dell'autore il quale, nel tentativo di trovare soluzione ai nuovi problemi interpretativi che occorrono nel tempo, rilegge e integra le proprie fonti: è dunque ipotizzabile un'estensione di queste oltre l'ambito di quanto viene esplicitamente citato nei testi e a cui si è invece limitato lo studio qui proposto¹.

Sebbene il filosofo nel condurre criticamente le proprie argomentazioni evochi le competenze filologiche del settore, non intende fare di queste un obiettivo primario privilegiando invece un taglio speculativo: la motivazione è rintracciabile non soltanto nella convinzione metodologica della maggiore rilevanza dei problemi sotto il profilo di una corretta

¹ Cfr. SOTHEBY'S, *The library of Sir Karl Popper*, Sotheby's, London, 1995: a titolo di ulteriore conferma dell'interesse di Popper per la lettura degli antichi, il catalogo d'asta consente di avere un'idea della consistenza della biblioteca personale dell'autore. Tuttavia si tratta di una stima fortemente indicativa poiché in esso sono menzionate 205 edizioni di pregio dall'antica Grecia al Novecento, ma non è presente alcuna delle fonti citate nelle pagine dedicate allo studio dei presocratici.

ricostruzione storica che ha suscitato non poche reazioni negative a cominciare dalla polemica con Kirk, ma anche nell'impostazione teoretica di fondo sul piano strettamente epistemologico, oltre che più generalmente filosofico, le cui trame si dipanano e si intrecciano contestualmente all'evolversi delle letture e riflessioni in forma privata sui presocratici, che hanno accompagnato la vita di Popper quasi ininterrottamente dall'età di sedici anni fino agli ultimi frammenti.

Oltre la ricerca degli Invarianti fornisce un valido controesempio nel tentativo di superare il *leitmotiv* della critica: l'idea di aver proiettato il falsificazionismo sugli antichi al fine di trarne una legittimazione teorica. È invece possibile pensare di instaurare una corrispondenza bidirezionale tra passione filologica e posizioni epistemologiche, nel tentativo di superare la tradizionale immagine di un mero e strumentale schiacciamento del presente sugli antichi e approdare così ad una rivalutazione di taluni spunti interpretativi proposti, quale ad esempio l'idea generale di una lettura in chiave cosmologica della seconda parte del *Poema sulla natura* di Parmenide condivisa da Giorgio De Santillana e Giovanni Cerri.

La diffusa percezione di uno schiacciamento del falsificazionismo sulla filosofia antica e la paradossale caduta in una forma di storicismo potrebbero quindi essere superate guardando alla genesi contemporanea e parallela della riflessione popperiana nei vari ambiti d'indagine, tra i quali rientra a pieno titolo il versante della ricostruzione storico-filosofica. Una rivalutazione del tema in un orizzonte problematico più ampio e multiforme, in accordo con la sintonia di fondo instaurata da Cerri, non impedirebbe più di enfatizzare talune novità interpretative e spunti di originalità della riflessione proposta, che altrimenti cadrebbero inevitabilmente sullo sfondo di una percezione complessiva pregiudizialmente negativa e sommaria, a oggi condivisa da buona parte della critica.

Bibliografia

1. Testi di Popper

K.R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, Roma, Armando Editore, 2002

K.R. POPPER, *Back to Presocratics*, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 59 (1958 - 1959), pp. 1-24

K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino, 1972, stampa 2009

K.R. POPPER, *Conoscenza oggettiva, un punto di vista evoluzionistico*, Roma, Armando Editore, 1975, stampa 2002

K.R. POPPER, *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, The Classical Quarterly, 42 (i), 1992, pp. 12-19 traduzione italiana a cura di Stefano Gattei, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, Reset, n. 23, dicembre 1995, pp. 25-34 e relativo commento, *Con Parmenide guardando la Luna*, pp. 28-29

K.R. POPPER, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Milano, il Saggiatore, 1987

K.R. POPPER, *I tre mondi. Corpi, opinioni e oggetti del pensiero*, Bologna, Il Mulino, 2012

K.R. POPPER, *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Bologna, il Mulino, 1995

K.R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato, Piemme, 1998 originale inglese *The world of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, London, Routledge, 1998

K.R. POPPER, *Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance*, Mind, Vol. 72, No. 287, 1963, pp. 386-392

K.R. POPPER - JOHN C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Roma, Armando Editore, 1981, stampa 2001

K.R. POPPER, *La ricerca non ha fine*, Roma, Armando Editore, 1997

K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma, Armando Editore, 2004

K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970, stampa 2010

K.R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, 2003

K.R. POPPER, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica, I. Il realismo e lo scopo della scienza*, Milano, il Saggiatore, 1984, stampa 2009

K.R. POPPER, *Postscript to The Logic of Scientific Discovery, III. Quantum Theory and the Schism in Physics*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982

K.R. POPPER, *Tre saggi sulla mente umana*, Armando Editore, 1994, stampa 2002

K.R. POPPER, *Tutta la vita è risolvere problemi*, Armando Editore, 1996

2. Fonti citate da Popper

ARIST., *Confutazioni sofistiche*, trad. it. in ARISTOTELE, *Opere*, con una introduzione di Gabriele Giannantoni, traduzioni di Marcello Gigante, Giorgio Colli, Antonio Russo, Oddone Longo, Renato Laurenti, Mario Vegetti, Diego Lanza, Armando Plebe, Manara Valgimigli, Gabriele Giannantoni, Editori Laterza, Roba-Bari 1973, XI voll., vol. II

ARIST., *De anima*, in ARISTOTELE, *Opere*, op. cit., vol. IV

ARIST., *De Caelo*, in ARISTOTELE, *Opere*, op. cit., vol. III

ARIST., *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993

ARIST., *Metereologica*, ediz. ingl. a cura di H.D.P. LEE, London 1952, ediz. ital. a cura di L. Pepe, Milano, Bompiani, 2003

J. BEAUFRET, *Le Poème de Parménide*, Paris, 1955

F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903

E. BOREL, *Space and Time*, London, 1926, ripubbl. 1960

J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, II ed. Londra 1908, III ed. Londra 1920, IV ed. Londra 1930, 1971

H.F. CHERNISS, *The Characteristics and Effect of Presocratic Philosophy*, "Journal of the History of Ideas", vol. 12 (1951), pp. 319-45, ripubblicato in D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London & New York, 1970, vol. I, pp. 1-28

F.M. CLEVE, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague, 1965, II ed. 1969, vol. I

F.M. CORNFORD, *Parmenides' Two Ways*, The Classical Quarterly, Vol. 27, No. 2 (Apr., 1933), pp. 97-111

F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London, 1937

F.M. CORNFORD, *Principium sapientiae*, Cambridge 1952

G. DE SANTILLANA, "Louise Taft Semple Lecture", *Prologue to Parmenides*, University of Cincinnati, 1964, pp. 1-49 (trad. it. Prologo a Parmenide, in G. DE SANTILLANA, *Fato antico e fato moderno*, Milano, Adelphi edizioni, 1985, pp. 79-158)

G. DE SANTILLANA, *The Origins of Scientific Thought*, Chicago, 1961 (ed. it. G. DE SANTILLANA, *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze, Sansoni, 1961)

W. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12a ed. Berlin, 1966, traduzioni italiane: Gabriele Giannantoni, Renato Laurenti, Antonio Maddalena, Pilo Alberelli, Vittorio Enzo Alfieri, Maria Timpanaro Cardini, *I presocratici, Testimonianze e frammenti*, introduzione di Gabriele Giannantoni, Roma-Bari, Editori Laterza, 1975, 2 voll; *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, 2006, ediz. 2008

H. DIELS, *Parmenides's Lehrgedicht*, Berlin, 1897

H. DIELS, *Über Anaximanders Kosmos*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 10 (1897), ripubblicato in H. DIELS, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt, 1969

DIOG. LAERT., *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Roma-Bari, Editori Laterza, 1976, 2 voll.

E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, ed. italiana *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, 1997, prima traduzione in Italia 1959

E.F. DOLIN JR., *Parmenides and Hesiod*, Harvard Studies in Classical Philosophy, 66 (1962), pp. 93-98

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, C.H. Beck, 1962, traduzione italiana H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1997, in particolare pp. 473-492

H. FRÄNKEL, *Studies in Parmenides*, in D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London, 1975, vol. II, pp. 1-48

H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955

H. FRÄNKEL, *Xenophanesstudien I und II*, Hermes, vol. 60, 1925, pp. 174-92; parzialmente ripubblicato in H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, pp. 335-49, traduzione inglese H. FRÄNKEL, *Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B34)* in A.P.D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Golden City, 1974, pp. 118-31

D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London & New York, 1970, vol. I

D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London, 1975, vol. II

T. GOMPERZ, *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin-Leipzig, 1922 bd.I, pp. 129 e sgg., ed. ital. T. GOMPERZ, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, La Nuova Italia Editrice, 1933-1962, ripubbl. 1967, 4 voll., vol. I

W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962, vol. I, 1965, vol. II

HDT., *Storie*, introduzione di Filippo Càssola, traduzione di Augusta Izzo D'Accinni, premessa al testo di Daniela Fausti, Milano, Rizzoli, 1997

- T. HEATH, *A History of Greeks Mathematics*, Oxford, 1921, vol. I
- T. HEATH, *Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913
- F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Darmstadt, 1965
- HES., *Teogonia*, in ESiodo, *Opere*, a cura di Aristide Colonna, Torino, Utet, 1977
- F. HOFFMAN, *Die Sprache und die archaische Logic*, Heidelberg
Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 3, Tübingen, 1925
- HOM., *Iliade*, ed. it. a cura di Maria Grazia Ciani e Elisa Avezzi, Torino, Utet, 1998
- HOM., *Odissea*, prefazione di Fausto Codino, traduzione it. di Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1963
- C. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960
- C. KAHN, *The Thesis of Parmenides*, *Review of Metaphysics*, 22 (1969), pp. 700-724
- C. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973
- G.S. KIRK, *Popper on Science and the Presocratics*, *Mind*, Vo. 69, No. 275, 1960, pp. 318-339
- G.S. KIRK - J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, I ed., New York, Cambridge University Press, 1957
- G.S. KIRK - J.E. RAVEN AND M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, II ed., New York, Cambridge University Press, 1983
- G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966, trad. it. G.E.R. LLOYD, *Polarità e analogia. Due modi di argomentare dei primi pensatori greci*, Loffredo, Napoli, 1992
- LUCR., *De rerum natura*, versione, introduzione e note di Enzo Cetrangolo, Firenze, Sansoni Editore, 1978

- S. LURIA, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*, in *Quellen & Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, B, II (1932), n. 2, pp. 106-185
- J. MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964
- J. MANSFELD, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart, 1983
- E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, vol. III, Stuttgart und Berlin, 1915
- E. MEYERSON, *Identity and Reality*, London, 1930
- G. MISCH, *The Dawn of Philosophy: A Philosophical Primer*, ed. in English by R.F.C. Hull, London, Routledge, 1950
- A.P.D. MOURELATOS, *Comments on "The Thesis of Parmenides"*, *Review of Metaphysics*, 22, 1969, pp. 735-744
- A.P.D. MOURELATOS, *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, New York, 1974
- A.P.D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970
- W. NESTLE, *Die Vorsokratiker, in Auswahl übersetzt*, Eugen Diederichs, Jena, 1908
- A. T. NICOLS, *Indivisible Lines*, in *Classical Quarterly*, XXX (1936), pp. 120 e ss.
- G.E. OWEN, *Eleatic Questions*, *Classical Quarterly*, n.s. 10 (1960), pp. 84-102
- PL., *Teeteto*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
- PL., *Timeo*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, op. cit.
- H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, trad. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna, Il Mulino, 1964, stampa 1966
- K. REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer*, *Hermes*, LXXVII, (1942), pp. 1-27

- K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt-am-Main, I ed. 1916, II ed. 1959
- H. SCHWABL, *Hesiod und Parmenides*, Rheinisches Museum für Philologie, 106, (1963), pp. 134-42
- H. STEIN, *Comments on "The Thesis of Parmenides"*, The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. 4, 1969, pp. 725-34
- A. SZABÓ, *Greek Dialectic and Euclid's Axiomatics in Problems in the Philosophy of Mathematics*, ed. I. Lakatos, Amsterdam, 1967, vol. I
- L. TARÀN, *Parmenides*, Princeton, 1965
- VERG., *Eneide*, ed. it. a cura di Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 2005
- G. VLASTOS, *Ethics and Physics in Democritus*, 1945 riedito in D.J. FURLEY - R.E. ALLEN, *Studies in Presocratic Philosophy*, London, 1975, vol. II, pp. 381-408
- K. VON FRITZ, *Nous, Noein and their Derivates in the Pre-Socratic Philosophy*, Classical Philology, 40 (1945), pp. 223-242 e 41 (1946), pp. 12-34
- J.A. WILSON, *Egypt in The Intellectual Adventure of Ancient Man* di H. e H. Frankfort, J. A. Wilson e T. Jacobsen, Chicago, The University of Chicago Press, 1946, ripubblicato nei *Pelican Books* con il titolo *Before Philosophy*, Harmondsworth, 1949
- E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 5 Hr edn., vol. I, Leipzig 1892, trad. ingl. E. ZELLER, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, London, 1881, trad. it. E. ZELLER, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I *I presocratici*, vol. II *Ionici e Pitagorici*, a cura di R. Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1938, seconda ristampa 1967; vol. III *Gli Eleati*, ripubbl. a cura di R. Mondolfo e G. Reale, Milano, Bompiani, 2011

3. Testi critici e altri contributi

D. ANTISERI, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, Roma, Abete, 1971

D. ANTISERI, *K. R. Popper e l'interpretazione analitica dei Presocratici*, in *Proteus*, n. 5, 1971, pp. 1-40

D. ANTISERI, *L'epistemologia evoluzionistica a Vienna da Ernst Mach a Karl Popper*, Nuova Civiltà delle Macchine, VI, I, 1986, pp. 52-66, ripubbl. in D. ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Interpretazioni storiografiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 555-588

D. ANTISERI, *Popper interprete dei filosofi greci*, Working Paper n. 40 del Centro di Metodologia delle scienze sociali, 1997 ripubbl. in D. ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Interpretazioni storiografiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, vol. 2, pp. 589-639

R. ATTFIELD, *Popper and Xenophanes*, *Philosophy* 89 (2014), n. 347, pp. 113-133

S. AUSTIN, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, *Apeiron*, 33, 2000, pp. 239-246

M.M. BATTAGLIA, *Storia e cultura in Karl Popper*, *Metodologia delle scienze sociali* 8, Cosenza, Pellegrini Editore, 2005

M. BUZZONI, *Filosofia e storiografia filosofica nell'interpretazione popperiana dei presocratici*, *Bollettino della Società filosofica italiana*, Roma, 1985, pp. 28-43

G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, in particolare capitolo I. *Il miraggio dell'origine*, pp. 3-39

A. CAPUTO, *Base empirica e scienza nella Logik der Forschung di Popper. Una valutazione fenomenologica*, in *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, *Epistemologia*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 153-175

G. CARROZZINI, *Popper lettore di Kant: alcune considerazioni critiche*, in *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, *Epistemologia*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 127-151

- G. CERRI, *La poesia in Parmenide*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 63, No. 3 (1999), pp. 7-27
- G. CERRI, *La sezione astronomica del poema parmenideo*, «AION (filol.)» 30, 2008, pp. 27-37
- G. CERRI, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura* introduzione, testo, traduzione e note, Milano, Biblioteca Universale, Rizzoli, 1999
- G. CERRI, *Parmenide fisico*, Seminari romani di cultura greca 8, 1, 2005, pp. 101-112
- G. CERRI, *Popper e i presocratici: una nuova interpretazione di Parmenide*, Mediterraneo Antico, 2000, 3 (1), pp. 1-22
- G. CERRI, *Senofane ed Elea (Una questione di metodo)*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 66, No. 3 (2000), pp. 31-49
- G. CERRI, *Un Parmenide heideggeriano*, recensione a *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides di H.-C. Günther*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 65, No. 2 (2000), pp. 153-161
- R. CORVI, *Invito al pensiero di Popper*, Invito al pensiero 16, Milano, Mursia, 1993
- A. COZZO, *I greci di Paul Karl Feyerabend: Un nuovo paradigma?*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 58, No. 1, 1998, pp. 145-172
- M. DORATO, *Il suo debito con Einstein*, Reset, n. 72, 2002, pp. 88-90
- P.K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, Armando Editore, 2004
- P.K. FEYERABEND, *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, Roma-Bari, Laterza, 1996
- E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975, stampa 1976
- S. GATTEI, *Introduzione a Popper*, Roma-Bari, Laterza, 2008

S. GATTEI, *Parmenide e la Luna all'alba del pensiero*, *Reset*, n. 23, dicembre 1995, pp. 25-34, traduzione italiana di K.R. POPPER, *How the Moon might throw some of her Light upon the two Ways of Parmenides*, *The Classical Quarterly*, 42 (i), 1992, pp. 12-19 e relativo commento, *Con Parmenide guardando la Luna*, pp. 28-29

G. GEMBITTO, *La filosofia greca nel Novecento. Popper Husserl Schrödinger Heisenberg. Percorsi didattici*, *Interazioni* 8, Messina, Armando Siciliano, 2001, in particolare capitolo I. *La nascita della filosofia secondo Popper*, pp. 28-61

G. GIORELLO, *Meriti della teoria, metodo della follia*, *Reset*, n. 23, dicembre 1995, pp. 30-31

W. HEISENBERG, *La teoria dei quanta e le origini della scienza atomica in Fisica e filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1961, stampa 1966, pp. 74-92

R. LAZU, *The Popper, Kirk, and Lloyd Controversy revisited the Traps of the "Historiography of Legitimacy"*, *Philosophy Today* 57 (May 2013), n. 2, pp. 159-169

G.E.R. LLOYD, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino, Boringhieri, 1982

G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari, Laterza, 1993

G.E.R. LLOYD, *Popper versus Kirk: A Controversy in the Interpretation of Greek Science*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 18, No. 1, 1967, ripubblicato con l'aggiunta di un'introduzione come capitolo V in G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 173-208

G. MICHELI, *Popper e l'origine della scienza*, in *Filosofia, scienza, cultura: studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Santo Burgio, Giancarlo Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 535-544

F. MINAZZI, *Il Parmenide razionalista di Popper*, in KARL R. POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, op. cit., pp. 5-14

F. MINAZZI, *Popper neopositivista deterioro?*, in *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, Epistemologia, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 43-81

F. MINAZZI, *Riflessioni critiche sulla filosofia di Popper*, Epistemologia, XIII (1990), pp. 209-34

F. MINAZZI, *Vi spiego la sua passione per Parmenide*, Reset, n. 72, 2002, pp. 87-92

A. NEGRI, *Caduta e conoscenza. Interventi sul razionalismo critico*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1997, in particolare capitolo IV. *Popper e la Luna di Parmenide*, pp. 97-161

P. PALUMBO, *Il richiamo ai presocratici in Nietzsche e in Popper: elementi comuni per una razionalità neotragica*, in *Ritorno ai presocratici?*, a cura di Giuseppe Nicolaci, Milano, Jaca Book, 1994, pp. 15-39

P. PELLECCIA, *Popper e la filosofia della storia della scienza*, Aquinas, 1985 (28), pp. 23-140

G. PRETI, *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di F. Minazzi, Milano, FrancoAngeli, 1989

M. PULPITO, *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*. Milano, LED, 2005

H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, trad. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna, Il Mulino, 1964, stampa 1966

C. ROBBIANO, recensione a *Parmenide di Elea, Poema sulla natura* di Giovanni Cerri, Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 54, Fasc. 5 (Oct., 2001), pp. 599-608

L. RUSSO, *La rivoluzione dimenticata*, Milano, Feltrinelli, 1997

L. RUSSO, *Parmenide e la scienza moderna*, Seminari romani di cultura greca 8, 1, 2005, pp. 131-134

G. SANTINELLO, *Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper*, Bollettino di Storia della filosofia (Università di Lecce), 1975 (3), pp. 142-164

SOTHEBY'S, *The library of Sir Karl Popper*, Sotheby's, London, 1995

M.B. TRAPP, recensione a *Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment* di K.R. Popper, Arne F.Petersen, Jørgen Mejer, The Classical Review, New Series, Vol. 50, No. 1 (2000), p. 327

G. VALLE, *Arte e scienza, così vicine*, Reset, n. 72, 2002, p. 92

G. VOLPE, *Perché non siamo cervelli in una vasca; Putnam, Popper e il realismo*, Rivista di filosofia, 1991 (82), n. 3, pp. 369-397

O. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, trad. it. *Sesso e carattere. Una ricerca di base*, Milano, Feltrinelli, 1978