

Introduzione

*Livio Rossetti e Flavia Marcacci*¹

I

Se Parmenide sia stato anche ‘scienziato’

I Sofisti furono filosofi? Si tratta di una domanda millenaria alla quale, come sappiamo, Platone in più occasioni rispose con un ‘no’ secco. Da allora per secoli si alternarono giudizi più o meno severi, e solo nel corso del XX secolo, dopo qualche sporadica voce levatasi nell’Ottocento (Hegel, Grote), ha preso il via una sempre più netta inversione di tendenza, al punto che, in questi ultimi decenni, si è affermata una così netta propensione a guardare ai Sofisti in positivo – quindi a ‘riammetterli’ con convinzione nella comunità dei filosofi – che ormai è difficile trovare un solo storico disposto a riproporre le condanne tradizionali.

È accaduto qualcosa di comparabile nel modo in cui è evoluta la risposta alla domanda se Parmenide fu uno scienziato, cioè se Parmenide fu *anche* uomo di scienza?

Il pensiero di Parmenide è stato identificato con le sole teorie svolte nella prima parte del monologo della dea fin dai tempi di Platone, anzi fin da prima: già nel caso di Melisso e Gorgia, e probabilmente anche nel caso di Zenone e Protagora, ciò che fece impressione, ciò che ci si affannò a difendere – o attaccare – non furono questa o quella tessera del sapere doxastico sui più diversi fenomeni naturali, ma unicamente la dottrina dell’essere svolta nel primo *logos*. Si può ben dire dunque che, una volta reso pubblico il poema, pochi decenni furono sufficienti per il formarsi di una *communis opinio*, poi recepita senza la minima esitazione anche da Platone, secondo la

¹ La prima parte di questa introduzione è dovuta a Livio Rossetti; la seconda parte a Flavia Marcacci.

quale la dottrina dell'essere costituisce l'insegnamento di Parmenide, il suo pensiero, e in un certo senso lo esaurisce.

È pur vero che Empedocle e, in modo più sfumato, Anassagora e gli atomisti fecero la scelta opposta, di valorizzare il secondo *logos* limitandosi a inglobare elementi del primo nel secondo, ma mentre il sapere *peri physeos* di costoro si è potuto sviluppare in più direzioni con larga autonomia e creatività, la dottrina dell'essere non solo è stata subito percepita come una sorta di teorema che si può solo accogliere o rigettare in blocco (dunque con spazi minimi per la sua eventuale rimodulazione), ma ha prodotto effetti decisivi sul secondo *logos*: ha fatto sì che quello passasse subito in secondo ordine e venisse trattato come qualcosa di accessorio, di effimero, di non particolarmente significativo e rappresentativo del 'più vero' insegnamento di Parmenide. Solo partendo da queste premesse Melisso poté scrivere un'opera intitolata pur sempre *Peri physeos*, ma nella quale non figurava già più una trattazione 'convenzionale' sul cosmo, la sua origine, la sua forma, le sue dimensioni o altri fenomeni cosmici, e tanto meno sul mondo della vita.

In effetti, ciò che sappiamo sul conto del libro di Melisso induce a pensare che in esso si discutesse unicamente di essere e di non-essere, ed è verosimile che l'aggiunta di un eloquente sottotitolo (...ἢ περὶ τοῦ ὄντος) sia stata opera dello stesso autore. È ben possibile che Melisso si preoccupasse, così facendo, di prevenire possibili obiezioni fondate sulla discrepanza tra le aspettative suscitate dal titolo e l'effettivo contenuto del libro (es.: 'ma tu non ci offri il tipo di sapere περὶ φύσεως che viene indicato dal titolo del tuo libro, tu parli di altre cose'). L'aggiunta di quel particolare sottotitolo – che difficilmente poté essere coniato in epoche posteriori, perché Melisso non ebbe estimatori² – sarà servita a rendere quanto meno tollerabile l'adozione di un titolo ormai consacrato dall'uso e, al tempo stesso, dare almeno un'idea del vero oggetto della trattazione.

A sua volta la scelta di non inserire nel libro una esposizione più o meno aggiornata dell'ormai tradizionale sapere *peri physeos* rispondeva, come sembra, a un bisogno di coerenza, nel presupposto che quella ontologia fosse ritenuta sostanzialmente non compatibile con l'intero universo dei fenomeni. Se dunque la seconda parte del poema di Parmenide si può considera-

² Del resto anche Protagora scrisse un *Peri tou ontos* (= fr. 2 D.-K.) e la parodia ideata da Gorgia, e diretta principalmente contro Melisso, si intitolò, come sappiamo *Peri tou me ontos he peri physeos*. Tutto ciò fa pensare a un certo gusto nel modulare i titoli che ben si addice all'epoca. Per qualche altro rilievo v. Rossetti, «Caratteristiche tipologiche dei trattati περὶ φύσεως nei secoli VI-V a.C.», *Nova Tellus* 24 (2006), 113-146 (spec. § 2).

re, in prima istanza³, come una concessione alla tradizione dei *Peri physeos* e come un modo di venire incontro alle verosimili aspettative del suo uditorio potenziale, l’assenza di una trattazione comparabile nel *Peri physeos* di Melisso pare interpretabile non semplicemente come corollario delle scelte dottrinali dell’autore (e il sottotitolo come un modo di prevenire possibili critiche), ma anche come espressione della tendenza, già affermatasi tra i suoi contemporanei, a pensare che l’insegnamento di Parmenide consistesse essenzialmente nella dottrina dell’essere.

Se ora da Melisso passiamo a Gorgia, notiamo che anche la parodia da lui ideata (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) – parodia di tutti e tre gli Eleati, ma in modo speciale di Melisso – presuppone l’avvenuta liquidazione delle tematiche naturalistiche e il disinteresse per tutto ciò che non riguarda la dottrina dell’essere. Dopotutto è possibile che anche Protagora si sia regolato in modo analogo. Perciò non sorprende che, di tutti gli insegnamenti parmenidei, anche Platone abbia ricordato, ammirato, discusso e infine rigettato unicamente la sezione ontologica. Si ha una inversione di tendenza non con Aristotele (che pure riporta, di passaggio, il fr. 13 e il fr. 16 D.-K.), ma con Teofrasto, perché a quanto pare fu lui il primo a riferire con una certa larghezza anche sulle unità testuali e le *doxai* che non riguardano la teoria dell’essere. D’altra parte, nei secoli successivi questa modalità di lettura non eccitata dall’emozione di accedere a delle verità ultime, di fronte alle quali fermarsi, è rimasta una modalità secondaria e non ha coinvolto maestri riconosciuti come Plotino o Proclo. Dal canto suo Diogene Laerzio, che significativamente relega il nostro autore tra quelli difficili da classificare, non manca di riferire qualcuna delle sue *doxai* sul mondo fisico, ma trova rappresentativi i versi in cui Timone afferma che Parmenide «liberò i pensieri dall’inganno della rappresentazione sensibile (ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης)».

Poi, a distanza di circa mille anni, quando si ricominciò a parlare di questi autori, per quanto riguarda il secondo *logos* è stato rispettato il dovere dell’erudizione e sono state regolarmente fornite informazioni non solamente sul conto di quella che è stata riconosciuta come *la* filosofia di Parmenide (cioè la sua ontologia) ma anche sugli altri temi trattati da questo autore, senza tuttavia interrogarsi sul senso della loro problematica coesistenza.

³ Sottolineo: in prima istanza, cioè solo in prima approssimazione.

Il Parmenide di Eduard Zeller

Il problema è tornato ad essere trattato come un problema a partire da Zeller. In effetti questi si è adoperato per dare una spiegazione credibile della presenza di un nucleo dottrinale apparentemente incompatibile con la teoria dell'essere, e lo ha fatto partendo dal presupposto (ossia assumendo senza riserve) che il più vero pensiero di Parmenide si debba individuare nella sua ontologia e in nessun'altra tessera del suo insegnamento. Quale fu, dunque, la soluzione ipotizzata da Zeller?

Ma per quanto aspramente Parmenide contrapponga la realtà all'apparenza, il pensiero razionale alle illusioni dei sensi, non può tuttavia astenersi dal mostrare, nella seconda parte del suo poema dottrinale, quale concezione del mondo si presenterebbe dal punto di vista delle rappresentazioni abituali, e come da tal punto di vista se ne potrebbero spiegare i particolari.

E altrove:

Ma che, non di meno, egli si sia addentrato estesamente nella trattazione del mondo dei fenomeni, è un fatto che egli stesso giustifica in modo sufficiente con l'intenzione di non trascurar neppure le opinioni discrepanti dalla sua. (...) Egli espone la visione ordinaria del mondo come egli stesso la concepirebbe se si collocasse dal punto di vista di essa; ma la sua intenzione tuttavia non è diretta all'esposizione di opinioni proprie, ma di opinioni estranee; e tutta la sua fisica ha un valore puramente teorico.⁴

Come si vede, Zeller parte dal presupposto che la chiave del problema si debba cercare unicamente nelle premesse che conducono alla dottrina dell'essere e contemporaneamente delineano uno spazio marginale per le opinioni dei mortali e lo svolgimento di temi comunemente affrontati nei trattati *peri physeos* (il cosmo, il mondo della vita), ossia nelle premesse che delineano l'architettura dell'insieme. Si noti che l'impostazione è di tipo concessivo: *posto che si debba* dire qualcosa anche sul conto delle *broton doxai*, posto che il *kouros* debba essere comunque assicurato anche su questi temi, non è fuor di luogo associare all'esposizione della verità anche una sorta di appendice dedicata a queste *doxai*. *Posto che si convenga* di adottare il punto di vista – erroneo – dei *brotoi*, ha senso mostrare in che modo queste loro *doxai* si articolano e da cosa dipende, d'altro canto, la loro inattendibilità.

⁴ E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. 1.III (Firenze 1967), 243 e 291 s. (nella traduzione di Rodolfo Mondolfo).

Come sappiamo, la proposta esegetica di Zeller ha goduto di un successo straordinario, se è vero che dopo oltre un secolo e mezzo quella proposta continua a indicare la strada, sia pure tollerando una infinita gamma di rimodulazioni. La comunità scientifica ha infatti convenuto di restringere la famiglia delle ipotesi plausibili alle poche sopra delineate e di sopportare che uno dei *logoi* costituisca la verità di Parmenide e l'altro un mero complemento, un mero accessorio, o forse una credenza illusoria – se non addirittura una maniera intrinsecamente erronea di dire come stanno le cose – che però risponderebbe a un insopprimibile (e quindi rispettabile) bisogno soggettivo dei comuni mortali e, di riflesso, dello stesso Parmenide. E di conseguenza ha accettato di guardare al secondo *logos* a partire da ciò che la dea ha dichiarato a questo riguardo (indicazioni di carattere metadiscorsivo), senza veramente andare a vedere i ‘contenuti’, senza ricercare indicatori su come è stata impostata e condotta la trattazione dei vari argomenti. In una parola: solo da lontano.

Dai tempi di Zeller, intere generazioni di studiosi hanno dunque continuato a misurarsi con il problema nei termini da lui impostati, ossia elaborando sempre nuove spiegazioni (sempre nuove modulazioni⁵) dell'anomalia a partire dal presupposto che Parmenide fosse disposto a riconoscere come sua (quindi anche a insegnare e difendere) unicamente la dottrina dell'essere. Possiamo ricordare che il Diels ebbe, se non altro, il merito di attirare con forza l'attenzione sul libro in quanto tale, dunque sul poema didascalico e in particolare sulla dimensione poetica dell'opera⁶. Possiamo ricordare che Heidegger e Calogero invocarono con particolare decisione i famosi versi 50-52 del fr. 8: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἣδὲ νόημα / ἀμφις ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε (etc.) per dedurne che era del tutto logico disinteressarsi delle tematiche non ontologiche del poema e così rimuovere il problema, fino a negarne l'esistenza. Già il Reinhardt, peraltro, aveva proposto di reinterpretare i nuclei dottrinali

⁵ Queste righe possono valere come panoramica sulle modulazioni: « The *Doxa* has been regarded by different scholars as utterly deceptive, as the useful description of a mistake of the mortals, as the best possible cosmology that can be elaborated, which is, according to some, totally false: its only function is to give a criterion to the audience to measure all possible theories about reality; according to others it is descriptive and not true but it has some legitimacy» (C. Robbiano, *Becoming Being*, Sankt Augustin 2006, 177 s.). La stessa suggerisce che Parmenide presenti le *doxai* come appropriate ai fenomeni da spiegare, pur essendo impossibilitate a riflettere la verità.

⁶ All'inizio del suo *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin 1897 e ora Sankt Augustin 2003) egli è oltremodo esplicito nel parlare di «Verkennung der dichterischen Individualität und Capacität des eleatischen Philosophen».

estranei all'ontologia come corretta rappresentazione della 'terza via': «La dea nella δόξα fa perciò vedere tutte le conseguenze (giuste) che si hanno a partire da questo errore, perciò insegna verità sull'errore»⁷ e la sua linea interpretativa venne ripresa in particolare da Schwabl. In questo contesto merita un cenno anche la posizione assunta dal Paci in un breve ma meditato passaggio della sua *Storia del pensiero presocratico*:

in Parmenide la *Verità* e l'*Opinione* dicono la stessa cosa da un punto di vista reciproco e in modo tale che ciò che dice la *Verità* è necessario a ciò che dice l'*Opinione* e viceversa. (...) ciò che è vero e reale non solo distingue necessariamente da sé ciò che è illusorio ma, e questo è essenziale, ha bisogno, per distinguersi e per l'affermazione di sé, del mondo dell'illusione⁸.

Si tratta, come è evidente, di un tentativo estremo di uscire dal teorema impostato da Zeller, o meglio dall'aporia che Zeller ha lucidamente delineato rimanendone egli stesso prigioniero. A tale scopo Paci amplifica la portata di 1.31 ἀλλ' ἔμπες καὶ ταῦτα μαθήσῃαι e ipotizza che Parmenide sia potuto pervenire a intuire almeno l'interdipendenza dei due tipi di insegnamento, la loro mutua necessità, il legame eminentemente dialettico che sussisterebbe fra i due tipi di sapere. Naturalmente, potrei continuare soffermandomi su altre variabili, ma il mio proposito non è di fare una rassegna o una classificazione delle soluzioni proposte a partire da quella impostazione.

Ciò che mi preme sottolineare è soltanto la difficoltà di individuare un'alternativa al teorema zelleriano, un teorema che letteralmente imprigiona la mente e la obbliga a ricercare una impossibile quadratura del cerchio. Come ha ben detto il Bollack,

la tendance à insister sur la nouveauté ontologique est légitime en soi, mais elle conduit, en dépit de ce qu'on affirme à mi-voix, sinon plus sourdement, à trouver que la *Doxa* est de trop ou secondaire.⁹

Si può essere più espliciti. Lo schema zelleriano impone di ravvisare nella *doxa* una complicazione della quale si sarebbe fatto volentieri a meno, perché non risolve nessun problema (equivale a lasciare i *brotoi* in uno stato di deplorabile *apate*), non può essere incorporata nella sfera della verità ma, d'altra parte, non riesce nemmeno a configurarsi come un sapere subalterno,

⁷ Così ha sintetizzato il suo pensiero G. Reale nel volume citato dello Zeller-Mondolfo (a p. 308).

⁸ Roma 1957, 65 s.

⁹ *Parménide, de l'état au monde* (Paris 2006), p. 41.

di secondo o infimo grado. Rimane l'oggetto di una concessione fatta malvolentieri, di un'ammissione fatta senza convinzione. (Per di più, si dovrebbe poter scegliere tra le varie eventualità: un sapere subalterno? una inutile concessione? un mero gioco illusionistico?)

‘Se Zeller avesse ragione, allora sarebbe Melisso ad aver ragione!’

Paradossalmente, tutto ciò costituisce la migliore introduzione possibile al radicalismo di Melisso, che avrebbe avuto l'immenso merito di aver osato sbarazzarsi dell'ingombrante fardello della *doxa*, ossia di riconoscere l'incompatibilità, di optare per il sapere e, soprattutto, di effettuare una simile scelta con ammirevole tempestività. Dopodiché ci si dovrebbe chiedere come mai su Melisso siano calate ombre tanto gravi, quasi che egli fosse un bell'esempio delle aporie in cui si può rimanere impigliati se *non* si capisce a fondo il pensiero di Parmenide. Se Zeller avesse ragione, Melisso sarebbe stato, al contrario, miglior interprete dello stesso Zeller e di tutti coloro che hanno seguito le sue orme, perché avrebbe osato fare un ragionamento e tirare delle conseguenze intorno a ciò che tanti altri hanno pensato senza dire apertamente e fermandosi a metà strada. Se Zeller ha ragione, allora è stato Melisso ad aver ragione! Ha ben detto il Granger che, «as long as Parmenides and the goddess take the word 'being' to be a univocal predicate and to be what expresses the very nature of its subject», «mortal opinions remain hopelessly irredeemable»¹⁰, ma non è questo l'insegnamento di Parmenide. Questo è stato, semmai, l'insegnamento di Melisso.

Ciò premesso, propongo di sorvolare sull'eventualità che anche Zenone possa aver scritto un *Peri physeos* privo del consueto apparato di teorie sulla forma del mondo, sulla dinamica di eclissi, fulmini e terremoti, e su altre questioni eminentemente 'terrestri'. Sorvoliamo anche sull'eventualità – un'eventualità non priva di fascino – che lo stesso Parmenide abbia finito per incoraggiare i suoi due migliori allievi a concentrarsi sul primo *logos* abbandonando il secondo al suo destino. Il problema impostato da Zeller meriterebbe di essere considerato eminentemente zenoniano dato che, nei termini da lui fissati, diventava virtualmente impossibile escogitare una soluzione in grado di sanare un così grave conflitto. Se Parmenide si riconosce

¹⁰ Cito (con un piccolo adattamento formale) da H. Granger, «The Cosmology of Mortals», in V. Caston & D. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (Burlington VT 2002), 101-116 (p. 115 e 102).

pienamente solo nella dottrina dell'essere, che senso poteva mai avere, *per lui*, proporre anche un secondo gruppo di insegnamenti che, come ha insegnato Zeller, fossero manifestamente incompatibili con il nucleo dottrinale centrale?

Per queste vie si fa strada un dubbio: possibile che tutto il secondo *logos* serva unicamente a funzioni oltremodo subalterne, quali, ad es., mostrare quanto assurde sarebbero le logiche conseguenze di una concezione pluralistica del mondo? In tale eventualità bisognerebbe poi essere in grado di argomentare (o meglio: dimostrare) che l'insieme delle teorie che si presume siano state collocate e quasi ammassate nel secondo *logos* – la teoria secondo cui la luna brilla di luce riflessa, la teoria delle 'corone' cosmiche, la teoria introdotta per spiegare i casi di incerta identità sessuale, eccetera – siano state funzionali a un solo e ben preciso *demonstrandum*. D'altra parte è difficile affermare che queste *doxai* siano meramente seducenti o frutto dell'ordine seducente delle parole (B8.52): esse competono con le migliori opinioni dei *brotoi*, mirano a raggiungere un tasso di eccellenza ancora più alto, anzi, diciamo pure che offrono quanto di meglio, all'epoca, la ricerca *peri physeos* era arrivata a produrre. Ma a che scopo tutto ciò? Possibile che l'unica ragion d'essere di teorie obiettivamente pregevoli (v. *infra*, nota 20) sia di poter mostrare che non c'è attendibilità (B1.30) nemmeno in queste *doxai* di prim'ordine (per cui a maggior ragione non ce n'è in quelle prodotte dagli altri *sophoi*, né in quelle elaborate dai comuni mortali)? Basta prendere coscienza dell'alto, altissimo livello raggiunto dal sapere *peri physeos* di Parmenide per poi ravvisare in questa ipotesi iperbolica un paradosso insostenibile, non certo una spiegazione che si possa prendere in seria considerazione. Un paradosso contro il quale lo schema interpretativo a suo tempo delineato da Zeller è andato a incagliarsi e, se non vado errato, è rimasto letteralmente incagliato per oltre un secolo.

Un ulteriore indizio di inadeguatezza della linea interpretativa diventata canonica con Zeller emerge quando si consideri che la 'falsa' ontologia dualistica abbozzata in 8.53-58 non evidenzia nessuna particolare attitudine ad accreditarsi come *reductio ad unum* dei multiformi nuclei di sapere *peri physeos* che verosimilmente confluivano nel secondo *logos*. Quel dualismo illegittimo sa rendere conto dell'idea che il mondo sia vistosamente diversificato nelle sue componenti così come nelle sue manifestazioni, ma non saprebbe costituire un indizio a favore o contro singole tesi, es. a favore o contro la tesi secondo cui la luna brilla di luce non sua. Dopotutto, nel 'secondo proemio' del poema (quello costituito dagli attuali frammenti 10 e 11) la dea è inequivocabile nell'annunciare l'offerta di un sapere che è

anch'esso a suo modo sovrumano, visto che si tratta, nientemeno, di spiegare qual è la vera *physis* della luna, quale ruolo svolge *Ananke* nella configurazione degli equilibri cosmici e, addirittura, come si è potuto formare il mondo nei suoi molteplici componenti, terra, sole, luna, aria, via lattea, stelle. Possiamo davvero credere che, almeno all'epoca in cui compose il poema, Parmenide fosse disposto a negare quasi ogni valore a un simile sapere?

Accennerò appena a un terzo indizio. Chi, come Empedocle, si è limitato a echeggiare solo superficialmente l'ontologia per poi svolgere un'ampia trattazione che è manifestamente contigua al secondo *logos* di Parmenide, mostra di ritenere che il secondo *logos* non si limitava a proporre una serie di opinioni precarie e inaffidabili, ma godeva di uno statuto epistemico nettamente più alto.

La presa di coscienza degli indizi di inadeguatezza dello schema zelleriano è piuttosto recente: ha fatto passi decisivi nella letteratura specialistica posteriore al 1970, ma lascia tuttora aperti molti problemi e la svolta su cui ora brevemente riferirò ha certamente raccolto consensi significativi, peraltro senza dar luogo alla formazione di una nuova *communis opinio*. Sta di fatto che l'interpretazione di Parmenide è di nuovo in movimento da alcuni decenni e forse questa ne è la causa profonda. Mi sembra infatti che la mutazione di orientamento parta dal rinnovato interesse con cui, soprattutto nell'Europa continentale (e, inizialmente, soprattutto in Italia), si è cominciato a guardare al mondo della *doxa*, non senza provare a revocare in dubbio l'idea che si debba guardare al secondo *logos* nell'ottica del primo, rinunciando cioè a ravvisare nel secondo *logos* un sapere indissolubilmente coinvolto nella condanna delle βροτῶν δόξαι.

Ha senso chiedersi chi possa aver avviato il processo di decondizionamento dagli assunti di Zeller. Per quanto io posso giudicare¹¹, un passaggio decisivo è stato fatto da Alexander Mourelatos con il suo memorabile *The Route of Parmenides* (New Haven CT - London 1970; Las Vegas² 2008), libro che ebbe, in modo eminente, il merito di accendere i riflettori sulla mediazione linguistica delle dottrine di Parmenide e sui tanti risvolti che questa componente si portava dietro, dal riuso dell'esametro epico ai 'segnaposti'¹² e al lato ingannevole (o almeno ambiguo) delle parole. Così facendo, Mou-

¹¹ Tutti convengono nel riconoscere che, a partire dal libro di Mourelatos, qualcosa è cambiato. Dopodiché sono state segnalate molte *prolepseis* sulle quali, però, rimango decisamente scettico.

¹² Mi pare corretto ricordare, a questo proposito, che al tema della *hodos* hanno dedicato una speciale attenzione Mario Untersteiner (nel *Parmenide* del 1958) e recentemente la Robbiano (in *Becoming Being*, cit.).

relatos si è trovato a ridefinire l'oggetto stesso, riconfigurando la percezione globale dell'opera di Parmenide. Per effetto del suo percorso interpretativo, infatti, il poema viene ad essere percepito come un'opera in versi comparabile ad altre, dovuta a un *technites* della parola che dimostra di saper maneggiare il suo strumento con autentica maestria. Con ciò stesso, il poema ha cessato di configurarsi come una filosofia di fronte alla quale si debba adottare, in via preliminare, un atteggiamento di soggezione intellettuale. Si determina quindi un primo e decisivo livello di 'scongelo' dell'immagine di Parmenide. Il Mourelatos ha dunque avuto il merito (beninteso: *se* questo è un merito) di aver almeno rotto i sigilli, lasciando ad altri la responsabilità di riaprire quella porta che, per oltre un secolo, era stata lasciata ben chiusa nella comune convinzione che lo schema zelleriano fosse privo di reali alternative.

Come è noto, proprio in quegli anni erano in corso gli scavi ad Elea-Velia, scavi che permisero da un lato di individuare, all'interno dell'antica *polis*, una strada principale che conduce a una porta la quale, data la posizione, crea forti effetti di luce-ombra, dall'altro di scoprire le tracce di un Parmenide medico o, più precisamente, di una scuola medica posteriore che mostra di volersi richiamare all'antico filosofo¹³. È subito sembrato a molti che il *mythos* iniziale del poema alludesse proprio a quei luoghi; inoltre i riferimenti a una scuola medica permettevano di conferire un senso del tutto nuovo alle poche residue tracce di un *logos iatrikos* incorporato nel secondo *logos*, in particolare ai pochi esametri in cui Parmenide aveva dato prova di voler affrontare temi anche molto ardui, come le dinamiche dichiaratamente naturali da cui dovrebbe dipendere l'incerta identità sessuale di alcuni soggetti¹⁴.

¹³ Ricordo che ad Elea sono state rinvenute statue o piedistalli del I secolo d. C. che onorano personaggi detti *oulis* e *pholarchos* (potrebbe trattarsi dei capi di un'istituzione medico-ospedaliera di Elea); un'altra statua è dedicata a Parmenide, che viene detto *ouliades physikos*. Sembra logico presumere che egli venisse trattato, forse non senza motivo, come fondatore di quella scuola medica.

¹⁴ Nel fr. 18 D.-K. leggiamo che *si virtutes permixto semine pugnent / nec faciant unam permixto in corpore*, se cioè accade che l'incontro dei semi generativi non abbia buon esito, se accade che intervenga una qualche irregolarità per cui i "semi di Venere" non si compongono bene in unità, il sesso del nascituro sarà 'tormentato' e la sua non nitida identità sessuale sarà fonte di sofferenza. Sembra di capire che, secondo Parmenide, l'eventualità di qualche anomalia non deve scandalizzare (non si deve pensare a un possibile intervento ostile degli dei) per la semplice ragione che queste cose possono accadere, cioè fanno parte del normale andamento delle cose. Parmenide sembra dunque proporre una spiegazione tipicamente riduttiva, 'naturalistica' anche nel caso di un fenomeno così destabilizzante.

A vivere con speciale intensità l'emozione di tali scoperte fu, in particolare, Antonio Capizzi, il quale ritenne di potersi avventurare in proposte esegetiche oltremodo ardite¹⁵. Se, da un lato amò sostenere che non può capire il poema chi non ha visto la strada e la porta con i propri occhi – e in questo non fu certo il solo – dall'altro egli si impegnò nello sviluppo di congetture avventate ed effimere (sostenne, ad es., che la ἀμυχάνη di βροτῶν κωφοί e τυφλοί [fr. 6 D.-K.] alluderebbe ai Fenici, i quali vedono e sentono normalmente, ma non capiscono il greco; la stessa teoria dell'essere sarebbe stata elaborata allo scopo di riconciliare due gruppi di concittadini in conflitto). Più in generale il Capizzi giudicò inverosimile che Parmenide potesse aver svolto la sua teoria dell'essere in omaggio a esigenze puramente intellettuali, conoscitive, speculative. Pur con i suoi limiti, anche quello di Capizzi fu un energico e, per certi versi, salutare tentativo di demitizzare Parmenide, *devocare eum e caelo* e decondizionarsi dalla tradizione esegetica.

Intanto provvedeva Luigi Ruggiu, con il suo *Parmenide* dello stesso anno (Venezia 1975), a riprendere e sviluppare la ricerca sui codici linguistici avviata dal Mourelatos. Con una novità ulteriore che considero di grande rilievo. Oltre a svolgere le molteplici analisi di dettaglio che fanno del suo libro una eccellente prosecuzione delle ricerche di Mourelatos, il Ruggiu ha avuto il cospicuo merito di rimettere in discussione un aspetto qualificante dell'immagine zelleriana di Parmenide. Egli ha sostenuto che alla dottrina dell'essere corrisponde non una indistinta dottrina dell'apparire o *doxa* sostanzialmente erronea, bensì una *doxa* vera da non confondere con la *doxa* falsa. È un errore, egli argomenta, fare confusione tra la *doxa* falsa (quella dualistica di 8.53-59) e le *doxai* annunciate in 1.30, tra la *doxa* falsa e il διάκοσμον ἑοικός che la dea si accinge ad esporre sul finire del fr. 8 col dichiarato proposito di rassicurare il κοῦρος.

Si intuisce immediatamente che, se si adotta questa nuova interpretazione, con ciò stesso cambiano fondamentali elementi del problema di Zeller, perché la dea avrebbe dedicato solo pochi esametri a schizzare lo schema delle *doxai* inattendibili, mentre l'intera ampia sezione 'convenzionale' su aspetti diversi del mondo fisico e del mondo della vita l'avrebbe presentata come un sapere 'buono' e non indegno della dea, quantunque di tipo doxastico. Di riflesso, su queste premesse prende forma anche l'esigenza di reinterpretare singole dichiarazioni e di capir bene la coesistenza che do-

¹⁵ Mi riferisco ai volumi *La porta di Parmenide* (Roma 1975) e *Introduzione a Parmenide* (Roma-Bari 1975).

vrebbe in tal caso realizzarsi tra l'essere immobile e indifferenziato e, su un altro versante, il differenziato, mutevole, instabile mondo fisico in cui tutti viviamo. Per le stesse ragioni prende forma l'esigenza di capir bene la coesistenza che si determinerebbe tra il sapere di primo grado (con quoziente epistemico pari a 100/100) intorno all'essere, il sapere di secondo grado sulle *doxai* buone (determinare il suo quoziente epistemico è problematico perché si tratta di un tipo di sapere affine – ma non più che affine – al sapere di primo grado) e, in fondo alla scala, il falso sapere sulle false *doxai* (con quoziente epistemico pari addirittura a zero).

Non solo. Mi sembra di poter dire che, se si accetta il teorema di Ruggiu, poi occorre anche rendere conto dell'evoluzione del parmenidismo in modi nuovi. Infatti, se la coesistenza di due livelli di realtà e delle corrispondenti forme di sapere fosse stata pacifica, diventerebbe difficile capire come mai alcuni parmenidei optarono per l'essere, ma prendendo la disturbante decisione di sbarazzarsi di tutte le *doxai* indistintamente, mentre altri mantennero le *doxai* 'giudiziose' ma avvertirono l'esigenza di ridurre ai minimi termini l'altra parte dell'insegnamento di Parmenide, quella relativa alla Verità. Il bisogno di scegliere ci parla di una coesistenza comunque difficile!

Comprendibilmente, Ruggiu si è misurato solo con alcuni di questi interrogativi. Fra l'altro ha continuato a guardare 'da lontano' al secondo *logos*, senza propriamente chiarire che per *doxai* vere (o buone) si deve necessariamente intendere un intero blocco di conoscenze doxastiche accreditate dalla dea: quelle che si presume formassero il secondo *logos*.

In compenso il suo punto di arrivo è prontamente diventato punto di partenza per il *Parmenide* di Giovanni Casertano (1978, ²1989). Questi ha infatti ritenuto di poter concordare con Ruggiu nel riconoscere che

B10 e B11 possono essere considerati come l'enunciazione della seconda parte del programma del sapere necessario all'*εἰδὸς φῶς*.

Ciò premesso, il Casertano ha affermato con forza che

la cosiddetta seconda parte del poema parmenideo non conteneva affatto una esposizione degli 'errori' degli uomini comuni o dei filosofi ai quali l'Eleata si opponeva, ma al contrario un *διάκοσμος* perfettamente organizzato delle dottrine proprie di chi scriveva

e che le molte notizie sul modo in cui Parmenide provò a rendere conto di numerosi fenomeni naturali

dimostrano, da un lato, molto più che un interesse vago di Parmenide per la cosmologia o una sua ‘concessione’ alla ‘opinione’ degli uomini comuni, e dall’altro, ancora una volta, che queste dottrine sono dottrine *proprie* del filosofo.¹⁶

Se non sbaglio, nessuno prima di allora aveva osato fare affermazioni così drastiche. L’idea che Parmenide potesse riconoscersi pienamente non solo nella teoria dell’essere ma anche nelle teorie sul cosmo e sulla vita (che si suppone trovassero posto *dopo* la trattazione sull’essere) venne enunciata allora per la prima volta. Semplificando un po’ le cose potrei dire che, con il libro di Casertano, ha fatto passi decisivi la propensione a ravvisare in Parmenide non solo il filosofo speculativo che tutti conosciamo ma anche le ‘scienziato’ che elabora delle conoscenze (o almeno delle ipotesi) sul cosmo e sul mondo della vita.

Più di recente il Thanassas (1997 e poi 2005¹⁷) ha giustamente segnalato il notevole divario che intercorre tra l’invito a guardare alle *doxai* dei mortali con sostanziale disdegno e la confidenza in se stessa che la dea esibisce in 8.60 s. (τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἔουκότα πάντα φατίζω etc.) e poi di nuovo nei fr. 9, 10 (εἴσῃ, εἰδήσεις) e 11. Su tale base, e senza fare riferimento a Ruggiu o Casertano, anche lui è giunto alla conclusione che si dovrebbe distinguere nel modo più accurato tra le inattendibili elucubrazioni dei mortali, che sono sempre tentati di reintrodurre con leggerezza il non-essere, e il ben più attendibile sapere *peri physeos* che la dea non ha mancato di impartire al *kouros*.

La convergenza dei loro contributi ha avuto il potere di innescare una importante fase di ripensamento del pensiero di Parmenide. Come è noto, la comunità scientifica ha espresso una considerevole riluttanza ad accogliere questo punto, forte degli indizi in base ai quali Parmenide sembrava determinato a relegare l’intero mondo delle *doxai* lontano, molto lontano dalla sfera della verità. Nondimeno, grazie a queste ricerche, la tradizionale identificazione tra il suo pensiero e la dottrina dell’essere ha cominciato a far posto anche a un secondo tipo di sapere ugualmente legittimo, una ‘scienza della natura’ ampiamente paragonabile a quella elaborata dai *physiologoi* della Ionia, incluso Senofane. Spetta peraltro al Casertano il merito di aver cominciato a trattare il sapere *peri physeos* esposto nella seconda parte del poema proprio come un sapere, come un contributo significativo allo studio

¹⁶ Cito dalle p. 259, 37 e 44.

¹⁷ Mi riferisco a *Die erste 'zweite Fahrt'. Sein des Seinden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München 1997) e a «*Doxa* revisitata» (articolo del 2005). Lo stesso autore ha poi pubblicato *Parmenides, Cosmos, and Being: A Philosophical Interpretation* (Marquette WS 2008).

di svariati fenomeni naturali, meritevole di essere apprezzato al pari del sapere *peri physeos* che è stato sviluppato da altri autori prima e dopo Parmenide. Attorno a questo modo di trattare il secondo *logos* si sono manifestati consensi significativi anche se continuano a manifestarsi ulteriori resistenze. In particolare il *Parmenide* di Giovanni Cerri (Milano 1999) e il *Parmenide* di Jean Bollack (Paris 2006) hanno il merito di proporre uno studio finemente analitico del secondo *logos*¹⁸.

Merita nondimeno un cenno, in questo contesto, il divario che si delinea tra gli argomenti addotti da Ruggiu, Casertano e Thanassas da una parte e, dall'altra, una lunga serie di altri argomenti infinitamente più gracili, come la tesi secondo cui ἀπατηλός «désigne ce qui est 'susceptible de tromper', mais qui n'est pas forcément 'trompeur'» e «ὄνομάζειν comporte certes un certain conventionnalisme; mais le nom peut dire la chose comme elle est vraiment»¹⁹. Rilievi di questo tipo poterono aprire spiragli; rilievi come quelli sopra richiamati hanno saputo incidere molto più in profondità sull'immagine corrente di Parmenide.

In effetti, una volta individuata l'esistenza di una *doxa* 'buona', e assumendo come accertata l'esistenza di un'ampia seconda parte del poema nel corso della quale veniva presentato un vasto e articolato sapere *peri physeos*, diventa quasi automatico spingersi a pensare che Parmenide (A) abbia fermamente creduto *anche* nella validità del sapere *peri physeos* da lui stesso elaborato, (B) abbia investito energie cospicue *anche* nella costruzione di quel particolare sapere al quale dedicò, come sembra, i 3/4 o addirittura i 4/5 dell'intero poema; (C) in quel contesto, abbia elaborato una più che creativa congettura sulla forma del cosmo²⁰, un più che rispettabile *iatrikos logos* e una serie di altre teorie su questioni particolari, mediamente degne di

¹⁸ Sembra doveroso ricordare, in questo contesto, che anche Karl Popper – i cui molti contributi, editi e inediti, sono stati riuniti in un noto volume del 1998 – è stato a suo modo pionieristico nel sostenere che il sapere concentrato nel secondo *logos* dovrebbe aver avuto una grande importanza anche agli occhi di Parmenide. Pure pertinente è ricordare che anche Massimo Pulpito, nel suo *Parmenide e la negazione del tempo* (Milano 2005, 139), ha fermamente distinto tra *brotōn doxai* e *ta dokounta*.

¹⁹ Così J. Frère in «Parménide et l'ordre du monde» (in P. Aubenque (ed.), *Etudes sur Parménide* II, Paris 1987), p. 201 e 203. Qui mi limito ad utilizzare questi due enunciati, ma riconosco volentieri che l'interpretazione di Frère aveva molte altre frecce al suo arco.

²⁰ Trovo pertinente ricordare che, come ha efficacemente segnalato il Cerri (o.c., p. 266 ss.), la teoria parmenidea delle στήφανα costituisce un preciso e inequivocabile antecedente del modello di cosmo a sfere concentriche successivamente sviluppato da Eudosso e Aristotele. Il fatto che Aristotele non menzioni Parmenide allorché, nel *De caelo*, discute delle sfere concentriche non potrebbe certo valere come indizio del contrario.

attenzione; (D) nondimeno abbia insistito nel far presente che questo suo sapere *peri physeos*, per quanto rispettabile, non poteva reggere il confronto con il supremo sapere *peri tou ontos* professato nella prima parte del poema.

Si viene sanando, con ciò, il grande scompensamento costituito dalla supposta semi-inutilità dell'intero secondo *logos* e, in questo senso, si torna a capire qualcosa non solo sul conto di Parmenide, ma anche sul conto dei parmenidei, alcuni dei quali furono impressionati quasi soltanto dal primo *logos*, mentre altri trovarono una primaria fonte di ispirazione proprio nel secondo. In effetti, una volta ammesso che il poema includeva anche una trattazione 'naturalistica' ampia e creativa, diventa difficile negare che la *sophia* di Parmenide si sia manifestata non in uno ma in due tipi di discorso attendibile, anche se i due discorsi non si limitano ad essere molto diversi fra loro ma, oltre a non godere dello stesso grado di rigore e ineluttabilità, sembrano coesistere a fatica anche per altre ragioni (non per nulla nessuno dei primi parmenidei seppe realmente preservare, accettare, tollerare una coesistenza che deve dunque essere stata percepita, ben presto e da quasi tutti, come forzata).

Parliamo, d'altronde, di una svolta nell'interpretazione che, mentre scioglie alcuni nodi, fatalmente ne genera altri, e non meno disturbanti. Infatti Parmenide, come Eraclito, Zenone e non molti altri intellettuali, ha in sommo grado la caratteristica di mettere sempre di nuovo in difficoltà il suo interprete, come se non mancassero mai delle tessere dissonanti pronte ad affiorare e destabilizzare le nuove interpretazioni che, di conseguenza, somigliano in modo preoccupante a delle fatiche di Sisifo. Da qui l'esigenza di fare ulteriormente il punto sulla situazione.

L'opportunità offerta da *ELEATICA 2006*. La contro-mossa di Cordero

La sessione denominata *ELEATICA 2006* venne pensata come occasione per fare il punto su una questione controversa, affidando il compito a uno studioso di sicura autorevolezza. La proposta, invero ardita, che venne fatta al Prof. Néstor-Luis Cordero fu di misurarsi con il Parmenide scienziato, ossia con gli indizi di un sapere prodotto da Parmenide ma riguardante non l'essere e il non-essere, bensì la *physis*. Si convenne subito di non scrivere 'Parmenide scienziato' ma *Parmenide scienziato?* in modo da preservare un ragionevole spazio al dubbio.

L'invito accolto da Cordero aveva infatti il sapore di una sfida, perché in numerosi scritti, distribuiti lungo un arco di tempo significativamente

lungo, egli era apparso molto deciso nell'identificare il pensiero di Parmenide con la sola ontologia. Per molto tempo egli è stato considerato un 'ortodosso' o, nella peggiore delle ipotesi, uno dei pochi interpreti 'continentali' ancora contrari alle linee interpretative che si sono affermate proprio nei decenni nel corso dei quali si dispiegava la sua brillante carriera di studioso tra l'Argentina e la Francia. L'invito a tenere, in prossimità dell'antico insediamento di Elea-Velia, un ciclo di lezioni magistrali pensate come risposta alla domanda 'Parmenide scienziato?' implicava pertanto il lancio di una sfida, l'invito a confrontarsi con una *communis opinio* che, almeno nell'Europa continentale, sta facendo proseliti. Per nostra fortuna la sfida venne accolta e Cordero si disse disposto a difendere la sua posizione senza temere di trovarsi in difficoltà o almeno in minoranza.

Ma ad Elea il Cordero ha iniziato le sue lezioni magistrali meravigliando l'uditorio con una affermazione che, pur essendo stata in larga misura anticipata in un suo libro²¹, non ha mancato di sorprendere per la sua novità: «non è possibile parlare di un 'Parmenide scienziato' in funzione degli elementi esposti nella sezione chiamata *Doxa* dallo stesso filosofo» perché non è affatto sicuro che, dopo il fr. 8, il poema proseguisse con un insieme definito di teorie riguardanti il mondo empirico. Noi siamo stati educati a pensare che l'ordinamento stabilito in via congetturale da Diels e Kranz rispecchi l'effettivo andamento del poema, ma la conclusione raggiunta dai due non può essere assunta come un dato di fatto di cui si possa solo prendere atto. Quella è, nella migliore delle ipotesi, una tesi da dimostrare.

Si è delineata, con ciò, la possibile negazione della premessa che ho più volte evidenziato come decisiva: l'ipotesi che il poema contenesse una sezione chiamata *Doxa*, collocata dopo la sezione chiamata *Aletheia*, che potesse ritenersi ugualmente rappresentativa del 'sapere' della dea (e quindi dello stesso Parmenide). Che succede, se cade un simile presupposto?

Il Cordero ha cominciato col riproporre con molta determinazione la tesi dell'incolmabile discontinuità fra la sfera della verità e ogni altro possibile discorso, fra l'altro annunciando il proposito di non tenere in nessun conto le informazioni di carattere dossografico fornite da Aezio, Cicerone e altri autori tardi perché

se c'è un autore, tra i Presocratici, da studiare senza l'intervento dell'opinione dei commentatori antichi, questo autore è Parmenide.

²¹ *By Being It Is* (Las Vegas ND) è un volume del 2004 la cui esistenza, nel 2006, era ancora ignota a molti.

Va da sé che, se proviamo per un momento a *non* tener conto delle informazioni di seconda mano che in qualche misura suppliscono ai molti esametri non pervenuti, il profilo delle *doxai* di Parmenide può solo impoverirsi clamorosamente, fino a risolversi in poche tessere mal connesse che, lasciate a se stesse, perdono molta della loro capacità di significare cose precise. Bisogna d'altronde riconoscere che la determinazione della fisionomia del secondo *logos* costituisce sì una ipotesi ampiamente maggioritaria di ricostruzione a partire dalle evidenze sopravvissute, ma è pur sempre una proposta, una teoria.

Sorvoliamo sul proposito di non utilizzare un intero corpus di notizie che comunque aiutano a farsi un'idea dei molti esametri che non siamo più in condizione di leggere. Dal recupero di un'idea decisamente familiare alla comunità scientifica ('accanto all'essere non può esserci posto nemmeno per un mondo che sia solo apparenza') e da una scelta quantomeno azzardata scaturisce qualcosa di nuovo, la sfida nella quale il Cordero ha ritenuto di cimentarsi. Una sfida di grandi proporzioni, visto che, in prima battuta, sembra orientata a dissolvere l'intero ambito delle *doxai*, quel sapere di livello 'inferiore' al cui riscatto si è variamente dedicata, in questi ultimi decenni, una intera generazione di studiosi. Leggiamo:

Nei frammenti 10-15 e 17-18, invece, non si dice niente della *doxa* né sulla *doxa*. Parmenide presenta teorie fisiche, forse personali, forse tradizionali, ma il testo non dice che queste teorie sono 'opinioni', *doxai*. La tradizione interpretativa, vittima di platonismo acuto, pensa che la *doxa* corrisponda alle apparenze, e dato che l'universo fisico, presente nei frammenti 10-15 e 17-18, sarebbe 'apparente', ha sempre creduto che questi versi appartenessero alla *doxa* e costituissero un blocco che va del verso 52 del fr. 8 fino al frammento 19. È vero che il sole, la luna, la nascita, etc. sono 'apparenti', ma solo un sistema dualistico che considera i fenomeni come copie di modelli in sé può dire che quelle sono delle 'apparenze'. Se noi sopprimiamo l'analogia tra *doxai* e ciò che Platone, per esempio, chiama 'apparenze', i frammenti 'fisici' *non si troveranno obbligatoriamente* nel dossier *doxa*. Inoltre, la cosmologia esposta in questi frammenti (ed anche nei due frammenti biologici) non si appoggia sopra due principi, e in questi testi non si tratta di 'nomi' stabiliti.

Di fronte a una dichiarazione di questo tenore era lecito chiedersi che fine avrebbe potuto fare la sezione del poema in cui prendeva forma il sapere *peri physeos*: collocata altrove come parte della *Aletheia*, semplicemente spostata, oppure dissolta, rimossa come se non fosse mai esistita? Il dubbio ha suscitato comprensibile allarme tra gli intervenuti, e più d'uno di tali interventi riflette questa fase di dubbio sul punto di arrivo della nuova analisi

proposta da Cordero. Ma è poi arrivato un chiarimento importante, che qui figura nel *Postscriptum 2007*. Diamo di nuovo la parola a lui:

Se c'è una 'fisica' nel Poema di Parmenide, questa non può trovarsi nella sezione consacrata a ciò che il filosofo chiama 'opinioni dei mortali', perché le opinioni costituiscono un discorso 'ingannevole' (*apatelon*, fr. 8.52) e sono prive di 'vera fiducia' (*ouk eni pistis alethes*, fr. 1.30).

Nei frammenti 10-18 la Dea espone nozione parmenidee, che trovano il loro posto 'naturale' nel «discorso convincente ed il pensiero intorno alla verità» (fr. 8.50-51), cioè prima di 8.51.

Con queste precisazioni il Cordero sembra orientato a condividere, almeno nella sostanza, le idee di Ruggiu e altri, ossia a ipotizzare che la trattazione *peri physeos* sia esistita ma, anziché ricadere sotto le critiche indirizzate alla *doxa*, rientrasse nell'insegnamento positivamente impartito dalla dea e, di conseguenza, avesse all'incirca il medesimo statuto epistemico dell'*Aletheia*. In tal caso resterebbe da chiarire la più precisa collocazione del sapere *peri physeos* nell'economia del poema, ma intanto la tesi 'dura' dell'inesistenza di un secondo *logos* sembra cedere il posto a una sua dislocazione nell'area del primo *logos* che rende la proposta già meno traumatica. E intanto quella ricerca di una collocazione ragionevole per l'*empeiria* e le *doxai* che ha sempre costituito (ed è stata sempre percepita come) una difficoltà strutturale, ineludibile e comunque tale da costituire un potenziale tallone d'Achille per qualunque tentativo di raccordare in modo convincente i due *logoi* della dea, si trova, con ciò, a ripartire su nuove basi.

Naturalmente non mancano di affiorare altri interrogativi: ne indicherò alcuni senza approfondire la questione. L'osservazione che si impone ai miei occhi – non me ne voglia l'amico Néstor – è che l'eventuale 'anticipazione' dei fr. 10-18 (oppure 10-15 e 17-18) in una posizione tale da poterceli rappresentare come incorporati nella trattazione sull'essere, difficilmente sanerebbe l'impressione di estrema discontinuità fra un discorso sull'essere e un intermezzo che verta (come viene suggerito) sulla via lattea, sulla luna, sulle corone 'riempite di notte', sui maschi che stanno a destra eccetera. Il *décalage* tra i due tipi di sapere rimarrebbe intatto per la semplice ragione che abbiamo a che fare con due *tipi* di sapere. D'altra parte, se Melisso e altri seguaci poterono, per così dire, trattenere la trattazione *peri aletheias* e lasciar cadere la trattazione *peri physeos*, mentre Empedocle ed altri fecero all'incirca il contrario, ciò significa che la differenza tra i due tipi di sapere non solo fu, ma venne riconosciuta come una differenza di prim'ordine. E allora?

II

ELEATICA 2006 in cronaca...

Il fascino della situazione creatasi in occasione di *ELEATICA 2006* consiste precisamente nel cospicuo problema che si è aperto intorno all'esistenza di un sapere *peri physeos*, alla sua dislocazione nell'economia del poema e alla sua problematica natura di sapere diverso e, in qualche misura, inferiore al sapere sull'essere. Su questi temi, nel corso della sessione di Ascea, è decollata una riflessione a più voci che, nel presente volume, si conclude con un ulteriore, impegnativo intervento del Cordero.

Passiamo dunque ad esaminare le prime repliche alle sue tesi che, bisogna dire, hanno sorpreso non poco il qualificato uditorio convenuto, per l'occasione, nella sede della Fondazione Alario.

Un primo intervento, di particolare rilevanza, è stato quello di Giovanni Cerri, uno dei più decisi sostenitori della tesi secondo cui Parmenide non può non aver riconosciuto la dignità di sapere alle teorie *peri physeos* da lui svolte. Date le premesse, non sorprende che Cerri si sia trovato a ribadire alcune delle sue certezze, scrivendo fra l'altro:

Si può dubitare che Parmenide con questi versi stia promettendo né più né meno che una trattazione astronomica estesa e particolareggiata? O che alla promessa seguissero poi i fatti, cioè che il seguito del poema fosse congruente con la protasi? Se non si può ragionevolmente dubitare né dell'una né dell'altra cosa, dobbiamo rassegnarci ad ammettere che, almeno per un lungo tratto, il poema di Parmenide dovette appartenere allo stesso genere ed essere assai simile a quello che sarà il poema didascalico-astronomico di Arato, i *Fenomeni*.

Egli ha dunque obiettato che la trattazione *peri physeos* costituisce una realtà ben precisa, non un'entità pressoché ignota sul conto della quale si possono solo fare congetture a partire da certe dichiarazioni della dea collocate nei primi otto frammenti del poema.

Da parte sua Livio Rossetti, coerentemente con le idee svolte nella prima parte di questa introduzione (e in sostanziale sintonia con il Cerri), è partito dalla spettacolare divaricazione tra i parmenidei che si riconobbero nel discorso sull'essere ma non anche nel secondo *logos* e quelli che invece si riconobbero molto di più nel secondo *logos* (e solo superficialmente nel primo) per chiedersi quali precondizioni resero possibile il fenomeno già nei

decenni immediatamente successivi alla diffusione del poema. Ha quindi sostenuto che non è né necessario né desiderabile guardare al secondo *logos* sempre e soltanto nell'ottica del primo in quanto, a suo avviso, il secondo costituisce molto di più di un'entità puramente congetturale. E siccome il Cordero, non diversamente da moltissimi altri interpreti, si è invece orientato a guardare al secondo *logos* 'solo da lontano', è principalmente sulle ragioni di questo 'guardare solo da lontano' che il Rossetti chiede lumi.

Anche Gambetti appare animata dall'esigenza di non rimettere in discussione la riscoperta del valore delle *doxai*. Partendo da questo assunto, e rifacendosi in particolare all'idea (reperita in Popper) secondo cui la *doxa* conterrebbe il vero pensiero di Parmenide, o se non altro documenterebbe una prima fase del suo pensiero, la Gambetti si sofferma in particolar modo sul cosiddetto Parmenide medico, ritenendo che

la spiegazione di ciò che è, delle cose reali così come si manifestano all'uomo, secondo Verità, doveva comprendere anche una serie di dottrine che entravano nello specifico, e che quindi cercavano di spiegare l'origine e l'ordine dell'universo, la generazione umana, ecc. Pensare in maniera positiva a queste dottrine scientifiche può significare collocarle all'interno della Verità, per cui credo che giustamente Cordero ci inviti a ripensare tutto l'impianto del poema parmenideo.

Massimo Pulpito, invece, parte dalla constatazione che anche Cordero accetta di distinguere tra le *doxai* inattendibili e il sapere *peri physeos* esposto in «una sezione dedicata alle teorie scientifiche». Una volta ammesso questo, dal suo punto di vista il problema non sono i dettagli dell'interpretazione proposta, ma lo status del mondo empirico e del sapere intorno al mondo empirico. Al riguardo egli osserva che il sintagma *ta dokounta* dovrebbe indicare gli oggetti delle opinioni e ne inferisce che, anche agli occhi di Parmenide, questi oggetti possono ben esistere indipendentemente dalle opinioni, alcune delle quali gravemente erronee, che si hanno su di loro. Ma accanto a opinioni improponibili c'è posto anche per opinioni che siano quantomeno plausibili.

Su quest'ultimo punto si concentra l'intervento di Chiara Robbiano, che sembra eleggere a idea-guida B8.60: «ti dico che questo ordine è completamente verosimile» (ma non addirittura vero). Partendo da qui la Robbiano argomenta che, lungi dall'imporre un atteggiamento di diffidenza verso le *doxai*, Parmenide ne riconosce la piena legittimità, preoccupandosi solo di evitare la benché minima interferenza tra sfera delle verità e sfera delle opinioni, ognuna delle quali sarebbe perfettamente legittima nel suo ambito.

In una nota rinvia poi a pagine cruciali della sua monografia, già citata, per ulteriori precisazioni intorno a queste *doxai* che sono pur sempre «utili e appropriate al loro oggetto», anche se «in the Poem there are many hints that invite the audience to keep the methods, the objects and the goals of *Aletheia* and *Doxai* separated» (p. 192 della sua monografia).

Ulteriori variazioni su questi stessi temi vengono proposte da Aude Wacziarg, che si sofferma in particolare sui punti di contatto tra Parmenide ed Esiodo e fa costante riferimento al recente *Parménide* di Jean Bollack (Paris 2006). A suo avviso Parmenide tratta l'opposizione giorno-notte come una trasposizione sensibile dell'opposizione essere-non essere, e questa trasposizione si riproduce nello schema cosmico, dove «The extremities (poles) are pure cold-Night-'is not', the centre is the torrid zone, of pure fire, and the middle is a place of blending, where life is possible for human beings. The humans are indeed placed in the reign of a 'mixing' that corresponds well to the act of sex». Il confronto con Esiodo aiuterebbe a capire la logica di questo ardito schema delle corrispondenze.

L'intervento di Arnold Hermann va invece a frugare sulla struttura dimostrativa che presiede alla espulsione del non-essere dall'essere. Con riferimento alla recente monografia di Cordero, egli si sofferma su una espansione del fr. 5, ossia sulla tesi secondo cui il ragionamento di Parmenide sarebbe caratterizzato da una struttura circolare («la conclusione di una via costituisce il punto di partenza dell'altra; una comincia con l'essere e ritorna all'essere...»). In proposito egli osserva, tra l'altro, che il solo modo di istituire l'obbligazione di tornare al punto di partenza è l'eliminazione di ogni altra possibilità o destinazione, come in effetti fa Parmenide, ma ciò implica forse una qualche circolarità?

La replica di Cordero

Nel loro insieme, questi sei interventi delineano sfide importanti al Prof. Cordero. Prevale l'attitudine a temere che egli finisca per ricacciare la sfera delle *doxai* in una condizione di sostanziale delegittimazione, quasi si trattasse di 'sans papier', ed è interessante vedere come il Cordero replica, perché nel *Postscriptum 2007* egli chiarisce che

nel discorso sulla verità c'è un luogo dove può trovar posto una dissertazione su 'problemi fisici', come la nascita dell'universo, la costituzione delle cose, le stelle, l'unione dei sessi, la procreazione, ecc. ... Il contrario sarebbe stato insolito in un filosofo del tempo di Parmenide.

Le dottrine *peri physeos* verrebbero dunque ‘promosse’ a porzione della sezione sulla Verità e non si porrebbe più il problema di trovar loro una collocazione adeguata nell’ambito di quello che sopra è stato ripetutamente indicato come il secondo *logos*. Cambia tutto!

Giunti però a questo punto, sarebbe probabilmente di cattivo gusto riferire anche sulle sue ‘controdeduzioni’. Meglio lasciare alla sagacia del cortese lettore il piacere di andare a vedere di persona e l’agio di formarsi un’opinione in modo autonomo.

Nell’ottica di chi scrive è piuttosto giunto il momento di offrire una informativa su Cordero e di riferire qualcosa sulla fortunata combinazione di circostanze che ha permesso a questo libro di vedere la luce.

Chi è Néstor-Luis Cordero

Néstor-Luis Cordero è nato a Buenos Aires nel 1937 ed ha cominciato a interessarsi alla filosofia antica già da studente. I corsi di greco da parte di un eccellente professore tedesco esiliato in Argentina gli fecero capire che dietro a ogni parola si apre un autentico universo di altri pensieri, e la figura di Parmenide cominciò a imporsi quasi da sola, come paradigma di un pensiero inconfutabile così come della difficoltà di capire il senso di un testo frammentario che sembra non del tutto coerente. Seguirono tre anni di perfezionamento in Francia (alla Sorbona) intorno al 1970, con ricerche dedicate soprattutto alle fonti manoscritte (in Vaticano, a Oxford, a Madrid, a Venezia, etc.). Il punto di arrivo fu la tesi di dottorato con la supervisione di Pierre-Maxime Schuhl che ha poi dato luogo a un volume: *Les deux chemins de Parménide*.

Di ritorno in Argentina, Néstor divenne ben presto ‘professore titolare’ all’Università di Buenos Aires e conseguì un secondo dottorato. Arrivarono però gli anni della dittatura, con tendenza a prendere gli intellettuali per dei sovversivi e, per precauzione, egli decise di lasciare l’Argentina con la sua famiglia. Era il 1979. Venne accolto al Centre Léon Robin, ottenne dapprima una borsa di studio, poi un posto di professore associato all’École Pratique, poi un posto all’Università di Rennes 1, poi un terzo dottorato e il posto di Professeur Principal nel 1992. Ora ha lasciato l’insegnamento ed è Professeur Émérite a Rennes.

Il prof. Cordero è autore di una cinquantina di articoli e di altri volumi. Oltre al fondamentale *Les deux chemins de Parménide* (Paris-Bruxelles, 1984; ²1997), ricordiamo *By Being, It Is. The Thesis of Parménides* (Las

Vegas, 2004), *Siendo, se es. La tesis de Parménides* (Buenos Aires, 2006) e *la invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua* (Buenos Aires, 2008). Ha anche coordinato la pubblicazione di *Ontologie et Dialogue. Hommage à Pierre Aubenque* (Paris, 2000), collaborato a opere collettive e organizzato molteplici sessioni scientifiche, tra le quali *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo* (Buenos Aires, 2006); *Parménides, venerable y terrible* (Buenos Aires, 2007).

Le lezioni magistrali che egli ha accettato di tenere alla Fondazione Alario nei giorni 24-26 novembre 2006 hanno permesso di aprire il più che promettente dibattito su cui si è riferito in queste pagine affrontando un tema oggettivamente ‘caldo’ a partire da idee nuove che il Cordero è venuto elaborando in questi ultimi anni. Si è quanto meno tentato di dare un’idea della fibrillazione che la comunità scientifica vive per effetto dei cospicui fatti nuovi che stanno ora interessando l’interpretazione di Parmenide. Il dibattito documentato in queste pagine ne dà ampia testimonianza.

Guardando indietro

Giunge così il momento di ricordare a noi stessi che, come sempre, un evento complesso ha molti padri e molte madri. In questo caso è il varo stesso delle sessioni denominate *ELEATICA* a indicare nei responsabili della Fondazione Alario e nell’amministrazione comunale di Ascea il merito di aver voluto dar vita a una iniziativa che, a differenza dei molti convegni di fine Novecento tenutisi in loco, non si fondava su un impulso esogeno ma su una progettualità elaborata in proprio.

Questa nuova fase è iniziata con la sessione del 2004 allorché, su temi già prossimi a quello prescelto per le lezioni magistrali di Cordero, tennero autorevoli interventi Giovanni Cerri, professore di Letteratura Greca all’Univ. ‘Orientale’ di Napoli e, da un paio d’anni, all’Università di Roma III, Renzo Vitali, professore di Storia della Filosofia Antica all’Università di Urbino e Marian Wesoly, professore di filosofia all’Università di Poznań con specializzazione sulla filosofia presocratica. Sfortunatamente non fu possibile pubblicare anche quelle lezioni e l’intenso dibattito che ne seguì. Costituisce pertanto una speciale benemerenda del Prof. Cerri il fatto che egli abbia così prontamente accettato di partecipare ad *ELEATICA 2006* in veste di qualificatissimo uditore e interlocutore di Cordero.

È ugualmente merito della Fondazione Alario per Ascea-Velia e dell'ente territoriale aver voluto dare un congruo seguito a questa così apprezzata sessione scientifica, operando per la realizzazione di *ELEATICA 2007* con le stimolanti lezioni magistrali della prof.ssa M. Laura Gemelli Marciano e, nei prossimi mesi, con *ELEATICA 2008-2009*. Uno speciale grazie va dunque all'intero Consiglio direttivo della Fondazione e al suo direttore, Paola De Roberto, così come all'amministrazione comunale di Ascea e all'assessore competente, Aniello Rizzo. Uno speciale grazie, infine, al prof. Dario Zucchello, col quale Rossetti ha lungamente e fecondamente interagito nell'elaborare la prima parte di questa *Introduzione*.

Ascea, settembre 2008

LR

FM