

Néstor-Luis Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004, ISBN 1-930972-03-2, \$ 28.

Capitolo 1: Introduzione a Parmenide

Parmenide nacque e visse all'interno di una comunità focese, cioè ionica: questo rivela la arbitrarietà della tradizionale opposizione (risalente a Diogene Laerzio) tra scuola *ionica* e scuola *italica*. Sia Pitagora, sia Parmenide erano, secondo modalità differenti, di formazione ionica. [4]

Considerando immaginario l'incontro tra Parmenide, Zenone e Socrate, Cordero è portato a dare credito alla cronologia parmenidea di Diogene Laerzio/Apollodoro, considerando quindi probabile la nascita intorno al 544-41 a.C.. [8]

Problema dei "maestri" di Parmenide: Aminia, Senofane? Forse Parmenide, attraverso Aminia (Diogene Laerzio), fu informato intorno alla filosofia pitagorica e da Aminia ricevette la propria vocazione filosofica. Non possiamo essere certi che egli stesso fosse un pitagorico (a dispetto delle prese di posizione di Proclo e Strabone). [9-10]

Nessuna fonte antica, invece, è in grado di stabilire la minima connessione personale tra Parmenide e Senofane. La relazione fu menzionata per la prima volta da Platone (*Sofista*) in modo allusivo e indiretto. [10] Nella lettura platonica la connessione è teoretica, all'interno dello schema oppositivo monisti-pluralisti: Cordero ritiene comunque problematico anche il monismo di Senofane. [10-11]

Gli antichi sapienti erano impegnati in varie occupazioni: la vita contemplativa è un ideale solo dopo Aristotele; scrivevano per lasciare una esposizione del loro lavoro, che forse esponevano in lezioni orali. [11]

Del poema di Parmenide (fine VI, inizio V secolo a.C.) si è persa traccia da 15 secoli: dopo esser stato copiato e ricopiato a mano per secoli, l'ultimo riferimento concreto al libro appare nel filosofo neoplatonico Simplicio (VI secolo d.C.). Citando alcuni versi del poema, egli sottolinea la «rarità del libro di Parmenide». [12]

In una epoca in cui i sapienti che sarebbero poi stati chiamati filosofi si esprimevano in prosa, componendo brevi trattati o epigrammi, Parmenide decise di comporre un poema. Anche Senofane aveva scritto poemi semi-satirici (*Sylloi*, scherzi), ma la poesia esametrica di Parmenide prende a modello Omero e Esiodo: benché Parmenide fosse di origini ioniche e gli abitanti della regione di Elea dori, egli usa il dialetto pan-ellenico dei poemi omerici. Parmenide voleva interessare e essere compreso dal pubblico più vasto possibile. L'esametro epico era facile da memorizzare. [14]

Jaeger parla di una «epica didattica»: Parmenide, convinto di aver scoperto una verità essenziale, basica e fondamentale, intende comunicarla presentando il proprio poema come un reale corso di filosofia, in cui un docente (la dea innominata) spiega all'alunno (un giovane entusiasta ma inesperto) come ricercare la verità. [14-5]

Parmenide si propone come portatore di una verità: si tratta di un altro modo in cui il suo poema rimane all'interno della tradizione epica omerico-esiodica, che dipende dalla ispirazione delle Muse allo scopo di conservare e trasmettere la verità. Tuttavia con Parmenide registriamo una svolta: la verità non giungerà più dal passato (le Muse sono figlie di Mnēmosynē), ma da una riflessione metodologica ben guidata, rispettosa di certi principi e della incombente possibilità dell'errore. [15]

Parmenide (a) comincia con una presentazione *allegorica* della sua filosofia, in cui, con immagini facilmente decifrabili dai contemporanei, indica due modalità di ricerca offerte al pensiero (fr. 1); (b) propone quindi entrambe le possibilità *filosoficamente*, mostrando come una sia percorribile, l'altra no (fr. 2); (c) illustra come chiunque tenti di perseguire entrambe le vie concluderà che solo una può essere ammessa (fr. 6 e 7); (d) una lunga lista di proprietà è ricavata dalla unica possibilità che accompagna la verità (fr. 8.1-52); (e) in conclusione, sebbene ingannevoli, è comunque necessario essere consapevoli delle «opinioni dei mortali», illustrate, esemplarmente, da illusorie «cosmologie» (fr. 8.53 - fr. 19). [17]

Capitolo II: Prolegomena alla tesi di Parmenide

Oggetto di interesse dei primi pensatori greci fu «tutto ciò che è», quanto, dal latino, si indica come «realtà»: per un Greco ciò significa tutto ciò che possiede il fatto di essere, cioè la totalità degli enti. Essi cercano di rendere possibile un modo di vita in accordo con questa *visione* della realtà: il greco per visione è *theoria* (contemplazione), derivato da *theoreō* e *theomai*, osservare con un preciso interesse, diverso dal mero guardare (*blepō*).

La teoria è conseguenza di un certo modo di “contemplare” la realtà, capace di suscitare quella situazione emotiva (*pathos*) – la meraviglia – che Platone e Aristotele pongono alle origini del filosofare: osservare la realtà come se fosse una rappresentazione teatrale (teatro deriva da *theomai*) di cui cogliere l'impianto, porta a “ad-mirare” e quindi a diventare amanti della conoscenza, filosofi appunto. [20]

I primi filosofi e poi la tradizione atomistica guardarono alla realtà con la intenzione di spiegarla attraverso principi o elementi. Dal momento che c'erano delle cose, era ragionevole investigarle e ricercarne l'origine. La *theoria* di Parmenide è posta su un piano differente. Egli è interessato al dato di fondo assunto come scontato dai suoi predecessori: “ci sono” delle cose. Che cosa significa che “ci sono” delle cose? Non è sorprendente che esistano le cose, che esista il loro principio? Non è sorprendente che esista qualcosa e non nulla? [20]

Parmenide presenta le sue idee come tappe lungo una via che deve essere percorsa, per la quale il futuro filosofo ha il privilegio di essere guidato da una dea anonima: ciò impone che egli segua un “metodo”, con assiomi, passaggi, conclusioni, dimostrazioni per assurdo e così via. Asserire solennemente che *ci sono delle cose* significa ammettere che “c'è ciò che è”, ovvero, più generalmente, che “esistendo, è” (*by being, it is*). [21]

In considerazione del carattere didattico del poema non è sorprendente che esso si apra con immagini poetiche e allusioni dirette alla tradizione epica, per catturare la attenzione del lettore\ascoltatore: certi *clichés* erano facilmente individuabili per un uomo del tempo.

Il poema si apre con la storia di un viaggio e in ogni viaggio ci sono un tragitto da percorrere, un punto di partenza e uno di arrivo, un viaggiatore e talvolta, con viaggiatori inesperti, guide di supporto. Le prime linee del poema anticipano il successo del viaggio, e il poeta si riferisce alla propria esperienza come già compiuta, e a se stesso come a uno che ormai già possiede la conoscenza che cercava. Questo è il motivo che lo spinge a trasmettere la propria esperienza, a relazionare sulle tappe che lo hanno condotto al traguardo della conoscenza. [22]

È appunto la immagine della via, sia fisica sia intellettuale, che sarà centrale nella filosofia di Parmenide: essa diventa la presentazione della unica via per pensare e la dimostrazione dei fondamenti che consentono di stabilire che solo essa esiste. [22-3]

La insistenza sulla via mostra come per Parmenide la conoscenza sia acquisita attraverso un percorso, un corso concettuale, cioè attraverso un *metodo* (che indica appunto l'essere sulla via). Benché le vie siano concettuali, il discorso di Parmenide oscilla sempre tra descrizione rigorosa e immagini allegoriche.

Il fatto che il frammento 1 racconti una storia non significa che esso sia un mero «artificio letterario» (Tarán): esso riassume in generale il poema. Marsoner non esita a proporre il prologo come una sorta di frontone del tempio che ospita «il segreto della verità»: accedere comporta seguire un certo percorso, superare ostacoli. Solo alla fine, volgendosi indietro, il viaggiatore si renderà conto di aver avuto accesso alla strada luminosa solo passando attraverso quella oscura.

Il personaggio indicato come “il viaggiatore” parla in prima persona, sottolineando di aver intrapreso di buon grado e con entusiasmo e partecipazione il viaggio. Il termine impiegato, *thumos* (ripreso da Platone nella tripartizione dell'anima nella *Repubblica*), si riferisce in Omero non solo a coraggio e impulso, ma anche a una certa capacità di discernimento e di deliberazione. Parmenide, in quanto maestro di filosofia, richiede un impulso volontario e consapevole da parte di chiunque intenda imparare, in contrasto, quindi, con l'atteggiamento passivo del ricettore della ispirazione delle Muse. La iniziativa della ricerca della verità scaturisce dallo *thumos* del poeta e non dall'intervento di un attore esterno. [24]

L'aggettivo *kouros* con cui la Dea accoglie il poeta può essere interpretato in vari modi: può riferirsi a un giovane che vuole essere educato, con possibile valore autobiografico, che Cordero tende a escludere, ovvero a uno scolaro dello stesso Parmenide: se la Dea si rivolge a un «giovane», questo ascoltatore non può che essere un allievo di Parmenide, che, nella divinità, trova una portavoce (analogamente a quanto accade nei dialoghi platonici). [24-5]

Anche l'elemento femminile del poema ha attirato la attenzione dei critici, con vari suggerimenti interpretativi, che Cordero non reputa di significativo interesse: tuttavia richiede una certa attenzione la scelta delle Figlie del Sole (Eliadi) come guide, il cui ruolo evoca la vicenda mitica del fratello Fetonte (il quale, sostituendosi al padre, guidò senza esperienza il carro del Sole in modo catastrofico, tanto da essere colpito da Zeus). Il ribelle Fetonte (i) non aveva *diritto* a fare quello che fece, e (ii) intraprese il viaggio *senza conoscere* la via da seguire: egli, in questo senso, rappresenta una immagine negativa del viaggiatore parmenideo. Questi, infatti, ha la garanzia del diritto e della giustizia e guide femminili che conoscono la corretta direzione. [25-6]

Le prime tre righe del proemio confermano che il viaggiatore è stato condotto verso la via della Dea, una via lungo la quale abbondano i segni (*poliphēmon*): tali segni saranno ripresi nel frammento 8. Parmenide fornirà argomenti a supporto della sua teoria: ogni argomento sarà una sorta di prova (in senso legale), ogni prova una sorta di *phēmē*, un segno o parola oracolare, un annuncio. [26]

Un errore dell'editore (Mutschmann, 1909) nella lettura del manoscritto di Sesto Empirico (*astē*) ha portato per decenni a tradurre 1.3 «attraverso tutte le città». Se il

viaggio ha un punto di arrivo (il reame della Dea), qual è il suo punto di partenza? La risposta per Cordero è la oscurità. [27]

Secondo Cordero non c'è dubbio che il viaggio cominci su una strada appartenente al regno della notte e che prosegua fino a giungere al reame della Dea, rappresentato dalla via opposta: la Dea si congratula, accogliendo il viaggiatore, sottolineando come egli abbia imboccato «questa strada» (1.27), che altro non è se non «la mia casa» (1.25). la «casa della notte» (1.9), invece, corrisponde alla «via della notte» (1.11).

I cancelli delle vie del giorno e della notte richiamano Omero ed Esiodo: Parmenide se ne serve allegoricamente per riferirsi a due sfere incompatibili, che non possono convivere nello stesso tempo e luogo. Il viaggio parmenideo si arresta di fronte ai cancelli che gli impediscono di raggiungere la via del giorno, simboleggiata dalla luce, cioè l'accesso alla verità. La apertura dipende da Dike (tradizionalmente associata alla verità). [28]

Con Themis (1.28) Dike rappresenta giustizia e diritto: le sue sentenze, già ai tempi di Parmenide, erano sostenute da argomenti (*logoi*). I discorsi delle Heliadi ne surrogano le funzioni: sono persuasivi (1.15), mostrando che il viaggiatore (a differenza di Fetonte) ha il *diritto* di continuare il percorso ed entrare nel regno della verità.

Due sfere monopolizzano la scena del viaggio nel proemio: la oscurità della notte, da un lato, la luce del giorno dall'altra; entrambe rappresentate da vie o strade, con propri cancelli, che si aprono al momento dovuto. La analogia tra oscurità e ignoranza è chiara (come rivela anche l'uso platonico). [29]

La Dea riceve il viaggiatore e gli prospetta il compito che lo aspetta per diventare «un uomo che sa»: «è necessario per te indagare su tutto; da un lato, il cuore che non trema della verità ben rotonda, e, dall'altro, le opinioni dei mortali in cui non c'è vera convinzione» (1.28b-30). La Dea prospetta insomma introduttivamente il contenuto del suo corso di filosofia: l'ambizioso riferimento alla totalità delle cose è nelle righe successive precisato in due oggetti complementari: (i) il cuore della verità e (ii) le opinioni dei mortali. [30]

Da un lato c'è «il cuore della verità», *atremes* «intrepido»: questo nucleo sarà prova del fatto di essere, e la via che lo proclama accompagna la verità. Dall'altro ci sono le «opinioni dei mortali»: le opinioni sono prerogativa dei mortali. Il genitivo è soggettivo: *doxa* in Parmenide esprime sempre un punto di vista e mai una immagine o una apparenza (come in Platone). [31]

Nel finale del frammento, dopo aver indicato che l'apprendistato del discepolo comprende verità e opinioni, la Dea sottolinea che completerà il suo programma illustrando *anche* un possibile modello per le «opinioni»: la verità è assente dalle opinioni, ma riconoscere che le opinioni non sono vere è vero. Una maestra di filosofia deve indicare al discepolo in che cosa consista l'errore: secondo Detienne, il «maestro di verità» è anche «maestro di inganno».

D'altra parte Parmenide non è l'unico a presentare una dottrina erronea per mostrare i suoi difetti essenziali: Cordero ricorda gli *pseudaria* della scuola di Euclide, ragionamenti difettosi proposti agli studenti per allenarli a riconoscerli. Le opinioni in Parmenide svolgono la stessa funzione. Di esse si dice che non sono affidabili e, nel contesto dicotomico del discorso di Parmenide, si può intuire che non sono vere, come

esplicitamente vien detto dalla Dea in relazione alle «opinioni mortali» in conclusione del frammento 8 (8.51-2).

All'empēs viene già utilizzato in Omero per introdurre una restrizione di senso rispetto a quanto appena enunciato: le opinioni non sono vere, eppure è necessario impararle. Perché? [32]

Ta dokounta («ciò che appare nelle opinioni») non sono *ta phainomena* («apparenze»), ma *ha dokei* («le cose che sembrano», «le cose che sono pensate») tra i mortali. *Ta dokounta* sono il mondo come è visto dai mortali. [33]

1.31 riprende il contenuto delle righe precedenti e non introduce un nuovo elemento al di là di verità e opinioni. 1.31b-1.32 espone questa impossibile possibilità: le opinioni non sono vere, «tuttavia, in ogni caso, tu imparerai anche questo: come sarebbe stato necessario che le cose che appaiono nelle opinioni realmente esistessero, spaziando ovunque incessantemente». [33-4]

Parmenide si riferisce in questo passaggio alle opinioni; non dice che sono reali ma sostiene che essere *avrebbero potuto realmente esistere* se la verità non esistesse. L'imperfetto *khreîn* è *casus irrealis*. [34]

Capitolo 3: La tesi di Parmenide e la sua negazione

Dopo aver allegoricamente presentato il contenuto della sua filosofia e mostrato didatticamente che la verità può essere raggiunta solo se il pensiero è diretto correttamente, Parmenide, per mezzo della Dea, offre al futuro filosofo una presentazione rigorosa della sua tesi (curiosamente conservata nelle citazioni, posteriori di un millennio, di Proclo e Simplicio). [37]

Nel frammento 2 la presentazione rigorosa della tesi prende la forma di una *via*, lungo la quale chiunque intenda raggiungere il «cuore della verità» deve dirigere il proprio pensiero. Parmenide è il primo filosofo che argomenta, che *dia ragioni* a supporto della sua tesi: un ragionamento non è una sequenza disordinata; c'è un metodo che ne guida la costruzione. Il termine *logos* allude proprio a questa serie ordinata e coerente di pensieri, espressa in un discorso.

È procedura abituale in Parmenide fare una doppia presentazione della tesi: la verità di una nozione è rinforzata dalla dimostrazione della falsità della nozione contraria. [38]

La Dea invita l'ascoltatore a fare proprio (letteralmente «ricevere», *komisai*) il suo *mythos*: l'insegnamento proposto dovrà trasformarsi nel bagaglio intellettuale del discepolo.

Nella affermazione della Dea riguardo a «le sole due vie di ricerca che ci sono per pensare», l'aggettivo *mounai* non va relativizzato. Il proemio stesso e il poema presentano due vie in forma allegorica: due sole possibilità emergono da questa presentazione. Sono scappatoie quelle di coloro (Conche) che relativizzano, proponendo le due vie come le sole legittime, ovvero *a priori* ecc.. [39]

Problema sollevato a proposito delle vie di ricerca: anche nel fr. 7.2 si parla di «questa via di ricerca» (*hodos dizēsios*). Essa dovrà quindi essere una delle due sole vie introdotte nel fr. 2.

D'altra parte, nella filosofia di Parmenide una via di ricerca che non è pensabile non avrebbe dovuto nemmeno essere avanzata. Ma generalmente fraintendiamo il senso del termine *noēsai* nel fr. 2, che ha valore di infinito finale o consecutivo, ma è sempre stato letto con valore passivo, come se *eisi* avesse a sua volta valore di possibilità («siano [possibili] da pensare», «logicamente pensabili», «denkbar», «pensables», «conceivable»). [40]

Cordero rigetta qualsiasi sfumatura passiva dell'infinitiva, che sarebbe incompatibile con una delle vie, lasciando soggetto e oggetto della infinitiva stessa indeterminati. [41]

La scelta del valore attivo comporta che sia più facile spiegare la presenza delle successive congiunzioni dichiarative (*hopōs, hōs*), che possono corrispondere alla attività di pensare («l'una che pensa che ...», «l'altra che pensa che ...»). Uno dei due modi di pensare è valido e veritiero, l'altro si rivelerà inadeguato e impensabile, in quanto basato sul ... nulla. *A priori*, infatti, la ricerca può essere condotta in entrambe le direzioni; *a posteriori*, una delle due è esclusa (7.2).

La alternativa *hē mēn, hē de* riprende il doppio programma di studi delineato in fr.1.29-30. [42]

L'unico soggetto femminile per *hē mēn, hē de* è *hodos*: quindi 2.3 e 2.5 presentano entrambi delle vie. Essendo introdotte da *hopōs* e *hōs*, entrambe le vie sono vie «per pensare che ...».

Il contenuto di pensiero è reso con una doppia frase, con due formule coordinate (emistichi): «pensare che A e che B» nel primo caso; «pensare che non-A e che non-B» nel secondo. In greco A è rappresentato da *estin* e non-A da *ouk estin*; B da *ouk esti mē einai* e non-B da *khreōn esti mē einai*. La prima via è accompagnata dalla verità, è vera: è la sola via possibile, **la tesi di Parmenide**. La seconda via, che pensa esattamente l'opposto, sarà considerata dalla Dea come l'aspetto negativo della tesi: non è via percorribile; il pensiero non vi si può dirigere. [43]

Il verbo «è» - nelle affermative o negative - non ha soggetto. Normalmente il soggetto si fa esplicito nel contesto. Esempio protagoreo: «l'uomo è misura di tutte le cose: *tōn ontōn hōs estin ...*»; esempio platonico (*Sofista* 263b): «*ta onta hōs estin*». In entrambi i casi è chiaro che il soggetto è *ta onta*. Diversamente nel caso di Parmenide. [44]

Importante per la interpretazione di Cordero è un rilievo: se un soggetto è proposto (o trovato) per l'*esti* che ricorre in 2.3 e 2.5, *questo soggetto deve essere lo stesso in entrambe le occorrenze del verbo*. Questo è ovvio sebbene le due vie stabilite nelle linee 2.3 e 2.5 sono vie *opposte*. L'unico modo per rispettare il valore degli opposti che la Dea propone è di mantenere lo stesso soggetto per entrambi. [44-5]

Se qualcosa di appropriato è detto di questo soggetto, la via è vera; se qualcosa di scorretto è detto dello stesso soggetto, la via è falsa; se, invece, soggetti opposti sono proposti, i giudizi di valore di ogni singola via saranno identici. Mansfeld: *to eon* soggetto di *esti*; *to mē eon* di *ouk esti*. In tal caso come si potrà dire di una via («che non è») che è falsa?

Tarán critica chi assume lo stesso soggetto perché in tal caso Parmenide avrebbe dovuto dimostrare perché una via è valida e l'altra no: l'assenza di un soggetto elimina la necessità della dimostrazione. Secondo Cordero, nei limiti della sua logica, Parmenide

dimostra almeno la impossibilità della via errata e da tale impossibilità segue la possibilità della via vera. [45]

Quattro possibilità per risolvere il problema del soggetto di *estin*: (i) un errore nella trasmissione del testo (per cui sarebbe corretto inserire il soggetto mancante); (ii) un soggetto concettuale implicito, da cercare nel resto del poema; (iii) nessun possibile soggetto; (iv) il soggetto deve essere estratto dal verbo isolato: *estin* produce il suo proprio soggetto.

(i) Cornford ritiene, sulla scorta di 6.1, che Parmenide avrebbe scritto *eon*. Loenen, per analogia con Melisso fr.1 e Gorgia fr.3, suggerisce *ti*. Cordero ritiene non si debba modificare il testo conservato identico da Proclo e Simplicio.

(ii) A proposito di che cosa Parmenide potrebbe dire *estin*? La maggioranza degli interpreti risponde *eon* e *einai*. [46]

Alcuni propongono il pronome «esso» (*it*) come soggetto, tuttavia il suo antecedente sarebbe «l'essere».

Mondolfo: dal momento che in 2.7-8 si stabilisce che *mē on* è inconoscibile e inesprimibile, il conoscibile ed esprimibile dovrebbe essere il contrario della negazione, cioè *eon*.

Una cosa è certa per Cordero: il poema di Parmenide e particolarmente il frammento 8 concernono l'*eon*. Insomma, il soggetto *eon* potrebbe completare la tesi «*esti*», ovvero, con Owen, potremmo dire che nessuno discute che nel prosiegua il soggetto corrisponda a *to eon*. *Eon* sarebbe soggetto, ma solo più avanti nel poema. [47]

Untersteiner sottolinea come il soggetto sia la via, che è un *eon*: alla fine avremmo una totale confusione tra *hodos alēthēs* e *eon* stesso.

Altri come propongono la soluzione di un soggetto generale: «ciò che può essere conosciuto»; Owen: «ciò di cui si può dire o pensare»; Kahn: «l'oggetto del conoscere, ciò che è o può essere conosciuto». Woodbury pensava che il soggetto sia «il mondo reale» (*the real world*), dal momento che Essere è il nome del mondo; Burnet che fosse «what we call Body», Lafrance l'universo materiale. [48]

Verdenius ritiene così ovvio il soggetto che non sarebbe stato enunciato: la Realtà, la totalità delle cose. In un secondo tempo, ha invece proposto la Verità, soggetto del discorso della Dea.

Per altri (Raven, Guthrie, Gómez-Lobo) il verbo *esti* si riferirebbe a «qualsiasi oggetto».

(iii) Calogero pone l'*esti* come espressione indeterminata di un elemento puramente logico e verbale di affermazione. [49]

Per Calogero l'essere di Parmenide sarebbe l'essere della copula verbale, e solo la confusione tra valore predicativo e valore esistenziale lo avrebbe spinto a sostenere: «l'essere esiste».

Per Mourelatos *estin* è solo un certo modo di collegare qualsiasi soggetto con qualsiasi predicato: la struttura della tesi di Parmenide sarebbe dunque: «... è ...». Si tratterebbe, secondo Mourelatos, di una «predicazione speculativa».

Fränkel ritiene che l'*estin* sia impersonale e aggiungere un soggetto sarebbe come farlo a «piove» o «nevica»: la pioggia piove, la neve nevica. [50]

Cordero osserva tuttavia che in 6.1 Parmenide tautologicamente sottolinea che *eon emmenai* (l'essere è) e che comunque in altri passaggi il verbo essere è usato predicativamente, richiedendo un soggetto.

Tarán si pone a metà strada: *estin* esprime la nozione di esistenza, che altrove è resa con participio e infinito. *Estin* è, come credono Calogero e Fränkel, impersonale, ma, a differenza di Fränkel, l'uso impersonale è limitato al fr. 2.

Cordero adotta la soluzione (iv). Non si può negare che in vari passaggi del poema *estin* abbia un soggetto: ciò tuttavia non comporta che esso debba già essere formulato nel fr. 2. Parmenide muove dall'*estin* per valorizzare una innegabile certezza: ora, nel presente, in questo momento, «è». Egli ricava una serie di conseguenze da questa sorta di intuizione. [51]

Parmenide parte da «è» e mostra che «è» nasconde in sé una nozione più ampia e ricca, che sarà conseguita solo dopo aver afferrato la forza presente e innegabile di «è». Kahn, sostenitore della interpretazione veridica dell'*einai*, ritiene che in Parmenide l'*estin* sia solo un punto di partenza, da cui il filosofo sviluppa altre implicazioni della tesi ontologica contenuta nella asserzione. Cassin: il verbo non può avere altro soggetto che se stesso.

Come l'impersonale «piove» asserisce la presenza della pioggia, così l'*estin* di 2.3 e 2.5 è, secondo Cordero, impersonale e asserisce che «il fatto di essere sta accadendo ora». L'unico soggetto da un punto di vista concettuale è l'essere: la tesi («è») ha come soggetto se stessa. Cordero non nega che ci sia un soggetto, ma non crede che esso debba essere estrapolato dal contesto: esso deve essere analiticamente estratto dal significato di *estin* come fondamentale tesi di Parmenide. [52]

Cordero sostiene che il secondo emistichio dei versi 2.3b e 2.5b abbia valore modale: «non è possibile ...», «è necessario ...». Nel primo caso la possibilità è negata in quanto riguarda la negazione della realtà di «è»; nel secondo caso la necessità è asserita in quanto concerne ancora la negazione di «è».

Entrambi gli emistichi si riferiscono all'infinitiva negativa *mē einai*: si tratta della stessa idea che ricorre in entrambe le vie considerate opposte. Questo conferma che coloro che assumono un cambio di soggetto nelle due vie sbagliano. [55]

Essendo convinto che il soggetto di entrambi gli emistichi 2.3b e 2.5b sia lo stesso – *mē einai* –, Cordero sottolinea come, retroattivamente, essi forniscano un soggetto “concettuale” per i primi emistichi. Concettuale perché la nozione di essere è polisemica: appare rappresentata da *esti*, *einai*, *eon*. Dal momento che i due emistichi sono congiunti dalle stesse congiunzioni – *te kai* –, devono riferirsi alla stessa nozione: ciò di cui «è» (*estin*) è affermato in 2.3a deve riapparire negato in 2.3b, dove il verbo è negato (*ouk esti*): 2.3b «e non è possibile non essere»; 2.5b «ed è necessario non essere». [56]

Capitolo 4: Il significato della tesi di Parmenide (e della sua negazione)

Parmenide riflette su un fatto linguistico: in greco nel linguaggio quotidiano le cose sono *onta*, in altre parole qualcosa che è, ciò che è. Perché chiamiamo qualcosa che è un «essere»? Perché il fatto di essere si manifesta in ciò che è. Se c'è ciò che è, allora il fatto di essere è assunto. **Senza il fatto di essere non ci sarebbero le cose che sono.**

Ciò racchiude il nucleo della filosofia di Parmenide: per questo essa muove dalla analisi della nozione del fatto di essere, raggiunta dalla evidenza che «è» accade. [60]

Parmenide prende spunto da modelli esiodei e omerici: anche per il suo uso del verbo essere potrebbe aver preso ispirazione da modelli classici.

In Omero il verbo essere ha vari valori, ma nella maggioranza dei casi esso assume il valore astratto di «esistere», «essere presente»: questo significa esistere nel senso forte del termine.

Per garantire una atmosfera epico-didattica alla sua filosofia, Parmenide riprende il significato originale di «essere» e gli dà un carattere assoluto e necessario, al punto da farne il concetto centrale del suo sistema. Nei passi del poema dove il verbo appare da solo o al massimo accompagnato da un soggetto, prevale il significato «essere presente», «esistere», «possedere effettiva realtà».

Quando Parmenide semplicemente dice «*estin*», sta affermando un fatto: che «c'è», che «esiste», che «c'è una presenza». Ma che cosa è che c'è? Per il momento Parmenide non ce lo dice. [61]

Egli vuole attirare la attenzione su un fatto: non è sua intenzione presentare un tipo di formula tradizionale, in cui il soggetto è ciò intorno a cui si parla. Egli, con la sua anomalia sintattica, intende proporre una tesi genuina: la presenza, la esistenza del fatto dell'essere. La preferenza per la forma coniugata del verbo è forse dovuta al fatto che evita ogni genere di reificazione della nozione: il tempo presente rispetta perfettamente la tesi di Parmenide. [62]

Se *estin* appare senza soggetto nei passi decisivi del poema è perché Parmenide vuole indicare con chiarezza che è sufficiente ammettere «esiste» per dedurre da ciò, automaticamente (perfino tautologicamente) che c'è esistenza. [63]

I verbi impersonali attestano la effettiva presenza della attività correlata alla formazione del verbo (es.: piove): *estin* è correlato alla attività di *einai*, «è» da solo significa «c'è essere», cioè, «il fatto di essere è presente».

Nella formula della prima via «che è e che non è possibile non essere», il secondo emistichio dà un valore *assoluto* e *unico* al primo: *ouk esti mē einai* indica, infatti, che «solo essere è possibile». Tale formulazione ricomparirà in 6.1: *esti gar einai*, «dal momento che è possibile essere». Il tutto è riassunto nell'*estin* di 2.3a: nella misura in cui c'è solo il fatto di essere, questo termine implica in sé tanto il soggetto quanto il predicato della tesi di Parmenide.

La *assolutizzazione* del concetto di essere è ottenuta attraverso la negazione della contraddittoria nozione di non-essere. Qui si tocca, secondo Cordero, il punto decisivo del pensiero di Parmenide, trascurato dai critici (in nota si richiamano come eccezioni H. Zucchi, "El problema de la Nada en Parmenides" in *Estudios de filosofía antigua y moderna*, 1956, e A. Colombo, *Il primato del nulla e le origini della metafisica*, 1972), che coinvolge l'analisi del non-essere, il fatto di non esistere, come altra faccia della medaglia del fatto di essere. [64]

Parmenide propone la tesi sull'essere («c'è essere») contestualmente all'unica cosa che possa essere detta a proposito del non-essere: «non è possibile non essere». Le due formule costituiscono insieme la tesi di Parmenide.

Per mantenere il loro valore oppositivo, le due vie, per Cordero, devono avere lo stesso soggetto. Allora il primo emistichio della riga 2.5 nega quanto 2.3a afferma (la assoluta realtà della esistenza), e proclama che il fatto di essere non esiste, che non c'è essere; il secondo emistichio, presentato in forma modale, rinforza questa tesi, sostenendo che è *necessario* che non ci sia essere. Insieme queste due formule rappresentano la negazione della tesi di Parmenide. [65]

Cordero prende le distanze dai tentativi – tra gli altri - di Verdenius, Mansfeld, Hölscher, Gallop, di inserire il pensiero di Parmenide all'interno di schemi formali: operazione il cui successo o insuccesso sono da ascrivere agli autori e non a Parmenide, il quale non aveva idea che Aristotele avrebbe introdotto regole da seguire nella costruzione sillogistica. Il fatto che si possa intravedere la presenza implicita dei principi di identità («ciò che è, è» 6.1), di non contraddizione («è o non è» 8.16) e del terzo escluso («è necessario essere assolutamente o non essere per niente» 8.11), e addirittura di argomenti per assurdo (fr. 8) non autorizza quelli che Cordero stigmatizza come «simili eccessi». [66]

La corretta interpretazione finale di *noēsai* (per pensare) rende obsoleto il ricorso in 2.3 e 2.5 a un sottinteso *verbum dicendi* che introduca *hopōs-hōs* e le dichiarative: esse sono rette direttamente da *noēsai*, il che rende le due vie appunto «vie per pensare». La via e il suo contenuto si fondono, dal momento che la via è correlativa a un modo – una via – per pensare. Heitsch: «la via è il contenuto del pensiero».

Certi passaggi del poema fanno pensare a una riflessione metalinguistica, come accade proprio nel caso dei giudizi sulla tesi e la sua negazione che affermano il contenuto di ogni via. Rispetto a tali enunciazioni, il giudizio si colloca a un livello differente: ciò giustifica il fatto che si parli di non-essere (nonostante il divieto in quanto inconoscibile e inesprimibile). [67]

Accanto a un contenuto positivo troviamo nel poema una teoria intorno a ciò che è falso: *conoscere ciò che implica la falsità del falso è vero*.

Se ciò è possibile è perché la prima via di ricerca è una tesi e la seconda via è la sua negazione.

Ogni «via di ricerca» è una via per ricercare da seguire, per sviluppare il contenuto suggerito dalla rispettiva tesi. Entrambe le vie, la tesi di 2.3 e la sua negazione, sono possibilità per dirigere la ricerca, sebbene poi una sarà da scartare per le sue interne contraddizioni.

La tesi e la sua negazione si propongono di dirigere il pensiero con uno specifico messaggio: la prima propone il fatto di essere, di essere presente ora, conferendogli valore assoluto. [68]

Se ammettiamo il carattere “unico” del fatto di essere, sulla base non solo del frainteso *hen* di 8.6, ma anche di espressioni come *oulon mounogenes* (8.4) e «nient'altro è o sarà se non ciò che è» (8.36-7), possiamo sostenere che la tesi di Parmenide stabilisce la realtà della esistenza *necessaria, assoluta e unica*. Questa esistenza, questo fatto di essere, questa presenza è dapprima formulata positivamente, nella misura in cui svolge il suo ruolo di essere presente, quasi tautologicamente, quindi in una sorta di *reductio ad absurdum* in 2.3b, attraverso una doppia negazione che nega la possibilità della sua non-esistenza. Funzione di questa doppia negazione è rafforzare la formulazione precedente.

Da un lato Parmenide afferma che *by being, it is (eon estin, esistendo è, ciò che è è, l'essere è)*: questa è la sua idea fondamentale, la sua tesi. [69]

Ma se la tesi di Parmenide si fosse limitata a questa affermazione, si sarebbe ipoteticamente potuto sostenere che accanto a ciò che è, altro ancora avrebbe potuto esistere. Così, per escludere questa eventualità, la prima tesi è formulata anche negativamente: nulla eccetto il fatto di essere può esistere, dal momento che «non è possibile non essere». Con questa affermazione, che è semplicemente una conseguenza della precedente, l'intero campo concettuale è coperto, come mostra la sintesi della alternativa in 8.16: «esiste o non esiste» (*estin ē ouk estin*). Ogni studio esaustivo della realtà deve prendere in considerazione come possibili oggetti di indagine (possibilità *a priori*) esistenza e ciò che non è esistenza, che si può definire «non-essere».

Quanto Parmenide assume come punto di partenza (la realtà della esistenza, del fatto di essere) è escluso nella opposizione, togliendo spazio ad alternative intermedie.

Questa struttura dicotomica del pensiero di Parmenide richiama l'attenzione sulla relazione tra la tesi del frammento 2 e la sua negazione. [70]

Tra 2.3a e 2.5a ci sarebbe relazione tra contraddittori, mentre tra 2.3b e 2.5b relazione tra contrari, quindi (Kahn, Mourelatos, Lloyd) la alternativa non sarebbe esaustiva. Secondo Aubenque, l'espressione «non è possibile che non sia (o non essere)» esprime la necessità del contrario: in relazione alla prima via: è ed è necessario che sia. Quando Parmenide si esprime attraverso alternative esclusive – modali o meno – intende mostrare che sta pensando in termini di nozioni contraddittorie.

Nella negazione della tesi di Parmenide ritroviamo la assoluta sistemizzazione della tesi, così da coprire l'intero campo concettuale. [71]

C'è comunque una differenza essenziale tra la struttura della tesi e la struttura della sua negazione. Nella tesi c'è un enunciato rinforzato da una doppia negazione. Nella negazione della tesi c'è la negazione di un termine, rinforzata (con l'aggiunta della necessità) dalla enunciazione di un termine negativo. La dissimmetria decisamente didattica ci porta a studiare il significato della tesi di Parmenide e lo scopo della sua negazione.

Le due vie della ricerca, che contengono la tesi di Parmenide e la sua negazione, si concentrano su essere e non-essere. Non ha senso parlare di «via dell'essere» opposta alla «via del non-essere», dal momento che entrambe parlano di essere e non-essere. Dovremmo invece dire della prima che è la «via dell'essere che è», della seconda che è la «via del non essere che è» (o dell'essere che non è). La differenza tra le due vie risiede non nei termini di cui sono composte, ma nel modo in cui sono messi in relazione, cioè dal tipo di predicazione stabilita tra essere e non essere. Nella prima abbiamo una affermazione (*[eon o einai] estin*) e una doppia negazione (*ouk esti mē einai*), equivalente a una affermazione positiva. [72]

Nel primo emistichio (2.3a) *estin* produce se stesso (come *einai* o *eon*) come solo possibile soggetto. Nel secondo (2.3b) *mē einai* è soggetto della formula impersonale «è necessario» (non è possibile). Dell'*eon* possiamo solo dire che è, del *mē eon* possiamo solo dire che non è. La struttura primaria della via della verità consiste nell'affermare o predicare una nozione riguardo a se stessa: l'essere dell'essere, il non-essere del non-essere. La tesi opera in questo senso a un livello “basico”, nel senso appunto che servirà di base agli ulteriori ragionamenti.

La negazione della tesi è, allora, in contrasto secondaria: secondo Cordero il poema di Parmenide è un esempio eminente del *carattere secondario e derivato di ogni negazione in relazione alla affermazione positiva*. [73]

La parola «essere» assume la implicita asserzione che l'oggetto da essa designato esista: *estin* non è un termine neutro, ma un termine il cui valore forte è mostrato per tutto il resto del poema. Esso è il contenuto esclusivo della prima via: di esso Parmenide non può mancare di rilevare che è vero, in quanto la sua negazione è impossibile.

La successiva scomposizione del termine in un soggetto e un predicato rende possibile (nel fr. 8) produrre prove del suo carattere necessario e assoluto. Per Parmenide, tuttavia, sia il puro *estin* sia il puro *einai* significano «c'è essere», «il fatto d'essere esiste», «è essere» (*it is being*). [76]

La negazione della tesi di Parmenide è una combinazione di affermazione e negazione, come colse quello che Cordero presenta come il più fiero nemico di Parmenide: Gorgia. La negazione può essere resa come: «c'è non essere», l'essere è e non è. [77]

Ma non è possibile riferirsi negativamente al fatto di essere, in quanto non è possibile non essere. Per Cordero la seconda via è secondaria rispetto alla prima: ogni negazione del fatto di essere presuppone il fatto di essere e decide di negarlo. [78]

Parmenide utilizza come sinonimi *ouk eon* e *mēden*: in quanto nozione contraddittoria a *eon*, *mē eon* ha le sue stesse caratteristiche ma negate: invece di essere possibile è impossibile, invece di essere assolutamente, non è assolutamente. Ci sono insomma due vie contraddittorie nel fr. 2: assoluta affermazione e assoluta negazione. Il campo concettuale è diviso in due: essere e negazione dell'essere. Dal momento che la seconda è impossibile, rimane solo il primo. [80]

In 2.7 la espressione *to mē eon* mescola essere e non essere come negazione della tesi. Essa, tuttavia, accentua la contraddizione con l'articolo *to* che trasforma «ciò che non è essere» in forma sostantivata: Parmenide, secondo Cordero, assimilerebbe l'articolo *to* a un *ti* (qualcosa). [81]

Capitolo 5: La tesi, il pensare e il parlare di Parmenide

Nel fr. 2 e nella presentazione allegorica della tesi in conclusione del fr. 1, Parmenide stabilisce una relazione tra un oggetto, pensare quell'oggetto e esprimerlo in un discorso.

Questo oggetto ha un carattere assoluto e necessario, perché la sua negazione è impossibile. Conseguenza: pensare e parlare non possono fare a meno di questo oggetto. Inoltre, è necessario pensare e dire che esistendo è; che c'è essere, che ciò che esiste esiste. Parte del fr. 8 e le prime righe del fr. 6 sono pensate per dimostrare questa necessità. Se nulla esistesse, non ci sarebbe nulla intorno a cui pensare. Pensare e essere sono inseparabili. Il pensiero riconosce una singola causa: il fatto di essere. [83]

La consultazione della tradizione manoscritta (Simplicio, Proclo) ha aiutato Cordero a risolvere il problema della traduzione dei versi 8.34-37: riga 34: «pensare (*thinking*) e ciò a causa del quale (*houneken*) c'è il pensare sono la stessa cosa»; riga 35 (piccola correzione, con *epi* in vece di *en*): «dal momento che senza ciò che è, grazie a (invece di *in*) cui è espresso». I maggiori problemi sono nelle righe successive. [84]

Nelle prime righe è sottolineata la relazione tra il fatto d'essere, la espressione dell'essere e il pensiero dell'essere. La espressione «ciò a causa del quale c'è il pensare» è chiaramente una parafrasi di *eon* o *einai*. Le righe successive spiegano: «dal momento che senza ciò che è (*eon*) [...] non troverai il pensare». Ciò significa che «ciò che è» è sinonimo di «ciò a causa del quale c'è il pensare»: senza ciò che è, il pensiero non ha fondazione, poiché (*gar*), come osserva Parmenide a conclusione di questo argomento, *c'è solo ciò che è*. [85]

Il pensare è condannato a essere pensiero di ciò che è: niente rimane oltre a ciò che è. Questo comporta, secondo Cordero, la possibilità di chiarire la interpretazione dell'enigmatico fr. 3: «è la stessa cosa pensare e essere» (*to gar auto noein esti te kai einai*). Intercorre un parallelismo tra «è la stessa cosa pensare» e 8.34 «è la stessa cosa pensare» (*tauton d'esti noein*), così come tra «ed essere» e «ciò a causa del quale c'è il pensare». L'Essere è «ciò a causa del quale c'è il pensare». [86]

Rendere 8.35 con «in cui esso [pensiero, *noein*] è espresso» non rende, secondo Cordero, adeguatamente la relazione tra ciò che è e il pensiero: essere è causa del pensiero e l'effetto non può essere espresso *nella* causa, pena il forte rischio idealistico (si veda l'uso gorgiano). [87]

Per risolvere il problema Cordero ha utilizzato il testo greco unanimemente trasmesso da tutti i manoscritti di Proclo: *eph'* (non *en*) *hōi*, con l'impiego causale della preposizione *epi*. [87-8]

Senza ciò che è (*aneu tou eontos*), il pensiero non esiste: esso non esiste se non quando esprime qualcosa su ciò che è. [88-9]

Secondo Cordero in questo passaggio la filosofia trova la propria giustificazione: qualsiasi sistema filosofico cerca di esprimere un pensiero circa la realtà in parole: Parmenide per la prima volta sottolinea che pensiero e linguaggio devono afferrare e esprimere ciò che è. Nulla può essere ricercato se non parte dalla base che ciò che è è, che il fatto d'essere caratterizza ciò che è. Questo per una sola ragione: che c'è essere e il niente non esiste. [89]

Il fr. 6 (tramandatoci solo da Simplicio, quindi citato solo a un millennio dal poema) completa le formulazioni del fr. 2 e le mette in relazione con due modi speciali di afferrare ciò che è: pensare e parlare.

Il testo comincia esponendo in modo chiaro e diretto la necessità di dire e pensare che ciò che è è. In 6.1 gli infiniti «dire» e «pensare» possono essere soggetti di «è necessario» (*khre*), in quanto nel manoscritto di Simplicio ogni infinito è preceduto dall'articolo sostantivante *to*. Quindi: *khre to noein to legein*, «è necessario il dire e il pensare». [90-1]

I due infiniti - soggetti dell'impersonale «è necessario» - hanno perciò un contenuto: quale? *To eon emmenai*. *Emmenai* è la forma eolica di *einai*; *to eon esti*: il verbo ha ora il suo soggetto. Ma Parmenide non si limita a ribadire la propria tesi: afferma anche che pensiero e discorso devono *necessariamente* ammetterla. Perché? Perché la negazione della tesi è inconcepibile: la impossibilità di negare la tesi le garantisce il suo carattere assoluto e necessario. [92]

La relazione tra la doppia negazione della prima via (2.3b) e la impossibilità di riferirsi (verbalmente o mentalmente) a ciò che non è riappare nella espressione «dal momento

che non è possibile». In 2.7 *ouk anuston* ritorna alla impossibilità del non-essere formulata in 2.3b. Il soggetto della espressione è *to ge mē eon*; è «ciò che non è» che non è possibile e perciò non può essere affermato o pensato. [94]

Qualsiasi cosa sia attribuita a ciò che non è rimane privata di ogni riferimento. Per Parmenide la via che cerca di affermare il non-essere è completamente inconoscibile. Perché? Perché è impossibile riferirsi mentalmente o verbalmente a ciò che non è. Perché? Perché non c'è non-essere. [94-5]

6.1a stabilisce la necessità di dire e pensare che ciò che è esiste: che esistendo, è. Si tratta di una novità, dal momento che fino a questo punto Parmenide aveva stabilito che il non-essere non è possibile. Ora sappiamo che la tesi «*estin*» è necessaria. Parlare e pensare hanno una posizione privilegiata in Parmenide, ma dipendono da un contenuto ontologico, determinato dalla via della verità. Solo ciò che esiste è pensabile ed esprimibile. [95]

Capitolo 6: Presentazione della tesi e della sua negazione nei frammenti 6 e 7

Dopo aver presentato nel fr. 2 le due vie, corrispondenti alla propria tesi e alla sua negazione, Parmenide ne riprende la formulazione nel fr. 6. Questa volta la loro presentazione è un po' diversa, perché esse sono già state proposte come possibilità, degne di essere considerate *a priori*. Si tratta ora di mostrare che una delle vie deve necessariamente prevalere in quanto offre la base di ogni pensiero e discorso, mentre l'altra deve essere abbandonata a causa della sua interna contraddizione.

Tutti gli interpreti concordano sul fatto che il fr. 6 comincia esprimendo la necessità di pensare e dire che ciò che è è (6.1a) e va avanti a esporre la tesi e la sua negazione di nuovo, cioè le due vie di ricerca già presentate nel fr. 2. le interpretazioni iniziano a differire quando si tratta di determinare in quali righe ogni via è descritta. La prima via, secondo la maggioranza degli interpreti, sarebbe formulata nel secondo emistichio di 6.1 (6.1b); la sua negazione, la seconda via, nel primo emistichio della seconda riga (6.2a). Insomma, per questi interpreti la formulazione delle due vie avverrebbe nelle prime due righe di fr. 6. La conseguenza (devastante per Cordero) sulla complessiva interpretazione di Parmenide è che da 6.3 in avanti sarebbe delineata una ulteriore via di ricerca, una terza via. [97]

Alcuni interpreti (tra cui Cordero) trovano la formulazione di due vie di ricerca nel frammento (tesi e sua negazione), ma ritengono che la presentazione della prima avvenga nel complesso 6.1b-6.2a. La presenza di *mēden* in 6.2a riprende quella di *mē einai* in 2.3b: il nulla non esiste, una riformulazione della doppia negazione della tesi positiva, cioè della prima via. Insomma: l'inizio del fr. 6 presenta una sola via, la prima. La nuova via che è introdotta subito dopo è in realtà la seconda. Non c'è spazio per una terza via. [99]

In 6.1b il verbo *esti* può avere valore potenziale, dal momento che il soggetto è l'infinito *einai*; in 6.2a – essendo il soggetto *mēden* – dovrebbe invece avere valore esistenziale. [99]

Cordero è favorevole a mantenere nei due casi un valore distinto al verbo *esti*: potenziale («è possibile essere») e esistenziale («il nulla non esiste»): la traduzione di 6.1b-6.2a sarà dunque «poiché è possibile essere, mentre il nulla non esiste». [100-101]

L'inizio del fr. 6 completa il ragionamento cominciato nel fr. 2: in 2.3 Parmenide espone la sua tesi, che suona all'incirca: «l'essere esiste e non è possibile non essere», quindi, dopo aver precisato che si tratta della «via della persuasione perché accompagna la verità», presenta la formula della seconda tesi – all'incirca «l'essere non esiste, ed è necessario non essere». Questa tesi è rigettata perché «ciò che non è, ciò che è impossibile, è impensabile e indicibile» (2.7-8). Nel fr. 6 Parmenide inverte i termini di questa prima confutazione della seconda tesi: in questo modo, questa critica, ora negata, diventa la caratteristica necessaria della prima via: «è necessario pensare e dire che ciò che è esiste» (6.1a). Perché? «dal momento che è possibile essere, mentre il nulla non esiste» (6.1b-6.2a) [101]

La Dea ordina la proclamazione di una verità che diviene imperativa perché è capace di persuadere. Nel fr. 1 le Figlie del Sole persuadono Dike ad aprire i pesanti cancelli per accedere al regno della verità: a tale scopo impiegano argomenti (*logoi*) “avvolgenti” (*enveloping arguments*). Per convincere la Dea erano sufficienti argomenti suadenti; per convincere il futuro filosofo, gli argomenti devono ruotare intorno alla verità. [103]

La alternativa tra persuasione e verità da un lato e inganno e opinione dall'altro corrisponde al doppio messaggio parmenideo, che implica sia un resoconto della verità del fatto di essere sia una descrizione dell'errore delle opinioni: proprio come convince, la seconda può ingannare. Perciò devono essere prese delle precauzioni: «Ti espongo questo probabile ordine cosmico, così che nessun punto di vista dei mortali prevalga su di te» (8.60-1). La forza della convinzione deve prevalere sulla ingannevolezza della opinione. Persuasione e inganno come aspetti ambivalenti del *logos* si possono trovare nei poemi omerici. Nella letteratura pre-parmenidea, Peitho esprime il potere risiedente in un agente, un potere che è percepito come una sorta di attrazione esercitata su un paziente. [104]

Apate come dea è caratterizzata dalla *volontà* di ingannare: l'inganno significa il desiderio deliberato di spacciare una cosa per un'altra.

Se la Dea insiste nel proclamare il contenuto di pensiero di 6.1b-2a, è perché si tratta della sua tesi, cioè della prima via di ricerca: sebbene ciò sia ovvio, pochi studiosi lo hanno ammesso. Per lo più si distingue tra 6.1b, dove si riscontra la tesi vera, e 6.2a, in cui, invece, Parmenide procederebbe a parlare di una via errata: «il nulla non esiste» sarebbe, infatti, negazione della tesi, dunque la seconda via. Per Cordero «il nulla non esiste» è indubbiamente vero ed è una semplice riformulazione di 2.3b: «non è possibile non essere», quindi appartiene alla prima via. [105]

Cordero ribadisce il proprio dissenso rispetto a coloro che parlano di via dell'essere e del non-essere, dal momento che entrambe sono caratterizzate non da una nozione (essere, non-essere) ma da quello che è detto su di essa: le nozioni di essere e non-essere sono presenti in entrambe. La prima via è vera perché stabilisce che esiste l'essere ma anche che non è possibile non essere. La nozione di nulla è presente nella prima via: per questo essa è chiaramente espressa in 6.1b-6.2a. [106]

Dunque in 6.1-2 troviamo una nuova formulazione della prima via, accompagnata da una esortazione a manifestare questa verità. A causa di una lacuna nel manoscritto, Diels introdusse nella linea successiva un *eirgō*: «da questa prima via di ricerca ti *tengo lontano* (*withdraw*)». In questo modo, però, la Dea invita il proprio discepolo a tenersi lontano dalla via di ricerca che è la vera via. In realtà gli interpreti che accettano la integrazione di Diels riferiscono la esortazione a 6.2a, cioè a «il nulla non esiste», in cui

vedono formulata la via dell'errore (del non-essere). Si è tentato di risolvere le difficoltà (i) con una interpretazione piuttosto libera (Kranz: «dies [die Annahme von Nichtsein] ist nämlich der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte»); (ii) riarrangiando le righe del passo; (iii) immaginando una lacuna dopo 6.2, così che il *t'* («questo») non si riferirebbe alla via della verità (Becker, Taran); (iv) mettendo in discussione la congettura di Diels (Cordero segue questa prospettiva). [108]

In 7.1 troviamo *einai mē eonta* «che siano le cose che non sono», che è opposta alla via vera (2.3 «non è possibile non essere»): 7.1 nel suo insieme è sinonima di 2.3b, una espressione del principio di non contraddizione. In *einai mē eonta* abbiamo la asserzione di un termine negativo: le cose dovrebbero essere e non essere allo stesso tempo. Per Cordero questa contraddizione è la principale caratteristica della negazione della tesi, cioè della seconda via. La Dea in 7.2 ordina di ritrarsi da questa via di ricerca; ma non ci sarebbe motivo di ritirarsi dalla via che è la opposta a quella (appunto quella di 6.1-2). [118-9]

La congettura di Cordero è che – in vece di *eirgō* – si debba leggere *arxei* (*comincerai da questa via*): ci sarebbe, insomma, non una critica ma una nuova presentazione delle due possibilità del fr. 2. non c'è motivo di immaginare una terza via (la seconda a essere criticata). [123]

Traduzione proposta dell'inizio del fr. 6: «è necessario dire e pensare che esistendo è, poiché essere è possibile, e il nulla non esiste. Questo ordino di proclamare, dal momento che tu comincerai da questa prima via di ricerca, ma poi con quella fatta dagli uomini che non conoscono nulla». [124]

Capitolo 7: La negazione della tesi, le “opinioni”, e la inesistente terza via

Nella seconda parte del fr. 6, dopo la riproposizione della tesi di Parmenide, abbiamo la presentazione del suo aspetto negativo e la sua fondazione, la sua “causa”. Questa via errata non è autonoma, provata sulla base della sua evidenza (come la prima): Parmenide propone di studiarla per denunciarne la fondazione.

Cordero ritiene che a partire da 6.4 Parmenide esponga la negazione della tesi, esposta nella seconda via. La alternativa proposta in apertura («l'essere è possibile, mentre il nulla non esiste») è ignorata dai mortali: il frammento nella sua seconda parte illustra appunto gli effetti di tale ignoranza (tesi di Leszl). [125]

Cordero rigetta in 6.5 la variante *plazontai*/vagare, mancare - in vece di *plattontai*/fare (confermata da tutti i manoscritti di Simplicio) – accolta nella edizione aldina e soprattutto da Diels. [126]

La via, insomma, è fatta dai «mortali che non sanno nulla», in opposizione polare a *eidota phōta*, l'«uomo che sa»: i primi si fanno una via che non conduce da nessuna parte, mentre il secondo si incammina lungo la via della Dea, piena di segni, una via che conduce lontano dal percorso degli uomini (fr. 1). [127]

Lungo la via errata che gli uomini si costruiscono, il *noos* è trasportato (come su un carro), ma la guida è *amekhaniē*, incapacità. Essa è la *moira kakē* che gioca un ruolo sulla via dell'errore analogo a quello che, sulla via della verità, tocca a Themis e Dikē. Vlastos sottolinea come questo stato di *amekhaniē* sia lo stato naturale della umanità, quello che precede l'intervento di soccorso della divinità (Prometeo). I mortali che mancano dell'insegnamento della Dea sono trascinati, sordi e ciechi come automi: non

sanno dove stiano andando, in quanto non conoscono su quale via siano, a differenza dell'«uomo che sa». [128]

La critica dei sensi salda gli ultimi sei versi del fr. 6 all'intero fr. 7, che complessivamente costituiscono anche una critica al «wandering intellect». [129]

Mansfeld ha difeso l'idea che i filosofi pre-platonici non facessero distinzione tra sensazione e pensiero, dal momento che entrambi i fattori sono causa, in Parmenide, della via sbagliata normalmente seguita dai mortali, cioè della adozione di un metodo di ricerca che nega la tesi fondamentale e quindi non conduce da nessuna parte. Questa via errata è senz'altro la seconda, una via considerata a priori una via di ricerca, ma che poi si rivela impraticabile.

La formula in 7.1 (*einai mē eonta*) riassume le ultime righe (6.8-9) di fr. 6: il modo di pensare dei mortali basato sui sensi, che si lascia guidare da un intelletto instabile a credere che esistano cose che non sono. Si tratta dei *dikranoi*, degli uomini a due teste: con l'una guardano all'essere, con l'altra al non-essere. Sono incapaci di accettare il principio di non contraddizione e del terzo escluso, che richiede una decisione: la via dell'errore consiste nella combinazione di nozioni contraddittorie. [130]

In 6.8-9 Parmenide sottolinea come i mortali *attribuiscono essere al non-essere e non-essere all'essere*: mescolano ciò che è e ciò che non è. Simplicio parla in proposito di *synpherein* (mettere insieme), sottolineando come questa operazione avvenga nel pensiero.

Cordero non crede che in 6.8-9 si faccia simultaneo riferimento alle due vie del fr. 2, così da determinare una terza via. In realtà l'espressione *tauton kou tauton* va intesa come un intero: essa denuncia la confusione tra i due elementi. [131]

Quello che Parmenide vuole denunciare è l'ammissione di una congiunzione. Ammettere che esista sia ciò che è, sia ciò che non è è come ammettere che ciò che è, a un tempo, è e non è. In 6.8-9 troviamo (i) la negazione del principio di non-contraddizione, (ii) la postulazione di differenza. [132]

Gli uomini sono incapaci di separare (etimologicamente, decidere), disgiungere: perciò, sebbene assumano la differenza di essere e non-essere, da quello che dicono è chiaro che per loro non c'è di fatto differenza. [133]

Il termine *elenchos* nell'ultima riga del fr. 7 si riferisce alla prova da Parmenide condotta contro la falsa testimonianza dei sensi e del linguaggio. Essa deve essere giudicata. Parmenide intende dimostrare le sue tesi, per cui adotta e segue un metodo: i *sēmata* di fr. 8 sono una serie di prove del carattere, assoluto, totale e unico del fatto di essere. In fr. 6-7 egli vuole provare come le opinioni dei mortali siano fondate su sensazioni e un intelletto instabile. [135-6]

Contro la tendenza a contrapporre il termine *logos* ai sensi in Parmenide, Cordero è convinto che il suo significato base sia ancora quello (che rimarrà comune fino allo stoicismo) di «discorso». Esistono tuttavia una varietà di discorsi e il filosofo è interessato a proporre una gerarchia. Nei tre luoghi dove appare nel poema, assume significati differenti: *logoi* – al plurale quindi – si riferisce a discorsi superficiali (fr. 1.15) o direttamente falsi (Esiodo). [136]

Al singolare la parola *logos* si riferisce a un discorso molto speciale, a un resoconto che si presume vero (8.50-51). Nel fr. 7 il senso del dativo strumentale *logōi* è quello di giudicare il discorso, l'argomentazione. [137]

Secondo Cordero la combinazione di 6.4-9 e 7.1-5 riformula la seconda via, completandola con il riferimento a coloro che la producono (*makers*) e utilizzano (*users*). Contro la tendenza contemporanea a leggerci una presentazione di una «terza via di ricerca». Cordero ritiene queste interpretazioni una distorsione delle indicazioni del fr. 2. [138]

Reinhardt sistematizzò tre vie parmenidee in due modi distinti: (a) l'essere è, (b) l'essere non è, (c) l'essere è e non è; (A) l'essere è, (B) il non-essere è, (C) l'essere e il non-essere sono. Heidegger – discepolo di Reinhardt – lo segue, individuando la terza via come la via della *doxa* nel senso di *apparenza*. Gli interpreti anglosassoni hanno poi parlato della seconda parte del poema come *Via della Apparenza*, ritenendola una attendibile ricostruzione delle cose che appaiono. [139-140]

Secondo Cordero, in Parmenide *doxa* non significa mai «apparenza». Parmenide non è Platone, per lui c'è solo un soggetto di studio: ciò che è essere. Il termine *dokounta* non introduce una nuova dimensione di studio: è semplicemente un sinonimo di *doxa*.

Il discorso della Dea sulle opinioni nel fr. 8 (8.51 ss.) è la esposizione ingannevole di un ordine cosmico «probabile» (*eoikota*), che nella logica del discorso di Parmenide equivale a erroneo. La Dea è netta nell'introdurre questo discorso: si tratterà di una ingannevole (*apatēlon*) combinazione di parole (*kosmon epeōn*). Un discorso probabile non è un discorso sulle apparenze, ma un discorso apparente. Come delineato nel proemio, secondo il modello esiodeo, accanto al discorso vero ci sono «falsità» che appaiono come realtà. [140]

La terza via mescolerebbe insieme essere e non-essere, sostenendo che c'è il non-essere e che l'essere non è. *Ma perché proporre una terza via, se la seconda sostiene esattamente la stessa cosa?* Quelli che sostengono la esistenza della terza via, credono che la seconda sia la via del non-essere: se fosse così, che cosa asserirebbe? Che c'è il non-essere ovvero che l'essere non è. *La cosiddetta formula della terza via non è altro che la formula della seconda, che mescola essere e non-essere.* [141]

A partire da 6.4 abbiamo quella che Platone (*Sofista* 239b) definisce *elenchos peri tou mē ontos*: il suo scopo si coglie all'inizio del fr. 7, in cui *gar* ha un forte valore esplicativo-causale. I mortali mescolano ciò che è e ciò che non è, mettendosi su una strada a fondo cieco, *perché* è equivalente ad affermare che ci sono cose che non sono. Ciò in forza della incomprensione della tesi di Parmenide (carattere assoluto e necessario del fatto di essere). [142-3]

Il rifiuto della presunta terza via da parte di Cordero è basato sulla impossibilità di trovare un termine medio tra essere e non-essere, secondo i fondamenti della filosofia di Parmenide, i cui schemi sono dicotomici, assumendo (magari inconsapevolmente) i principi di non contraddizione e del terzo escluso. [143]

Nel poema c'è, secondo Cordero, una singola alternativa: quella tra le «opinioni dei mortali» e la via vera. La via contrapposta dai mortali alla affermazione che «l'essere è possibile e il nulla non esiste» sostiene che ciò che è non essere è, la tesi, cioè, della seconda via. Abbiamo così, da un lato, la via vera, della Dea, dall'altro la via dei

mortali. La prima è in relazione alla verità, la seconda dipende dal modo di pensare degli uomini, cioè dalla opinione. [146]

A conferma delle proprie convinzioni Cordero cita gli interpreti antichi, che nel poema di Parmenide ritrovavano solo due vie: Alessandro di Afrodisia, Diogene Laerzio, per i quali la filosofia di Parmide è divisibile in due parti, secondo la verità e secondo l'opinione. [147]

Capitolo 8: Il significato delle «opinioni dei mortali»

Il poema di Parmenide è proposto come sviluppo delle due possibilità che la Dea ha offerto come programma di studi alla fine del fr.1: chiunque intenda avanzare nel campo della conoscenza deve tenere conto che c'è una verità fondamentale e assoluta, sebbene i mortali possano non (ri)conoscerla, condannati in tal caso a vagare senza meta. Così il pensiero deve seguire la via della verità (*alētheia*) fondata su una tesi necessaria e irrefutabile o è condannato a opinioni (*doxai*) vuote e contraddittorie. Questa dicotomia concettuale (che in ultimo conduce a una forma di monismo gnoseologico, dal momento che «rimane solo una parola della via che è» 8.1) esclude ogni termine medio, dunque ogni terza possibilità che possa risultare dalla combinazione delle due posizioni: o le cose sono e hanno realtà, o non sono e non hanno realtà. Questa alternativa costituisce la struttura del poema: *Alētheia e Doxa*.

Essa riprenderebbe, secondo Cordero, la spiegazione della realtà nei termini di una alternativa radicale presente in alcune cosmogonie arcaiche e soprattutto in Esiosio (*Teogonia*: alternativa tra finzione ingannevole e verità nella comunicazione delle Muse). Parmenide avrebbe riformulato lo schema in termini filosofici, così che, dopo di lui, per esempio, *logos* (ragionamento, discorso argomentato) e *alētheia* saranno indistricabili. [151]

Da buon insegnante, Parmenide sa che conoscere l'errore è parte della verità, e avverte sul pericolo della seduzione dell'errore, dell'«ordine seducente delle parole», che nasce dalla relativizzazione dell'essere e dall'implicito coinvolgimento del non-essere, conseguenza della lunga abitudine a procedere senza decidere tra essere e non-essere (a essere *akritoi*, senza discernimento). [152]

Sebbene Parmenide riconduca costantemente la nozione di *doxa* alla sfera del discorso, cioè della conoscenza, molti interpreti hanno attribuito al termine una valenza ontologica, quella di «apparenza» (così tra gli angosassoni la seconda parte del poema è indicata come «via della apparenza»). Si tratterebbe, secondo Cordero, di anacronismo: Parmenide non è Platone. [152-3]

Alcuni interpreti fanno leva sul termine *dokounta* per rintracciare il nesso con le *apparenze*: per Cordero, tuttavia, *dokounta* è sinonimo di *doxa* (di cui condivide la radice). Per Parmenide le cose – *ta onta* – sono esseri, «particolarizzazioni», «presentazioni» del fatto di essere, non sue *apparenze*. *Ta dokounta* «avrebbero potuto esistere» (*khreñ einai*: imperfetto di irrealità) se la verità non si fosse presentata: i mortali credono ci siano solo quelle «presentazioni», cui danno un nome per riconoscerle; il filosofo coglie invece la differenza. [153]

Il fatto di associare sempre il termine *doxai* al genitivo soggettivo «dei mortali» rivela come Parmenide stia suggerendo che la «condizione umana» può solo generare opinioni. [153-4]

Se – come Cordero sostiene – le opinioni sono mere parole vuote, create dai mortali che non sanno nulla, a che cosa pretendono riferirsi? Evitando di confondere Parmenide con Platone, si deve riconoscere che «per Parmenide l'oggetto delle opinioni è **ciò che è**», intorno a cui esse forniscono un discorso vuoto e illusorio. Nella *doxa* non è solo questione di assenza di verità, ma anche di inganno, errore, falsità (Leszl). Una *doxa alēthes* sarebbe inconcepibile in Parmenide. [154]

Il filosofo e i mortali che nulla sanno condividono lo stesso oggetto di studio: dalle origini della filosofia tutto ciò che è (*ta onta*) divenne oggetto di meraviglia. Ma lo stesso oggetto può essere studiato a un livello approfondito e superficiale. [155]

Quando Parmenide comincia la esposizione della realtà basata sulle opinioni ne rileva il carattere arbitrario: «essi [i mortali] stabilirono due punti di vista per nominare forme esterne» (8.53). Cordero mette in relazione *morphas* con il discorso perché in Omero *morphē* è accompagnato dal genitivo *epos*: *onomazein* avrebbe questo significato.

Cordero sostiene la sua scelta di collegare il numerale *duo* non a *morphas* (*forme*) ma a *gnōmas* (punti di vista): (i) per la associazione di significato con «criterio»: un criterio è appunto ciò che la filosofia di Parmenide stabilisce per giudicare gli argomenti; i mortali, di conseguenza, sbaglierebbero nel mantenere un doppio criterio; (ii) in quanto ritiene che Parmenide intendesse probabilmente collegare e opporre i «due punti di vista» dei mortali alla espressione proverbiale «un solo punto di vista [*mia gnōmē*]», ovvero «in forma unanime». [156]

L'errore dei mortali consiste nel non aver pensato necessario proporre un solo punto di vista: cioè, invece di uno solo, i mortali ne hanno adottati due. Così essi non sanno dove andare. [156-7]

I mortali sono coloro che hanno offerto prove di qualcosa, ma, invece di basarle sulla congiunzione (nucleo della tesi di Parmenide), rimangono vittime di un pensare duplice, che separa due universi. [157]

Gli avversari immediati della polemica parmenidea erano probabilmente i rappresentanti della ideologia “dominante”, i Pitagorici, ma essi non ne sono il solo obiettivo. [158]

L'esempio didattico scelto da Parmenide, luce e tenebra, non ha particolare significato: indica genericamente gli opposti inconciliabili. Il sistema di Anassimandro (in cui dall'*apeiron* si sviluppa il processo cosmogonico attraverso germi contrari) ovvero quello di Anassimene (come credeva anche Reinhardt) potrebbero essere riconducibili al modello. [159]

Cordero rinuncia a entrare in dettaglio nella analisi della *doxa* di Parmenide in quanto: (i) il filosofo stesso afferma che la combinazione di parole che presenta è ingannevole: difficilmente avrebbe così connotato un discorso in cui fosse proposto il proprio punto di vista; (ii) per comprendere il tipo di cosmologia avanzata nella seconda sezione del poema, dovremmo comunque ricorrere quasi esclusivamente a testimonianze. Secondo Cordero, proprio nel caso di Parmenide si dovrebbe trascurare la dossografia: si pensi, per esempio, a Platone (la fonte di informazioni più prossima a Parmenide), il quale sottolineava la difficoltà di comprensione dei versi del poema. Che cosa ci si dovrebbe attendere da testimoni posteriori? (lo stesso si dica di Eraclito). [160]

Ci sono comunque tre testi frammentari che propongono una sorta di riflessione sulla cosmologia: fr. 8.38-41, fr. 9 e fr. 19. L'attacco del discorso sulla *doxa* ha confermato che i mortali stabilirono punti di vista per nominare (*onomazein*) forme esterne. Per Parmenide, *le opinioni sono una questione di parole*. Ma queste parole sono solo nomi (*onomata*) e parlare della realtà consiste solo nel nominare. I mortali, vittime delle consolidate abitudini, credono che qualcosa di reale corrisponda a quei nomi.

La scelta della lista di nomi non è casuale: ritrovamo essere e non-essere, a conferma del fatto che l'oggetto dello studio delle opinioni e della tesi di Parmenide è lo stesso. La differenza è nel modo in cui questi oggetti sono affrontati: lo sviluppo della tesi afferra la verità di entrambi e giudica che una disgiunzione è richiesta; le opinioni dei mortali accettano sia l'essere sia il non-essere a un tempo, senza conoscere la decisione di scegliere tra loro. [162]

Capitolo 9: La fondazione della tesi: la via della verità

L'unica via che rimane è quella della tesi fondamentale di Parmenide; l'altra possibilità è stata abbandonata in quanto l'analisi ha mostrato che in realtà non esiste. 8.16-18 segnalano che la esclusione è occorsa quando, di fronte al giudizio nei fr. 6 e 7, la via errata non ha potuto difendersi dalla «prova polemica» (7.5). Sebbene Parmenide non usi il termine falso, sappiamo che una delle vie «non è vera», l'altra è accompagnata dalla verità. Una via è abbandonata perché impensabile e innominabile. [167]

All'inizio del fr. 8 la Dea sottolinea come una sola parola sia rimasta come contenuto della via: «è». Questo singolo termine consente la assimilazione tra «è» e la via, fino al punto in cui la spiegazione del significato di «è» è trovata in una serie di *sēmata* che sono «sulla» (*epi*) via. Essi sono «molteplici» (*polla*), a testimonianza della ricchezza del termine «è». La via sostiene dunque che c'è essere, perché non è possibile non essere: in forza della necessità di questa tesi, il fatto di essere acquisisce un carattere necessario e assoluto.

I *sēmata* del fr. 8 sono indicazioni, prove del carattere necessario e unico del fatto di essere. Sono *sulla* via in quanto essa è una strada da percorrere, lungo la quale sono pietre miliari e segnavia che indicano che il pensiero sta seguendo la via giusta. [168]

L'attacco del fr. 8 ritorna a 2.3, a conferma della circolarità segnalata dalla Dea nel fr. 5.

Parmenide molto raramente usa l'articolo *to* davanti al participio *eon*, proprio perché il participio, senza articolo, cattura più precisamente il carattere dinamico della presenza denotata da *estin*, perché «esistendo, è».

Il fr. 8 presenta le fondazioni («prove») della tesi proposta dogmaticamente in fr. 2.3. [169]

Parmenide, secondo Cordero, usa il tempo presente *estin* per marcare la presenza propria all'«ora» (*nun*), cioè il permanente presente dell'essere. Per Cordero l'essere non ha nulla a che fare con il tempo strutturato in momenti temporali.

Le divinità coinvolte nel fr. 8, Dike, Ananke e Moira, assicurano la sempiternità di ciò che è, la inesorabilità della via. [171]

L'essere è forzato dalla Moira a rimanere «intero» (*oulon*) e «immobile» (*akinēton*): si tratta di immobilità logica, di necessità logica. [173]

Per sottolineare il fatto che l'essere è perfetto, compiuto (*tetelesmenon*), che non manca di niente, Parmenide esclude il suo movimento.

La omogeneità dell'essere (che è appunto *homon*), il suo essere uguale (*ison*) a se stesso, sono resi con il ricorso alla immagine della sfera, il solido perfetto, la cui sfericità dipende dalla omogeneità della sua massa. [174]

Che cosa significa l'affermazione che l'essere è «uno»? Va escluso il riferimento a qualsiasi universo fisico e quantificabile. L'unica unità individuabile in Parmenide è linguistica: il singolare sostituisce il plurale, la riflessione sull'*on* sostituisce quella sugli *onta*. [176]

Il fatto di essere è un denominatore comune a tutte le cose: Parmenide intende affermare che esso è unico, non che tutte le cose sono uno, che l'essere è l'Uno. [177]

La verità è prerogativa di un *logos* che è presentato da una via: per illegittima generalizzazione, Parmenide sostiene che la via stessa è vera. La verità risiede in un *logos* che, se valido, ha il privilegio di essere accompagnato dalla verità, si risolve «intorno» (*amphis*) alla verità. In Parmenide la verità è ancora verità del *logos* (a dispetto della interpretazione heideggeriana che vuole la verità in origine come categoria ontologica). [179]

Dario Zucchello

Como, ottobre-novembre 2008