

**Parmenide**

**Sulla natura**

Introduzione, traduzione, note e commento a cura di

Dario Zucchello

## DK B2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -,  
[5] ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐδὼν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις·

(1) Orsù<sup>1</sup>, io<sup>2</sup> dirò - e tu<sup>3</sup> abbi cura<sup>4</sup> della parola<sup>5</sup> che hai ascoltato, -

(2) quali sono le uniche<sup>6</sup> vie di ricerca<sup>7</sup> per pensare<sup>8</sup>:

---

<sup>1</sup> La formula εἰ δ' ἄγε (*ei d'aghe*) per «orsù» è ampiamente attestata nell'epica, anche in relazione al pronome ἐγὼ (Cerri – p. 187 - cita a esempio un verso formulare che ricorre identico in molti luoghi di *Iliade* e *Odissea*).

<sup>2</sup> I manoscritti di Proclo conservano il primo emistichio come εἰ δ' ἄγ' τῶν ἐρέω («orsù, parlerò di queste cose»), versione che Coxon – isolato – preferisce: il genitivo di argomento in dipendenza da *verba dicendi* è infatti documentato già in Omero. Preferisco la lettura tradizionale, non solo perché considerata più naturale dal punto di vista paleografico, ma anche perché valorizza l'opposizione ἐγὼ - σὺ, che nel testo pare significativa.

<sup>3</sup> Il pronome personale *tu* (σὺ, *sy*) si riferisce al poeta\filosofo, cui la Dea si rivolge. Questa interpretazione dà continuità a B1 e B2. Untersteiner (p. LXXX) ipotizza, invece, che a parlare sia lo stesso Parmenide: alcune espressioni che ricorrono nei frammenti (in relazione ai *mortali*) confermano la lettura tradizionale.

<sup>4</sup> Il senso dell'imperativo aoristo *komisai* è quello di ricezione e cura (come di cosa preziosa), forse anche di trasmissione (come vuole Mansfeld, pp. 95-6).

<sup>5</sup> Il termine greco è *mythos*, che nella lingua greca tarda significa (come il latino *fabula*) una narrazione meravigliosa, in origine indicava qualcosa di completamente diverso: la «parola», la parola che esprime ciò che è realmente, effettivamente accaduto, implicando quindi la dimensione della oggettività: la parola che dà notizia del reale, che stabilisce qualcosa, e, in questo senso, è autorevole (W.F. Otto, *Il mito e la parola*, cit., pp. 30-32).

<sup>6</sup> Il valore di *mounai* è stato da alcuni interpreti relativizzato, intendendolo nel senso debole di «le sole legittime» (Conche p. 76), da altri reso in senso forte, come se le «vie di ricerca» indicate costituissero le due sole possibilità per pensare (Cordero p. 39).

<sup>7</sup> Coxon (p. 173) osserva che l'espressione *hodoi dizēsiōs* occorre solo in Parmenide (e in un frammento orfico di dubbia congettura), forse per marcare il proprio approccio da quello della *historiē* ionica. Oggetto di investigazione è, invece, l'essere (B6), ovvero (B1.29 e B8.51) la realtà (*alētheiē*): «vie di ricerca», dunque, perché hanno come obiettivo la verità. Leszl (pp. 124-5) rileva come il verbo *dizēmi*, corrente in Omero nel significato di ricercare una persona o cosa scomparsa, ovvero ricercare per identificare qualcuno, assuma il senso definito di indagare (e anche interrogare) in Eraclito e Erodoto. L'espressione *dizēsis* sottolineerebbe così che la ricerca riguarda qualcosa che non è manifesto o accessibile fin dall'inizio.

<sup>8</sup> Come puntualmente rileva Cordero (p. 40), l'infinito aoristo *noēsai* ha valore di infinito finale o consecutivo, ma è sempre stato letto con valore passivo, come se *eisi* («sono») avesse a sua volta valore di possibilità («siano [possibili] da pensare», «logicamente pensabili»). 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 ...»). È possibile inoltre trovare un riscontro nell'eco del poema *Sulla natura* di Empedocle. Nel frammento DK31B3.12 troviamo infatti l'espressione: *hoposēi poros esti noēsai*. O'Brien (pp. 153-4) fa dipendere invece *noēsai* da *mounai* ovvero dall'unità sintattica *mounai + eisi*: «Je dirai celles sont les voies de recherche, les seuls <qu'on ait> à concevoir». La Robbiano (p. 82) valorizza l'ambiguità nell'espressione di Parmenide, e propone, di conseguenza, di accettare contestualmente entrambe le interpretazioni: quella

- (3) l'una<sup>9</sup> [che pensa] che<sup>10</sup> è<sup>11</sup> e che non è possibile<sup>12</sup> non essere<sup>13</sup> –  
 (4) di Persuasione<sup>14</sup> è il percorso<sup>15</sup> (a Verità<sup>16</sup> infatti si accompagna) –  
 (5) l'altra [che pensa] che non è e che è necessario<sup>17</sup> non essere<sup>18</sup>.

---

che fa delle vie l'oggetto del *noein* e quella che fa del *noein* la meta delle vie. Contro la resa attiva e finale dell'infinito le osservazioni di Sellmer (pp. 11-12), in particolare il problema della impraticabilità della seconda via per il pensiero.

Abbiamo reso *noein* genericamente come «pensare», ma – come suggerito da vari interpreti – si potrebbe scegliere una espressione più specifica, come «concepire», «comprendere», più vicine al senso originario di un vedere, percepire mentale, capace di vedere in profondità e più lontano, nel tempo e nello spazio (su questo punto Mourelatos pp. 68 ss.).

<sup>9</sup> L'indicazione delle «uniche vie» è introdotta (v. 3 e v. 5) dalla formula ἡ μὲν - ἡ δέ (*hé men - hé de*): si tratta di una alternativa ulteriormente delineata con coerente corrispondenza anche nella costruzione sintattica.

<sup>10</sup> Considero che la congiunzione ὁπωσ (hopōs) introduca una dichiarativa, come i successivi ὅς (*hōs*): Untersteiner, invece, le attribuisce valore interrogativo: Parmenide sottolinea «come» la via – che Untersteiner ritiene soggetto di *estin* – esista. L'uso di *hopōs* e *hōs* (verso 5) per introdurre le due vie sarebbe – secondo Chiara Robbiano (p. 82) - illuminante: esso suggerisce che esse sono due modi di guardare alle cose, due prospettive: *hōs* sarebbe, infatti, preferito a *hoti* quando si voglia accentuare una affermazione come opinione, ovvero introdurre qualcosa intorno a cui esistano opinioni differenti. Per la studiosa italiana (p. 83), insomma, *hopōs/hōs* servirebbe a esprimere uno stato di cose visto da una certa prospettiva, manifestando dunque il proprio punto di vista.

<sup>11</sup> La terza persona singolare – *estin* - del presente di *einai*, *essere*, è qui resa letteralmente, senza decidere del suo valore (esistenziale, copulativo, veritativo), per conservarle tutte le sfumature. Tra i traduttori moderni, Tarán sceglie di renderla con «exists», Conche con «il y a», per sottolineare l'idea di presenza, di esserci. In coerenza con il testo greco, decido di non attribuire un soggetto al verbo, lasciandolo sottinteso: rinvio al commento per un chiarimento. Coxon ricorda che l'omissione del pronome indefinito come soggetto è ampiamente diffusa nell'epica e nel greco posteriore (p. 175).

<sup>12</sup> Letteralmente *hōs ouk esti mē einai* si potrebbe rendere come «che non [c']è\esiste non essere», ovvero, sostantivando il *mē einai* finale e facendolo soggetto, «che il non essere non è». Ma appare più naturale considerare *mē einai* come infinito: il verbo «essere» in relazione all'infinito autorizza la versione modale «che non è possibile non essere», parallela al successivo v. 5 (*hōs khreōn esti mē einai*). Si tratta, in ogni caso, di un passaggio controverso, anche per le sue implicazioni logiche, per le quali è molto lucida l'analisi di Leszl (pp. 131 ss.).

<sup>13</sup> Seguiamo O'Brien (pp. 180 ss.) nell'attribuire all'infinito *mē einai* un senso completivo in relazione alla formula modale: *esti e khreōn esti* (v. 5). Ricordiamo che si potrebbe tuttavia rendere *mē einai* come infinito sostantivato, rinunciando alla formula modale: si otterrebbe allora «che il non essere non è», cui corrisponderebbe, simmetricamente il verso 5b: «che, come necessario, il non essere è».

<sup>14</sup> Come nei casi precedenti, traduco *peithō* come nome personale.

<sup>15</sup> Il termine *keleuthos* viene da Coxon distinto da *hodos* come il «viaggio» lungo la «via», contribuendo in questo modo a determinare successivamente (Platone) la nozione di *methodos*, e di filosofia appunto come viaggio (p. 174).

<sup>16</sup> Come abbiamo segnalato nelle note a B1, Coxon (p. 168) sottolinea come nel poema *alēthēs* e *etētymos* significhino «reale» e *alētheia* «realtà». Heitsch (Parmenides, *Die Fragmente*, p. 97) argomenta a favore di una resa più esplicita (e vicina all'etimologia greca), che ricava dai contraddittori caratteri negativi di *mē eon* (verso 7): egli traduce, infatti, con «evidenza» (*Evidenz*). In ogni caso insistiamo nel tradurre con la maiuscola, intendendo Verità come entità divina.

<sup>17</sup> Colleghiamo, come appare naturale, l'espressione greca *khreōn* al verbo *esti*, traducendo con «è necessario», conservando il valore modale - per sottolineare il quale, invero, Parmenide avrebbe potuto impiegare termine più forte per «necessità», come *anankē*. In effetti, *khreōn esti* non ha di per sé valore modale (non ricorre l'idea di necessità), ma di convenienza. Inoltre, come segnala Leszl (p. 136), *khreōn* può stare da solo, inteso come un participio (*khreōn*), che, preceduto da *hōs*, assume valore avverbiale: *hōs khreōn* potrebbe essere dunque inciso avverbiale in una frase il cui significato complessivo non sarebbe modale («come conveniente»).

<sup>18</sup> Considerato *mē einai* come infinito sostantivato e interpretato *hōs khreōn* avverbialmente, la traduzione del secondo emistichio potrebbe essere: «e, come conveniente, il non-essere è». Si tratta di una possibilità, che suona tuttavia piuttosto improbabile.

- (6) Questa ti dichiaro<sup>19</sup> essere sentiero del tutto privo di informazioni<sup>20</sup>:  
(7) non potresti infatti conoscere ciò che non è<sup>21</sup> (non è in effetti cosa fattibile<sup>22</sup>),  
(8) né indicarlo<sup>23</sup>.

[vv. 1-6, 7-8 Proclo, *In Platonis Timaeum*, I, 345; vv. 3-8 Simplicio, *In Aristotelis Physicam*, 116; Proclo, *In Platonis Parmenidem*, 1078, 4-5]

---

<sup>19</sup> Coxon osserva che il verbo *phrazō*, che in epica significa «indicare, evidenziare», è usato da Parmenide con oggetto diretto o accusativo e infinito nel senso (poi regolare) di «spiegare» (p. 177).

<sup>20</sup> L'aggettivo *panapeuthēs* è un'altra espressione parmenidea: indica – con senso passivo - ciò che è del tutto ignoto, ovvero, con senso attivo, appunto «ciò che è del tutto privo di informazioni», come la via che pensa che «non è».

<sup>21</sup> L'espressione *to mē eon* si potrebbe rendere anche come «il non essere». Secondo Coxon (p. 177) essa si riferisce al soggetto della seconda via, di «non è», come manifestato in B6.2 dall'uso del pronome indefinito *μηδέν* (*mēden*, nulla).

<sup>22</sup> L'aggettivo verbale *anyston* è attestato in Simplicio: con la precedente negazione (*ou*), il valore – da *anuō*, «fare, compiere» - è quello di cosa che non è possibile compiere. Proclo riporta *ἐφικτόν* (*epikton*), ma il significato – da *epikneomai* - cambia di poco: risultato che [non] si può raggiungere. Nel suo commento (p. 220), Ruggiu sottolinea come *anyston* (con la negazione) possa essere accostato al termine *ἀμικανίη* (*amēkhaniē*) nell'esprimere una impossibilità che scaturisce da una ontologica impotenza.

<sup>23</sup> La traduzione di *phrazō* con «indicare» vuol rendere il senso di manifestare in segni (anche parole): ciò che non è non può rendersi (e essere reso) manifesto attraverso tracce, come saranno i *sēmata* dell'*eon* in B8. Mourelatos (p. 76) segnala che *phrazō* è impiegato nella *Odissea* all'interno del motivo del viaggio, in riferimento al gesto di una guida che mostri a un viaggiatore il luogo o il percorso della sua destinazione.

## Commento a B2

Nonostante i vari problemi di traduzione e interpretazione suscitati dai versi di B2, con certezza possiamo asserirne, come nel caso del precedente B1, la collocazione: all'inizio della prima sezione del poema, a ridosso del proemio (se non addirittura in continuità e contiguità con esso). Possiamo inoltre ragionevolmente ritenere che B2 costituisca un blocco argomentativo continuo con i successivi B3, B4, B6, B7<sup>24</sup>, funzionale alla articolata e ragionata (attraverso l'*elenkhos* della Dea) illustrazione (in B8) dei *segnai* (σήματα), le implicazioni di quanto B1.29 indicava come ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρομέες ἦτορ, «il cuore che non trema della verità ben rotonda». In questo senso, all'interno di uno schema espositivo che esplicitamente richiama l'attenzione sul rilievo fondativo dei versi B2.2-8 (la Dea, infatti, invita l'interlocutore a prender nota e ad aver cura del suo *mythos*), alcuni hanno voluto in essi valorizzare la condizionante presenza dei principi della logica occidentale<sup>25</sup> (indiscutibilmente operanti nell'argomentazione della Dea), altri quelli della ontologia<sup>26</sup>.

### Dire, ascoltare

La continuità con B1 è segnata proprio dalla modalità direttiva della comunicazione, in cui esortazione e insegnamento marcano lo scarto tra il ruolo didascalico della Dea (ἐγὼν) e la ricezione (l'ascolto avveduto) del poeta (σὺ), destinata a trasformarsi, a sua volta, nella mediazione della verità a un discepolo: il σὺ («tu») impiegato dalla divinità è rivolto, insomma, tanto da questa al poeta, quanto da questi al proprio ascoltatore. Come sarà sottolineato in altro luogo (B7.5), l'espressione κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας («e tu abbi cura della parola che hai ascoltato») certamente sollecita l'attenzione per la verità del messaggio manifestato dalla Dea (*mythos*), ma implica anche – nella ricezione\cura – la sua valutazione e trasmissione. È significativa nel contesto la scelta del termine μῦθος, la «parola» divinamente ispirata del poeta, la parola che veicola, attraverso il poeta, il canto delle Muse, e dunque sancisce, a un tempo, il vincolo di dipendenza del mortale dall'immortale ma anche l'eccezionale rilievo del poeta, la sua peculiare posizione sociale, la sua *sophia*<sup>27</sup>.

### Io, tu

La polarità comunicativa ἐγὼ-σὺ marca, tuttavia, anche l'aspetto “dialettico” del testo parmenideo: essa, in effetti, introduce, con il rilievo della verità del messaggio, l'urgenza di persuaderne il destinatario (B2.4: Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ: «di Persuasione è il percorso - a Verità infatti si accompagna») e dunque

---

<sup>24</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 173: la sequenza proposta è, nella numerazione DK (diversa da quella ricostruita dall'autore), B2, 3, 6, 4, 7.

<sup>25</sup> Per esempio Heitsch in Parmenides, *Die Fragmente*, griechisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ernst Heitsch, Sammlung Tusculum, Artemis & Winkler, Zürich 1995<sup>3</sup>.

<sup>26</sup> Per esempio Leszl, *op. cit.*, p. 85.

<sup>27</sup> Su questo punto in particolare il recente L.A. Wilkinson, *Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos*, Continuum International Publishing, London – New York 2009. Opportunamente la Wilkinson richiama Senofane, DK 21 B2.11-14: «Migliore è infatti della forza di uomini e cavalli la nostra sapienza (*sophiē*). Ma si valuta questo in modo veramente dissennato: e invece non è giusto preferire la forza alla buona sapienza (*tēs agathēs sophiēs*)». Lo stesso Senofane aveva così introdotto la propria sapienza: «bisogna che uomini di senno a Dio alzino le mani, e facciano racconti ispirati a pietà e pronuncino puri discorsi» (B1.13-14); e «[è] da lodare, poi, tra gli uomini, colui che, bevendo, pronuncia belle parole, secondo che gli detti la memoria e la sua aspirazione alla virtù» (B1.19-20).

l'esigenza argomentativa. A dispetto del tono e della situazione solenni, è progressivamente sul piano della (co)stringente dimostrazione (*elenkhos*) che si sviluppa la rivelazione della Dea, quasi in discussione con il «tu», di cui, essenzialmente in B8, sembrerebbe confutare il punto di vista ordinario. In questa prospettiva, la dialettica comunicativa esprime l'intenzione educativa anche nella forma di una lezione sull'uso degli strumenti razionali.

B2 proporrebbe allora, in modo originale, i principi di base della successiva argomentazione: Mansfeld, in particolare, ha sostenuto che il ruolo condizionante della divinità e della sua rivelazione si manifesterebbe nelle due premesse introdotte dalle forme verbali in prima persona<sup>28</sup>:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω [...] (B2.1)

Orsù, io dirò

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρόν (B2.6)

Questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni

Le due premesse sarebbero poste dalla autorità di ἐγὼ (*egō*, *io*) e del soggetto di φράζω (*phrazō*, *dichiaro*), quindi della Dea: la prima coinciderebbe con l'enunciazione delle due vie (solo A e B sono da pensare, A e B sono contraddittorie):

αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι (B2.2)

quali sono le uniche vie di ricerca per pensare:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, (B2.3)

l'una [che pensa] che è e che non è possibile non essere

[...]

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι, (B2.5)

l'altra [che pensa] che non è e che è necessario non essere

la seconda con l'asserzione della impercorribilità della via «che non è». La iniziale attestazione che essere e non-essere sono contraddittori e che il pensiero non può pensare il non-essere avrebbe matrice sovrumana: il pensiero si limiterebbe a giocare solo un ruolo passivo, sottolineato dall'invito all'ascolto<sup>29</sup>.

Anche non condividendo la tesi di Mansfeld, appare in B2 indiscutibile l'intenzione di Parmenide di sfruttare la presenza della Dea per muovere da una verità fondamentale, ovvero, come intende Conche<sup>30</sup>, spacciare, nella finzione, la verità del filosofo come verità assoluta e non mera opinione umana. In ogni caso, nel nostro frammento l'autore introduce, per bocca della θεὰ, gli elementi (anche formali, come vedremo) della successiva discussione, così palesando sia il proposito argomentativo sia la consapevolezza del suo articolarsi. Globalmente, possiamo affermare, con Parmenide l'espressione filosofica matura (non senza esitazioni da un punto di vista narrativo) la coscienza del proprio oggetto e dei propri mezzi: non è più sufficiente proporre una verità; è necessario assicurarla con la costrizione del *logos*<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. 61-2.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>31</sup> La tesi secondo cui Parmenide sarebbe il primo filosofo ad argomentare, a dare ragioni a supporto della propria posizione, a elaborare consapevolmente il proprio ragionamento con metodo, è di Cordero (*By Being, It Is*, cit., p. 38).

### Uniche vie di ricerca

Alla esortazione di apertura che l'«io» della Dea rivolge al «tu» del poeta/filosofo (v. 1), invitandolo ad aver cura di (*komizō*) - prender nota di, meditare e trasmettere – quanto ella sta per rivelare, fa immediatamente seguito (v. 2), sintatticamente retto dall'impegnativa espressione omerica ἐρέω (*ereō*, «dirò, proclamerò»), la prima indicazione concreta sul contenuto della rivelazione:

αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι  
«quali sono le uniche vie di ricerca per pensare».

Il verso presenta alcune difficoltà di interpretazione e traduzione: quale valore riconoscere a *hodoi dizēsius*? quale a *mounai*? come rendere *noēsai*?

La Dea, riferendosi a ὁδοὶ διζήσιος, ritorna, dopo averlo già fatto in B1.26-7 («Non Moira infausta, infatti, ti spingeva a percorrere questa strada [*hodon*]»), sul tema della *via*, impiegando una espressione di nuovo conio, che rientra tuttavia a pieno titolo nel motivo omerico del viaggio<sup>32</sup>. Il termine parmenideo *dizēsis* è infatti di derivazione epica, essendo *dizēmai* utilizzato in Omero per «ricercare persone o animali perduti» ovvero nel senso lato di «concepire»: esso implica desiderio *del* e interesse *nell'* oggetto ricercato (la cui esistenza quindi non sarebbe in discussione). La formula ὁδοὶ διζήσιος alluderebbe allora a un investigare impegnato a raccogliere informazioni che conducano all'oggetto desiderato.

È significativo che il contemporaneo Eraclito usi (DK B22) *dizēmai* nel senso di ricercare in profondità (ricerca dell'oro)<sup>33</sup>, marcando una direzione di indagine verso quanto nascosto e inaccessibile ai mortali: la ricerca della *physis* delle cose, che caratterizza l'atteggiamento del filosofo, in contrapposizione alla *polymathia* di poeti e sapienti tradizionali. Eraclito, tuttavia, sottopone il verbo a una ulteriore, originale, torsione in DK B101: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν («ho indagato me stesso»), che Mourelatos legge in relazione a DK B45: «i limiti dell'anima non potrai mai trovarli, sebbene tu ti spinga per tutte le strade: tanto profondo è il suo *logos*»<sup>34</sup>.

L'uso arcaico di *dizēmai* sottolinea, insomma, il fatto che si ricerca intorno a qualcosa che non è manifesto o accessibile fin dall'inizio. In questo senso il nesso stabilito nei versi 3-4 tra la prima ὁδὸς e Ἀληθεία:

Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθειῆ γὰρ ὁπῆδεῖ  
«di Persuasione è il percorso - a Verità infatti si accompagna»).

È necessario un percorso di ricerca per appalesare quanto è nascosto: la via conduce alla verità, alla «non-latenza». La verità, che non è immediatamente accostabile, richiede una specifica ricerca, condotta con metodo: le «vie di ricerca» sono tali perché comunque hanno come obiettivo la verità<sup>35</sup>.

La Dea proclama solennemente le *uniche* due vie «per pensare» (*noēsai*): si tratta delle uniche vie, ovvero delle sole vie corrette? La costruzione greca αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι («quali sono le uniche vie di ricerca per pensare») marca la possibilità/concepibilità delle vie (εἰσι νοῆσαι da rendere come «sono possibili da pensare», possono essere pensate) ovvero, come pare corretto nel contesto, insistendo

<sup>32</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 67.

<sup>33</sup> «Quelli che cercano oro, rivoltano molta terra, ma trovano poco oro».

<sup>34</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 68.

<sup>35</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 124.

sull'unità sintattica  $\mu\omicron\delta\nu\alpha\iota + \epsilon\iota\sigma\iota$  e sul valore finale-consecutivo dell'infinito, sottolinea il lato attivo del pensare, del concepire, indicando due modi di pensare? E poi, è plausibile rendere  $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$  con un generico «pensare», o si dovrebbe piuttosto caratterizzarlo – come alcuni scelgono di fare secondo l'uso arcaico – come «apprendere, comprendere»<sup>36</sup>? La traduzione in questo caso impone una opzione interpretativa: «pensare» rischia di risultare troppo generico rispetto alla unicità conclamata, consentendo, per esempio, di ammettere, oltre alle razionalmente legittime, anche «le vie dell'irrazionale» (illuminazioni, rivelazioni, ispirazioni ecc.), illegittime agli occhi della ragione<sup>37</sup>; d'altra parte non si vede come – rendendo in senso forte *noein* con «apprendere\comprendere\conoscere» - la via introdotta in B2.5 ( $\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\grave{\nu}\ \epsilon\grave{\sigma}\tau\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \mu\grave{\eta}\ \epsilon\iota\grave{\nu}\alpha\iota$ , «che non è e che è necessario non essere») possa essere presentata come  $\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\iota\zeta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$  (essa è, infatti, connotata come  $\pi\alpha\nu\alpha\pi\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\alpha$  [...]  $\acute{\alpha}\tau\alpha\rho\pi\acute{\omicron}\nu$ , «sentiero del tutto privo di informazioni»).

Discutendo recentemente questo nodo, Chiara Robbiano<sup>38</sup> ha suggerito di lasciare aperta la questione del *focus* di B2.2: entrambe le possibilità interpretative - che «le vie di ricerca» siano oggetto di *noein* (e quindi le *sole* a essere «concepibili»), ovvero che esso rappresenti il loro scopo (specificando quindi l'obiettivo della ricerca<sup>39</sup>) – sarebbero da accettare, così da rendere la irrisolta ambiguità volutamente suscitata (in analogia con quelle contemporanee di Eraclito) da Parmenide. Si tratta di una prospettiva interessante, che, come vedremo, potrebbe applicarsi ad altri passaggi del testo.

Se poi collochiamo B2 nella costellazione dei frammenti della prima sezione del poema, il senso del verso 2 appare ancora più paradossale, dal momento che della seconda via ( $\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\grave{\nu}\ \epsilon\grave{\sigma}\tau\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \mu\grave{\eta}\ \epsilon\iota\grave{\nu}\alpha\iota$ , «che non è e che è necessario non essere») si osserva:

$\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\ \gamma\nu\omicron\iota\eta\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \gamma\epsilon\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\epsilon}\delta\acute{\omicron}\nu$  -  $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\upsilon\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$  -  
 $\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \varphi\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma$   
 non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
 né indicarlo (B2.7-8)

$\tau\eta\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu$  [...]  $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\eta\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\nu\upsilon\mu\omicron\nu$  -  $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma$   
 $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma$  -  
 l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti  
 via genuina) (B8.17).

La soluzione meno impegnativa dal punto di vista della interpretazione del contenuto delle vie (si tratta di quella che abbiamo seguito) rende genericamente *noein* con «pensare\concepire», riducendo il paradosso attraverso la distinzione tra una loro prospettiva *a priori* e la effettiva (*a posteriori*) loro praticabilità. La unicità delle «due vie» è invece legata alla natura del loro contenuto, che esprime i corni di una radicale disgiunzione (in B8.16 formulata come  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \grave{\eta}\ \omicron\upsilon\grave{\nu}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , «è o non è»). Prima di procedere alla sua determinazione, in relazione al verso 2 è tuttavia opportuno soffermarsi ancora sulle implicazioni dell'annuncio della Dea:

io dirò [...]

<sup>36</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 70. Tra gli editori contemporanei, anche Heitsch opta per *erkennen*.

<sup>37</sup> Come nel caso di Conche, *op. cit.*, p. 77.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, pp. 81-2.

<sup>39</sup> Tale interpretazione sembrerebbe suffragata anche dall'eco in Empedocle DK31 B3.12: «dove si apra un percorso per conoscere» (*hoposēi poros esti noēsai*).

quali sono le uniche vie di ricerca per pensare.

### *Per pensare*

Comunque si valutino queste parole, è evidente come in esse Parmenide condensi proletticamente il senso del messaggio divino, che investe dunque indiscutibilmente la dimensione logica del *noein*, nella direzione di una astrazione schematica, all'interno della sua ricca fenomenologia, delle forme (le «vie») riassuntive del suo «ricercare».

Il filo che lega l'esordio della comunicazione della *thea* (B1.24 ss.) alla rivelazione di B2 è costituito dal tema della *óδός*, che la Dea prima (B1.27) – con riferimento all'arduo tragitto che, grazie all'intervento di eccezionali adiutori, ha condotto al suo cospetto - segnala come *ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου* («lontana dal percorso degli uomini»), ora, nel nuovo contesto, sembra evocare appunto come *óδός διζήσιος*, per determinarne il rigore logico e la conseguente estraneità all'universo delle opinioni umane. In gioco è esplicitamente (B1.29) la verità, ovvero, più articolatamente, la realtà: (i) nella sua “essenza” (*ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ*, «cuore che non trema della verità ben rotonda»); (ii) nella sua manifestazione all'esperienza umana (*τὰ δοκοῦντα*, «le cose accettate [nelle opinioni]»); (iii) nella sua diffusa distorsione (*βροτῶν δόξας*, «opinioni dei mortali»). Essa rimane al centro anche di B2, come abbiamo in precedenza sottolineato a proposito della espressione *δίζησις* e della sua derivazione dall'omerico *δίζημαι*, alimentando un ulteriore (apparente) paradosso: la Dea – raggiunta, ricordiamolo, a conclusione di un viaggio lungo la «strada ricca di canti» (*ἐς ὄδον πολύφημον*) che conduce «l'uomo che sa» - rivela di non essere la fonte diretta da cui attingere la Verità; suo compito è solo quello di indicare il (nuovo) percorso per conseguirla<sup>40</sup>. È questo decentramento della verità dalla Dea che giustifica, per esempio, la lezione di Untersteiner, il quale fa coincidere la verità con la via stessa.

In ogni caso, nell'economia complessiva del testo, il riferimento al *noein* – del poeta e del lettore\ascoltatore – è essenziale per coglierne l'intenzione pedagogica. Il discorso si snoderà a partire dalla comprensione delle implicazioni di due enunciati divini, insistendo sulla centralità della relazione tra *noein* e *einai*: tale comprensione risulterà ugualmente vincolante per la Dea e per i «mortali» (manifestando un decisivo, comune denominatore razionale), da un lato (i) legittimando il taglio argomentativo di alcuni dei frammenti della prima sezione (segnatamente B8, parzialmente B6) e l'*elenkhos* adottato dalla divina interlocutrice per istruire il *kouros*, dall'altro (ii) contribuendo a tracciare il contorno ontologico dell'oggetto intorno a cui verte il discorso, indicato dallo stesso Parmenide come *to eon*.

Le «vie» e i loro problemi: natura e articolazione della ricerca

Le «due vie», le «uniche per pensare», sono così proposte da Parmenide:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

l'una [che pensa] che è e che non è possibile non essere (B2.3)

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρῆν ἔστι μὴ εἶναι

l'altra [che pensa] che non è e che è necessario non essere (B2.5).

---

<sup>40</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 211.

Viene in tal modo reiterato lo schema oppositivo già impiegato dalla Dea nella propria allocuzione di saluto, quando aveva sottolineato al *kouros* l'esigenza di «tutto» apprendere:

ἡμὲν ἀληθείης εὐκυνκλέος ἀτρεμέος ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς  
da un lato [il] cuore che non trema della verità ben rotonda,  
dall'altro [le] opinioni dei mortali, in cui non è vera credibilità (B1.29-30).

*Da un lato - dall'altro*

Ammettendo la continuità tra B1 e B2, le due opposizioni, cariche di significato in forza delle reciproche introduzioni (nel primo caso - B1.28 – l'urgenza di *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι*, «è necessario che di tutto tu sia informato»; nel secondo l'interrogativo implicito in *ἄπειρ' ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι*, «quali sono le uniche vie di ricerca per pensare»), appaiono evidentemente collegate, anche se non (come vorrebbe qualcuno<sup>41</sup>) nel senso di una semplice sovrapposizione.

Nel caso di B2, l'opposizione emerge non solo, sul piano espressivo, nella scelta della formula *hē mēn, hē de*, ma soprattutto, sul piano logico, nella peculiare costruzione degli enunciati, che possiamo rispettivamente articolare nei due emistichi dei versi 3 e 5, quindi:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν [...] (B2.3a)  
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν [...] (B2.5a)  
  
καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B2.3b)  
καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (B2.5b).

Letteralmente dovremmo tradurre, attribuendo (come prevalentemente si fa) a ὅπως e ὡς il valore di congiunzioni (subordinanti) dichiarative:

l'una che è [...] (B2.3a)  
l'altra che non è [...] (B2.5a),  
  
e che non è non essere (B2.3b)  
e che è necessario non essere (B2.5b),

ovvero, con costruzione avverbiale<sup>42</sup>:

l'una come è [...]  
l'altra come non è [...].  
  
e come non sia non essere  
e come sia necessario non essere.

In realtà il rilievo oppositivo può rafforzarsi nei due secondi emistichi, se – come è possibile e per certi versi naturale nel contesto - si rende con espressione modale B2.3b (*καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*); avremmo così:

e che non è possibile non essere (B2.3b)  
e che è necessario non essere (B2.5b).

<sup>41</sup> In modo coerente per esempio Cordero.

<sup>42</sup> Discussa da Mourelatos, *op. cit.*, pp. 49.51.

Insomma, come risulta evidente soprattutto nel testo greco, Parmenide ha deliberatamente costruito le «due vie» facendo leva sulle opposizioni «è» – «non è» e «non è [possibile] non essere» - «è necessario non essere». Tentando una formalizzazione<sup>43</sup>: la Dea – per acclarare ἀίπερ ὁδοὶ μοῦνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι - ricorre a due formule coordinate: «[pensare] che A e che B» per la prima via; «[pensare] che non-A e che non-B» per la seconda. In greco abbiamo: A = *estin*; non-A = *ouk estin*; B = *ouk esti mē einai*; non-B = *khreōn esti mē einai*. È stato osservato giustamente (Kahn, Mourelatos, Lloyd, Leszl) che, alla luce della posteriore logica aristotelica, gli enunciati 2.3a e 2.5a sarebbero effettivamente contraddittori, mentre gli enunciati 2.3b e 2.5b solo contrari, e che dunque la formulazione alternativa non sarebbe esaustiva. Eppure complessivamente appare chiara (Aubenque, Heitsch) l'intenzione di Parmenide di esprimersi attraverso alternative esclusive (quindi in termini di nozioni contraddittorie)<sup>44</sup>.

Questa focalizzazione introduce due ulteriori e più delicate (da un punto di vista interpretativo complessivo) questioni: a chi o che cosa si riferiscono affermazione e negazione (quale il loro soggetto)? Quale valore (esistenziale, copulativo, veritativo) attribuire al verbo «essere»?

*È - non è*

Il primo interrogativo è ovviamente suscitato dalla assenza, in greco, di un soggetto per *esti-ouk esti*: dal momento che le principali lingue moderne richiedono che esso sia in qualche modo esplicitato, la traduzione del testo ha sopportato svariati tentativi di completamento, con il ricorso a pronomi (*it, es*), sostantivi (l'essere, la via, la Verità, l'Universo) ovvero intere formule sottintese («ciò che può essere detto e pensato»), come viene da alcuni tradotto il primo emistichio di B6.1).

Da un punto di vista filologico l'ipotesi di una lacuna relativa al soggetto - azzardata per esempio da Cornford<sup>45</sup> e Loenen<sup>46</sup>, i quali propongono rispettivamente *eon* e *ti* (qualcosa) – appare forzata: i codici conservati di Proclo e Simplicio, infatti, presentano lo stesso identico testo<sup>47</sup> e l'operazione sul verso risponde quindi a una esigenza essenzialmente interpretativa. Parmenide, evidentemente, ha scelto di esprimere i suoi enunciati in questo passaggio del poema senza un soggetto esplicito.

Da un punto di vista concettuale, se guardiamo all'insieme dei frammenti della prima sezione, un soggetto potrebbe facilmente essere indicato: i versi B6.1-2a sembrerebbero in questo senso esemplari:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
è necessario dire e pensare che ciò che è esiste: è possibile, infatti, essere [ovvero «l'essere esiste»],  
il nulla, invece, non esiste.

<sup>43</sup> Proposta da Cordero, *By Being, It Is*, cit., p. 43.

<sup>44</sup> Si veda la discussione in Cordero, *op. cit.*, p. 71.

<sup>45</sup> F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul, London 1939.

<sup>46</sup> J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1959.

<sup>47</sup> Come osserva Cordero (*By Being, It is*, cit., p. 37), è curioso che le citazioni di questi versi (in Proclo e Simplicio) siano posteriori al poema di un millennio.

Né v'è dubbio che dell'intero B8 il termine di riferimento sia *to eon* e che la logica delle «due vie» comporti che, nel momento stesso in cui (B2.7-8) la Dea stabilisce che:

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
non potresti infatti conoscere ciò che non è [*to mē eon*] (non è in effetti cosa fattibile),  
né indicarlo,

conoscibilità ed esprimibilità debbano riferirsi a τὸ ἐὼν<sup>48</sup>.

Se è vero, come segnala Coxon<sup>49</sup>, che l'omissione del pronome indefinito (denotante «la cosa in questione») come soggetto è ampiamente diffusa nell'epica e nel greco posteriore, è possibile, tuttavia, che in B2 Parmenide decida di non esprimere immediatamente il soggetto (insistendo piuttosto sull'intreccio oppositivo ἔστικ - οὐκ ἔστικ), per coinvolgere progressivamente l'impegno intellettuale del *kouros* (ovvero del lettore\ascoltatore, non più mero recettore di informazioni) nella manifestazione della verità. Saremmo, in questo senso, in presenza di un'ambiguità ricercata a scopo pedagogico; la stessa, forse, implicata – sempre in B2 - nel valore di *einai*.

Se, come per lo più si conviene, l'ordinamento DK dei frammenti della prima parte del poema è plausibile, allora, passando da B2 a B8, assisteremmo a una graduale manifestazione del soggetto sottinteso<sup>50</sup> in B2.3: in B6.1 si passa a un soggetto (*eon*) sotto forma di participio ricavato dallo stesso verbo *einai*; in B.8 la Dea lo arricchirà di una serie di attributi<sup>51</sup>. Intanto la scelta espressiva di Parmenide in B2 – che può correttamente rendersi in traduzione moderna con il ricorso (dove necessario) al pronome neutro, come mero soggetto grammaticale, semplice segno che preannuncia il vero (logico, reale) soggetto<sup>52</sup> - ha l'effetto di proiettare in primo piano (per il lettore), ovvero far risaltare nei versi (per l'ascoltatore) l'assolutezza di ἔστικ - οὐκ ἔστικ, introducendo quella che poi rimane una presenza insistente nel poema<sup>53</sup>. Valorizzando l'approccio pedagogico dell'opera, si può convenire con Thanassas<sup>54</sup> che la «impertinenza linguistica» di Parmenide, l'enfasi sull'«è», sorga da una certa *awareness of language*, e sia in realtà funzionale al rilievo delle implicazioni dell'uso pre-filosofico del verbo «essere»<sup>55</sup>.

Che cosa significa tutto ciò? Che Parmenide potrebbe aver optato per una forma verbale consapevolmente esposta all'ambiguità per la rottura dello schema sintattico soggetto-predicato verbale (in cui il perno è rappresentato dal soggetto): l'uso isolato della terza persona singolare dell'indicativo richiama l'attenzione su una evidenza<sup>56</sup>, oscurata nel linguaggio ordinario. La formula ἔστικ riassume la condizione (espressa o meno) di ogni quotidiana predicazione, e nello stesso tempo – senza alcuna ipostatizzazione (come invece nel participio *eon* accompagnato dall'articolo determinativo *to* o nell'infinito *einai*) – l'accadere manifesto in tali predicazioni, che Cordero efficacemente sintetizza

<sup>48</sup> Questo rilievo in R. Mondolfo, Discussioni su un testo parmenideo (fr. 8.5-6), *Rivista critica di storia della filosofia*, 19 (1964), p. 311. Si veda anche Coxon, *op. cit.*, p. 177.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 175.

<sup>50</sup> Su questa ipotesi convengono alcuni recenti interpreti: Couloubaritsis, Cassin, Aubenque, Ruggiu.

<sup>51</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 164.

<sup>52</sup> Conche, *op. cit.*, p. 79.

<sup>53</sup> Su questo aspetto, in particolare, Wilkinson, *op. cit.*, p. 94.

<sup>54</sup> P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin USA) 2007, p. 35.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Convincente per questo aspetto la lettura di Cordero, *op. cit.*, pp. 61 ss..

come «la presenza, l'esistenza del fatto d'essere»<sup>57</sup>. Per questo l'aggiunta di un pronome indefinito (qualcosa, *ti* in greco) tradirebbe (attenuandola) la radicalità dell'indicazione della Dea, che potrebbe piuttosto essere intesa come veicolo dell'originario stupore *per*, della primitiva attenzione *al* «fatto d'essere». Nella “estrazione\astrazione” (B6-B8) di un soggetto (con l'introduzione di *to eon* o *einai*) dal fondamentale ἔστιν (B2.3), avremmo dunque un percorso analitico che muove dalla evidenza «che è» verso il cuore del pensiero di Parmenide.

Si tratta anche – come abbiamo sopra osservato - di un percorso di riflessione linguistica, come aveva correttamente segnalato Calogero<sup>58</sup>, e poi hanno in vario modo ribadito altri: riflessione intorno all'uso della copula (Thanassas<sup>59</sup>, Cerri<sup>60</sup>), alla sua funzione «speculativa» nel rivelare il predicato essenziale di un soggetto (Mourelatos<sup>61</sup>); riflessione sul fatto che, in greco, il linguaggio quotidiano indica le cose come *onta*<sup>62</sup>. Quando Parmenide scrive in B6.1:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι  
 è necessario dire e pensare che ciò che è esiste

*eon* emerge come espressione concettuale della meditazione su *estin*, denotando a un tempo la totalità degli enti (di ognuno dei quali si dice che è «ciò che è», *eon/on*), ma richiama anche la attenzione sull'essere (*eon, einai*) di quegli enti<sup>63</sup>.

[pensare] «che è», [pensare] «che non è»

La seconda questione suscitata dalla formulazione delle «vie di ricerca [...] per pensare» è relativa al valore da attribuire al verbo *essere* negli enunciati:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
 l'una [che pensa] che è e che non è [possibile] non essere (B2.3)

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρὴ εἶναι  
 l'altra [che pensa] che non è e che è necessario non essere (B2.5).

La insistenza sull'incrocio oppositivo di *esti* e *einai* risalta sia in lettura sia all'ascolto: «è»\«non-è», «non è [possibile] non-essere\è necessario non-essere». A partire da questo dato testuale è aperta la discussione tra gli interpreti su come intendere le espressioni verbali.

Nella conclusione dell'esame precedente abbiamo posto in relazione l'affermazione di B2.3 con il primo emistichio di B6.1:

<sup>57</sup> Id., p. 62.

<sup>58</sup> G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, L Nuova Italia, Firenze 1977<sup>2</sup>, un'opera che rimane, come quella di Reinhardt, fondamentale per l'orientamento dell'interprete di Parmenide. Secondo Calogero, l'*esti* sarebbe espressione indeterminata dell'elemento puramente logico e verbale dell'affermazione, e l'*essere* parmenideo ipostatizzazione della copula verbale, scaturita dalla confusione tra valore predicativo e valore esistenziale di *einai*.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p.32.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>61</sup> La copula funzionerebbe da “convogliatore” (*conveyer*) verso la realtà della cosa. Mourelatos, *op. cit.*, p. 59.

<sup>62</sup> Donde l'interrogativo: perché chiamiamo qualcosa che è un «essere»? Cordero, *op. cit.*, p. 60.

<sup>63</sup> Thanassas, *op. cit.*, p. 45. Interessante il rilievo secondo cui l'*eon* di Parmenide sarebbe in questo senso direttamente comparabile alla espressione aristotelica *on hē on*.

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι·  
è necessario dire e pensare che ciò che è [l'essere] esiste;

sottolineando come nel passaggio l'infinito di «essere» (qui nella forma epica *emmenai*) sia riferito a un esplicito soggetto, il participio *eon*, con valore naturalmente esistenziale (predicato verbale). Ora, volgendoci<sup>64</sup>, senza forzature, a B8, possiamo ulteriormente rilevare due passi chiaramente significativi:

[...] ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν  
che senza nascita è l'essere [ciò che è] e senza morte (B8.3)

οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι  
per questo incompiuto l'essere non è conveniente che sia (B8.32).

In questi casi si individua ancora esplicitamente il soggetto nel participio *eon* (B8.3) e nel participio sostantivato<sup>65</sup> *to eon* (B8.32), mentre *estin* e *einai* sono impiegati con valore copulativo<sup>66</sup>. Più complessa la situazione di B8.5-6:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,  
ἔν, συνεχές·  
né un tempo era né sarà, poiché è ora tutto omogeneo,  
uno, continuo (B8.5-6),

dove soggetto sottinteso è *eon* di cui sopra (B8.3), e *estin* ha un duplice ruolo: a un tempo valore esistenziale (con l'avverbio: «è ora») e funzione copulativa<sup>67</sup>.

Se poi guardiamo alla ricostruzione delle premesse dell'argomento (*elenkhos*) della Dea (B8-15-18), dove Parmenide rievoca la *krisis* (decisione) intorno a «è o non è», il senso dell'*estin* in B2 si approfondisce:

ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

[...] La decisione a proposito di queste cose risiede in ciò:  
è o non è. Si è dunque deciso, come necessario,  
di lasciare l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti  
via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale (B8.15-18).

Una via (ὁδός) - che pensa che «non-è» - è abbandonata, «impensabile [e] inesprimibile», perché «non genuina [οὐ ἀληθῆς]» (in B2.6-7 si parla di «sentiero del tutto privo di informazioni»: «conoscere ciò che non è» ovvero «indicarlo» «non è in effetti cosa fattibile»). L'altra si è invece «deciso» (*kekritai*) «essere\esistere» (*pelein*) e «essere reale\genuina\vera» (*etētymon einai*).

Quando Parmenide introduce la prima via come quella che pensa «che è e che non è [possibile] non essere» e la seconda come quella che pensa «che non è ed è necessario non essere» è consapevole dell'ambiguità delle formule (così come dell'ambiguità dei

<sup>64</sup> Seguendo l'esempio di O' Brien, *op. cit.*, pp. 170 ss..

<sup>65</sup> Che certamente comporta valore esistenziale.

<sup>66</sup> In realtà per B8.3 la situazione è più complicata, in quanto il testo greco potrebbe rendersi diversamente: «essendo, è ingenerato e indistruttibile»; «essendo ingenerato, l'essere è anche indistruttibile».

<sup>67</sup> O' Brien, *op. cit.*, p. 177.

relativi soggetti). Non mi pare plausibile una confusione, penso piuttosto a una deliberata strategia, che passa da espressioni impersonali alla esplicita determinazione del soggetto (prima come participio poi come participio sostantivato), dalla mera enunciazione e sospensione dell'*estin* alla sua più precisa specificazione esistenziale, copulativa e veridica («è\esiste ed è vero\reale»). In B2, nella economia della rivelazione e della lezione divina, è invece soprattutto essenziale marcare il rilievo, denso di implicazioni, di *estin*, focalizzare l'attenzione sul valore decisivo di quella espressione verbale.

La prima via per pensare afferma *estin*, la seconda lo nega; la prima via completa e assolutizza l'affermazione con la negazione del non-essere (ovvero, secondo la traduzione, della *possibilità* del non-essere); la seconda via assolutizza la negazione affermando la *necessità* (o meglio l'*opportunità*) del non-essere. Con la prima via, attraverso l'esplicito rilievo di ἔστιν (dal valore indistinto) e dell'impossibilità di μὴ εἶναι, viene implicitamente imposto l'oggetto della ricerca, *to eon, einai*; con la seconda, che nega quanto la prima afferma, viene di conseguenza delineato l'oggetto negativo *to mē eon*, dichiarato al v. 7 come oggetto indisponibile alla conoscenza o alla manifestazione. In B6.1-2a:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
è necessario dire e pensare che ciò che è esiste: è possibile, infatti, essere [ovvero  
«[l']essere è\esiste»],  
il nulla, invece, non esiste.

con la piena esplicitazione delle due vie, avrà poi inizio la disamina critica.

Se questa prospettiva è corretta, allora in B2 affermazione e negazione di *estin*, in quanto «vie di ricerca, le sole per pensare», implicano (nel senso di essere sul punto di generare) due soggetti diversi e due espressioni tautologiche, quelle appunto che Parmenide propone in B6 per giustificare la dichiarazione iniziale. La necessità di «dire e pensare» che «ciò che è» (il participio *eon*) esiste fonda la propria legittimità sulla duplice constatazione: che «essere» è, mentre il nulla non è. Il comune errore dell'opinare umano si accompagna proprio al fraintendimento della portata di queste tautologie, nella contraddizione generata dall'incrocio di essere e non-essere.

Alla luce di questa considerazione – ribadendo quanto sopra a proposito della deliberata opzione parmenidea per forme verbali (ἔστιν - οὐκ ἔστιν), nel contesto immediatamente impersonali (senza soggetto e predicato) e dal valore (esistenziale e copulativo) ambiguo o ancora sospeso – giudico insostenibile il tentativo di attribuire *to eon* come soggetto comune sottinteso (in B2.3 e B2.5). Dai due enunciati saranno ricavati due soggetti distinti: uno reale (l'essere), l'altro fittizio, pura espressione verbale e funzione logica (il non-essere), segnava di una pista che la ragione riconosce impraticabile. Se così non fosse, se i due enunciati con cui si apre la rivelazione della Dea tollerassero lo stesso soggetto, si produrrebbe allora in essa la contraddizione che, invece, viene denunciata nelle «opinioni dei mortali». Mi pare condivisibile su questo punto quanto sottolineato da Mansfeld<sup>68</sup>. L'identificazione della seconda via con quella del mondo dell'esperienza è errata: la seconda via (B8.17) è connotata non solo come inconoscibile, ma anche come ἀνόνημον («senza nome»). Ma sono proprio i «nomi» a

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 55.

caratterizzare il mondo fenomenico: il non-essere senza nome è definitivamente l'assoluto nulla.

Le due enunciazioni divine (affermativa e negativa) – in quanto «vie di ricerca, le uniche per pensare» - devono essere reciprocamente alternative ma in sé incontraddittorie e fungere piuttosto da principi in base a cui: (i) generare le due nozioni complementari di «essere» e «non-essere» (come osserva Cordero, «la assolutizzazione del concetto di essere è ottenuta attraverso la negazione della contraddittoria nozione di non-essere»<sup>69</sup>), (ii) valutare, in relazione al coerente rispetto della alternativa concettuale prodottasi, la consistenza dei punti di vista “umani”. D'altra parte, il motivo della intransitabilità della seconda via è non il suo carattere contraddittorio - come accade appunto nel caso della “presunta” via (B6.5-9) che i «mortali che nulla sanno» (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν), «uomini a due teste» (δικράνοι, «per cui essere e non essere sono considerati la stessa cosa e non la stessa cosa»), hanno inventato -, ma il fatto che (B2.6-8):

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
non potresti infatti conoscere ciò che non è [τό μὴ εἶναι] (non è in effetti cosa fattibile),  
né indicarlo.

Prospettata (con la negazione della affermativa) come alternativa a *estin*, la via che pensa «che non è» è «percorso» (ἀταρπὸν) vuoto di contenuti, un vuoto indicato come *to mē eon*. L'unica via effettivamente accessibile e percorribile, nella pienezza dei suoi contenuti, è, di conseguenza, la prima, il cui soggetto sarà esplicitato come *eon* (B6.1) ovvero *to eon* (B8.32), ma già implicitamente individuabile, nella forma oppositiva di B2, come formula contraddittoria rispetto a *to mē eon*.

Si è detto<sup>70</sup> che l'unico modo per rispettare il valore oppositivo delle vie che la Dea propone è di mantenere lo stesso soggetto per entrambe: è possibile, però, che la linea di pensiero di Parmenide sia stata un'altra. Egli era forse inteso a marcare come, asseverando la tesi «che è» (ὅπως ἔστιν) e rafforzandone la portata affermativa con la contestuale negazione dell'antitesi («che non è possibile non essere», ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), comportasse, a partire da qualsiasi soggetto, la opportunità di generare la nozione di *to eon*. Analogamente, la asserzione «che non è» (ὡς οὐκ ἔστιν), con la relativa reiterazione modale («che è necessario non essere», ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι), azzerando qualsiasi eventuale soggetto di riferimento, poteva originare la nozione di *to mē eon*, e assolutizzare il valore della prima via.

### *Il percorso di Persuasione*

La rivelazione divina delle vie è accompagnata da due rilievi. Relativamente alla via «[che pensa] che è», la Dea osserva che:

Πειθοῦς ἔστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -  
di Persuasione è il percorso (a Verità infatti si accompagna) (B2.4),

manifestando, dunque, con un genitivo a un tempo oggettivo e soggettivo, la forza convincente nell'indicazione del proprio *mythos*, e marcando il nesso tra la via e la Verità: il viaggio per la via conduce alla *alētheia*, a svelare la realtà, superandone i

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>70</sup> Cordero (pp. 44-5), Ruggiu (p. 221).

“nascondimenti” superficiali e gli inevitabili sviamenti. In questo senso il «percorso» lungo la *hodos* effettivamente anticipa l’idea della *methodos* che Platone introduce (*Fedone* 79e), prospettando poi la filosofia come viaggio (*Repubblica* 532b)<sup>71</sup>. L’insistenza sul processo (la via, il percorso) è importante perché sottolinea come la Dea prospetti, nell’immediato, essenzialmente la direzione di una ricerca, che rimane aperta al coinvolgimento razionale del *kouros*. In questo senso la dimensione della (progressiva) scoperta della Verità, che culminerà in B8, se da un lato conferma l’associazione heideggeriana tra *alētheia* e dis-velamento (non-nascondimento), dall’altro accentua gli aspetti di attivo condizionamento del ricercare, donde il rilievo della “cognizione critica” (B7.5: «giudica con il ragionamento», κρῖναι δὲ λόγῳ) e il ruolo riconosciuto (B3, B4) al *noos*. La Verità è obiettivo della via (che a essa, osserva la Dea, «si accompagna», ovvero «tien dietro», ὀπηδεῖ), proposta come oggetto di apprendimento, conoscenza e discorso<sup>72</sup>.

Che la Verità si manifesti (a colui che ricerca con intelligenza) lungo la via «[che pensa] che è» è ulteriormente marcato dalla indicazione con cui la Dea stigmatizza la seconda via (B2.6-8):

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον - οὔ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις

Questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni:  
non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né indicarlo.

Accanto alla presentazione della alternativa di ricerca, questo è il rilievo decisivo del frammento che doveva aprire la prima sezione del poema. La divinità mette in gioco la autorevolezza del proprio “io” (τοι φράζω, «ti dichiaro») per rivelare, della via «[che pensa] che non è», che essa è un «sentiero» per cui non si accede alla conoscenza, lungo il quale non si può fare esperienza o imparare sperando (nella radice di *apeuthēs* c’è *punthanomai*, imparare per sentito dire, raccogliendo informazioni).

È in questo contesto che la Dea introduce la formula *to mē eon* (participio sostantivato); nella cornice di un processo di indagine che evoca il tradizionale motivo omerico del viaggio<sup>73</sup>, l’indicazione è netta: il viaggiatore che cerca ciò-che-non-è non può neppure descrivere la sua meta, né guida alcuna può indicargli la via. Il viaggio verso ciò-che-è può essere compiuto (la guida divina fornisce i segni o i criteri della via); non si può invece fare altrettanto per un viaggio verso ciò-che-non-è<sup>74</sup>. L’espressione *to mē eon* individua allora sia il soggetto che può correttamente (coerentemente) attribuirsi alla seconda via (rendendola a priori prospettabile, ma di fatto impercorribile), sia il valore esistenziale di fondo (ribadito in B6.2a: μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν, «il nulla non esiste») della ambigua espressione «è»\«non è».

Dal momento che - rivela la dea senza nome della via «[che pensa] che non è» - non è in assoluto cosa possibile apprendere, ovvero determinare «ciò che non è», solo la prima via, che pensa e afferma «che è», che muove dalla evidenza linguistica quotidiana dell’«è», è in grado di manifestare la realtà, di estrarre dall’«è» implicazioni positive e ultimative circa la verità: per la quale sarà poi usata la nozione di *to eon*. I dati

<sup>71</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 174.

<sup>72</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 66.

<sup>73</sup> Id., p. 76.

<sup>74</sup> Id., p. 78.

fondamentali su cui il *kouros* è invitato a riflettere sono dunque: (i) la esclusività delle due vie di ricerca (che sono appunto le «uniche per pensare»); (ii) la loro reciproca incompatibilità (sottolineata dal ricorso combinato alla negazione e alle formule modali - su cui ancora tra breve); (iii) l'impercorribilità dichiarata (dalla Dea) della seconda via: non è possibile conoscere o indicare «ciò che non è». È appunto richiamando questi elementi in B8 che Parmenide può concludere:

ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη,  
 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
 ἔστιν ὁ δόξ - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

[...] La decisione a proposito di queste cose risiede in ciò:  
 è o non è. Si è dunque deciso, come necessario,  
 di lasciare l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti  
 via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale (B8.15-18).

L'argomento è così articolato: (i) o «è» o «non è»; (ii) non «non è»; quindi (iii) «è»<sup>75</sup>. B2 attesta un ricorso precoce alla espressione «non-essere» e al suo surrogato sostantivato *to mē eon*, evidentemente dandone per scontato il significato al lettore/ascoltatore, ma anche – nella contrapposizione delle vie – inducendo ad anticipare le formule opposte («essere», *to eon*). L'argomentazione di Parmenide è sollecitata dalla preoccupazione di istituire e fondare la contrapposizione tra «essere» e «non-essere»<sup>76</sup>, marcandone la reciproca incompatibilità, così da poter, una volta rilevata l'intransitività del non-essere, concludere nella onto-logia. Ciò comporta riconoscere, con Cordero<sup>77</sup>, che la *assolutizzazione* del concetto di essere è ottenuta da Parmenide attraverso la negazione della contraddittoria nozione di «non-essere». Il *focus* ontologico del poema («c'è essere») è così proposto contestualmente all'unico, fondamentale rilievo sul non-essere: «non è possibile non essere».

«non è possibile non essere», «è necessario non essere»

Torniamo allora ancora una volta alla formulazione delle due vie per concentrarci sulla loro struttura formale:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
 l'una [che pensa] che è e che non è [possibile] non essere (B2.3)

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι  
 l'altra [che pensa] che non è e che è necessario non essere (B2.5).

La presentazione di ognuna consiste (nella nostra traduzione) in un verbo semplice (enunciato non modale), in forma impersonale, coniugato con un enunciato modale: «è», «non è possibile non essere»; «non è», «è necessario non essere»<sup>78</sup>.

Ogni verso è articolato in due coppie di emistichi corrispondenti, (a) e (b); la prima coppia (a):

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν

<sup>75</sup> Gallop, *op. cit.*, p. 7.

<sup>76</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 105.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, pp. 64-5.

<sup>78</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 182.

l'una [che pensa] che è

ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν

l'altra [che pensa] che non è;

la seconda coppia (b):

τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

e che non è [possibile] non essere

τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι

e che è necessario non essere.

La formula della prima coppia (primo emistichio) propone la opposizione tra affermazione e negazione che dà luogo alla contraddizione; nella traduzione, supponendo la dipendenza di *hopōs* e *hōs* da *pensare* («le uniche per pensare: l'una che pensa che ..., l'altra che pensa che...») ovvero (come per lo più si fa) da *verba dicendi* («l'una che dice che..., l'altra che dice che...»), non presenta particolari problemi di resa – a parte quelli (essenziali) già ricordati, relativi al soggetto inespresso e al valore da attribuire al verbo «essere».

Nel caso della seconda coppia (secondo emistichio) esistono difficoltà nella traduzione dal greco. Il greco οὐκ ἔστι può essere predicato verbale («non esiste», «non c'è»), ovvero, come appare più naturale in considerazione del corrispondente uso della espressione χρεῶν ἔστι («è necessario») in B2.5b, e della relazione con un infinito (*mē einai*), può rendersi con valore modale («non è possibile»). Se, in questo caso, seguendo Aubenque<sup>79</sup>, interpretiamo la formula modale *ouk estin* come sinonima di *adynaton* (impossibile), traspare allora l'intenzione parmenidea di proporre l'alternativa in termini netti: nell'enunciare la tesi della prima via (l'affermazione «è»), Parmenide marca, indirettamente, la sua necessità sottolineando l'impossibilità della antitesi (la negazione «non è»). Quanto affermato nella tesi non può essere negato, non può rovesciarsi nella antitesi: nella argomentazione della Dea, l'affermazione è collegata strettamente alla posizione della necessità logica e della impossibilità logica<sup>80</sup>.

A sua volta la formula della seconda via, οὐκ ἔστιν («non è»), vede accentuata la propria negatività da un'espressione - χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι – che, se non autenticamente modale (la traduzione «è necessario» è solo una delle possibili: sarebbe legittimo rendere anche come «è conveniente ...»), ribadisce comunque l'intensità della antitesi. Nel caso di B2.3 e B2.5, dunque, Parmenide è interessato prima ad asserire la formula delle due vie, poi a marcare il *modo* dell'asserzione, così da accentuare per un verso la loro absolutezza, per altro la loro reciproca contraddittorietà.

È significativo che la Dea, nel mettere in guardia il *kouros* rispetto alla seconda via, stigmatizzi l'impossibilità di afferrarne e determinarne la negatività ricorrendo a una espressione (οὐ γὰρ ἀνυστόν, «non è in effetti cosa fattibile») in cui si evidenzia – come nel termine epico ἀμηχανίη (*amēkhaniē*) - la strutturale impotenza (ontologica)<sup>81</sup>.

È dunque delineando le due vie come «le sole per pensare», e formulandole come contraddittorie che la divinità impone al giovane discepolo l'esercizio razionale, poi

<sup>79</sup> P. Aubenque, "Syntaxe et Sémantique de l'Être dans le Poème de Parménide", in *Études sur Parménide*, cit., vol. II, p. 109.

<sup>80</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 218.

<sup>81</sup> Id., p. 220.

riassunto nella *krisis* (B8.16) «è o non è» (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν): secondo Coxon<sup>82</sup>, fissando la disgiunzione come principio fondamentale della comprensione e asserendo che non ci sono altre vie di ricerca, Parmenide adombrerebbe per la prima volta l'assioma che lo stesso soggetto non può allo stesso tempo essere *s* e non essere *s*, cioè le leggi di contraddizione e del terzo escluso. Questo comporta – come vari interpreti hanno sottolineato – mettere in valore non tanto i contenuti delle vie, ma la forma della loro espressione, in cui si affermerebbe il modo logico della necessità<sup>83</sup>, consapevolmente segnalato dal rilievo della alternativa: «le *uniche* vie di ricerca per pensare». Il contributo di Parmenide consisterebbe appunto nella evidenziazione delle implicazioni dei due asserti (ἔστιν - οὐκ ἔστιν), che si impongono con la loro incompatibilità modale<sup>84</sup> e saranno esplicitate tautologicamente in apertura di B6:

È necessario dire e pensare che ciò che è esiste: è possibile, infatti, essere,  
il nulla, invece, non esiste.

Dario Zucchello

Como, giugno-luglio 2009

---

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 178.

<sup>83</sup> Heitsch, *op. cit.*, p. 116.

<sup>84</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 230.