

Walter Fratticci, *Il bivio di Parmenide, ovvero la gratuità della verità. Modalità della ricerca filosofica di inizio millennio*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 191.

La tesi di Walter Fratticci prende le mosse da un'interpretazione dei frammenti che ci restano del poema di Parmenide di Elea e si sviluppa attorno ad una riflessione sui fondamenti della ragione. In breve, F. sostiene che la ragione non sia in grado di fondare se stessa, giacché, se i ragionamenti hanno la forma di catene deduttive (F. sembra ritenere la ragione come un immenso sorite regressivo), procedendo a ritroso dalle conclusioni verso i loro presupposti, i quali sono a loro volta conclusioni di altre premesse, ci si ferma di fronte al classico bivio, che vede da un lato la possibilità della inesistenza di un principio, e dall'altro, quella di un principio che non può invocare altra ragione oltre se stesso. Non potendo decidere per la prima opzione, si dovrebbe optare per una sorta di fondamento infondato, la cui unica fonte di legittimità risieda nella fiducia che noi riponiamo verso chi ce lo esibisce. Poiché questa è l'unica alternativa al silenzio e all'illogicità (giacché bisogna pur partire da qualcosa per poter *poi* ragionare), si deve riconoscere in questa rivelazione del principio un vero dono. La verità ci è donata, senz'altra ragione. È appunto la gratuità della verità, e la fiducia non è che la fede verso il Dio (che altri non può essere) che la dona. Come si vede, siamo in presenza di una versione aggiornata di una delle più classiche argomentazioni sui fondamenti della ragione che va dagli *Analitici secondi* di Aristotele fino ad alcune riflessioni (antiaristoteliche) di Pascal, passando per le dimostrazioni scolastiche dell'esistenza di Dio: la struttura dell'argomento è sempre la stessa (il *regressus ad infinitum*), rimaneggiata nel lessico e adattata ai motivi più noti dei dibattiti degli anni Settanta sulla crisi della ragione e dei fondamenti¹.

Che cosa c'entra Parmenide con tutto questo? Com'è noto, Parmenide dagli anni Sessanta è stato tirato dentro un dibattito filosofico, tutto italiano, sorto all'interno della corrente neoscolastica, e che tuttora ha alcune propaggini nel panorama filosofico nazionale. Il dibattito prende origine da un articolo di Emanuele Severino² e dalla polemica che ne seguì con il suo maestro Gustavo Bontadini. F. si inserisce a tutti gli effetti in questo dibattito di lunga durata, poiché, anch'egli, non solo ritiene di trovare nei frammenti parmenidei una conferma della sua tesi (cosa questa che farebbe di Parmenide un mero antecedente), ma pensa, come Severino, che questa scoperta getti una nuova luce su *tutto* il percorso che la filosofia ha compiuto fino ad oggi, e che questa consapevolezza dischiuda in qualche modo la possibilità di esplorare quelle potenzialità alternative presenti proprio nel testo di Parmenide, e sempre accuratamente rimosse. Non a caso, F. sottotitola il suo libro *Modalità della ricerca filosofica di inizio millennio*. La rilevanza di questa parabola filosofica, che legherebbe Parmenide alla filosofia del nuovo millennio, starebbe nel fatto che l'eleate è uno dei padri della filosofia, e per di più un filosofo che, secondo la *vulgata*, più di tutti avrebbe caratterizzato il suo pensiero con una sorta di iper-razionalismo, al punto da rifiutare l'esperienza sensibile, perché in contrasto con le conclusioni della ragione. Per questo, trovare nel cuore del pensiero parmenideo, cioè alle sorgenti del razionalismo occidentale, l'esplicitazione della gratuità della verità, vuol dire, secondo F., poter ritradurre in un senso tutto nuovo la stessa filosofia. Tutto ciò che sarebbe avvenuto dopo Parmenide, non sarebbe altro che una sorta di rimozione freudiana di questa verità, quasi motivata da una sorta di *horror vacui* di fronte a questa assenza di fondamento.

Nonostante la critica profonda e circostanziata che l'autore muove al merito delle posizioni di Severino in un capitolo a lui interamente dedicato, lo schema teorico proposto da F. è però tutto severiniano (che a sua volta era in parte heideggeriano). Ad un'origine filosofica rintracciabile in Parmenide, segue un fraintendimento, che porta all'esasperazione del tema della stabilità dell'essere, e quindi all'*epistêmê*, cui si deve, come prodotto ultimo, il dominio della tecnica nel mondo attuale; a questa parabola nichilista, si può rispondere solo tornando all'originaria ispirazione parmenidea.

Il presupposto da cui parte F. è quello secondo cui la filosofia, nel suo aspetto più autentico, sarebbe un domandare aperto, mosso da stupore. Lentamente, però, dimentica di questa sua natura originaria, essa si sarebbe trasformata da sentimento del meraviglioso in pratica di potere sul mondo, sulla base di una ragione strumentale, ordinatrice quasi in senso militare, e volta in

realtà a obiettivi mercantili, senza alcuna volontà di cura verso il pianeta che la ospita (emblematico sarebbe il caso del cantore della tecnica, Francis Bacon, la cui influenza sul pensiero filosofico, secondo F., avrebbe avuto esiti nefasti). Questo spirito ordinatore trova la sua essenza in una metafora che ha accompagnato la filosofia occidentale fin dai suoi primi passi (se la si considera partendo da quella svolta, che l'avrebbe allontanata dalla sorgente presocratica): la metafora ottica, sorta di fatto con Platone, il teorico dell'*idea*, appunto della visione intellettuale. Si tratta di una metafora che tematizza la presenza dell'oggetto di ricerca, una presenza da mettere a nudo e manipolare. Vi è, però, una modalità filosofica inesplorata, presente appunto in Parmenide, e dunque probabilmente al di là di quella svolta ottica (o comunque altrettanto originaria, ma rimossa): è quella auditiva. F. sostiene che si debba pensare alla filosofia non come visione, teoria, riflessione, speculazione, ma come parola e ascolto. Non è un caso se il poema di Parmenide sia narrativamente strutturato come un discorso didascalico tenuto da una Dea, rivolto allo stesso filosofo. Si tratta dell'ascolto fiducioso di un *mythos* (è questo il termine che usa la Dea nel fr. B2.1 DK), cioè di una parola autorevole, che F. contrappone al *logos*, ovvero il germe di quella *ratio* che avrebbe snaturato la filosofia, trasmutandola in una pratica intellettuale violenta.

Questo snaturamento sarebbe sorto proprio da un fraintendimento dei frammenti parmenidei, nei quali si sarebbe riconosciuta l'affermazione categorica dell'essere e il corrispettivo rifiuto del nulla. Ma intendere il poema come se affermasse la stabilità dell'essere, è un po' come leggerlo a partire dalle conclusioni, rimuovendo il modo in cui Parmenide vi è giunto. Si deve invece partire dall'inizio del percorso, e quindi da quel proemio con cui l'eleate introduce il suo pensiero. E non a caso Parmenide ci descrive un viaggio, che conduce verso le enigmatiche porte dei sentieri della Notte e del Giorno, oltre le quali si spalanca un abisso (*chasma*), che l'A. identifica con l'abisso del nulla. Qualcosa, insomma, che il viaggiatore, cioè lo stesso Parmenide, colui che riceverà la rivelazione dalla Dea che gli parlerà, deve guardare in faccia: egli deve imbattersi nel baratro angoscioso del niente, per poter poi decidere per l'essere, guidato dalla Dea.

E infatti, la Dea propone a Parmenide un'alternativa al non essere: è la via dell'essere, la via verso cui lo invita a procedere. Ma come argomenta, di fronte a questa divaricazione, la scelta per una delle due vie? È qui la tesi centrale di F. e la giustificazione dell'idea di gratuità della verità (che lo separa, ad esempio, da Severino). Innanzitutto, il coglimento della verità non è nelle disponibilità dell'uomo, secondo l'A. La verità (*alêtheia*) è "svelamento" (secondo un noto cliché heideggeriano) che può provenire solo da una comunicazione autorevole. Può essere accolta con l'ascolto, non prodotta con il ragionamento e il calcolo. Ora, Parmenide è posto di fronte ad una alternativa nel noto frammento B2, e deve scegliere. F. enfatizza molto questo aspetto, ad esempio, notando come nel fr. B8 la Dea rievochi questo passaggio parlando di *krisis* (B8.15), cioè, appunto, decisione. L'A. ritiene che a questo punto del poema, cioè nel frammento B2 (dato per buono l'arrangiamento attuale dei frammenti) non si possa leggere la presentazione dell'alternativa, come se Parmenide avesse già scelto l'essere e rifiutato il non essere. La Dea pone il filosofo di fronte a due possibilità. La rigorosa argomentazione dei caratteri dell'essere che Parmenide compirà nel fr. B8, dipende infatti solo dalla decisione *già* presa. Non si può, dunque, ricorrere all'argomentazione razionale (che si darà solo in B8) per giustificare una scelta (che si presenta in B2), che è al di qua di quella operazione. Per di più, F. ritiene che quella di fronte alla quale Parmenide è posto dalla Dea, non sarebbe una mera opposizione logica: si tratterebbe invece di un'alternativa tra possibilità concrete. Se così non fosse, come si spiegherebbe il fatto che la seconda via, quella da rifiutare, è invece attraversata dalla maggioranza dei mortali, con cui la Dea polemizza? La seconda via non è dunque inaccessibile. E del resto, se la via percorribile fosse solo una, se cioè «sin dall'inizio è stabilito che la via è una sola, perché allora presentarne due?» (p. 134).

È questa la breccia aperta che F. intelligentemente rinviene nella critica. In effetti, su questo punto controverso c'è stato un dibattito da parte degli studiosi, le cui risposte, va ammesso, non sempre sono state convincenti, specie laddove si è imputato a Parmenide (o alla Dea, il che è lo stesso) una sorta di contraddizione o di malafede. Infatti, si argomenta solitamente il rifiuto del

non essere, partendo dalla sua impensabilità ed ineffabilità, il che rende, semmai, la contraddizione ancora più profonda, poiché quello che la Dea sta pronunciando (e a cui presumibilmente pensa, se la Dea non va blaterando) altro non è che il *non essere* stesso. Dunque, non c'è un'impossibilità logica nella seconda via, che la renda impercorribile. In sé le vie sono due possibilità drammaticamente aperte. È solo la Dea, dice F., che può guidarci nella direzione giusta. Il giovane Parmenide, il *kouros* a cui si rivolge la Dea, è così incoraggiato a seguire uno dei due cammini, con «un atto dunque squisitamente prelogico, ma non per questo illogico» (p. 155). Si tratta di incoraggiamento, non di argomentazione razionale. Il giovane è persuaso, non convinto. Deve solo avere fiducia. È questa la lettura genuina del poema, da cui l'A. trae le conclusioni cui sopra si accennava.

Queste sono le tesi del libro, in una sintesi estrema che non rende ragione della vastità dei temi trattati nel testo, ma che rappresentano l'ossatura centrale della proposta di F. Sono tesi, però, che mi pare generino un certo numero di perplessità. Ad esempio, desta sospetto la presunzione (come si diceva, già heideggeriana e severiniana) di poter ripensare l'intero della filosofia (così a p. 88), cioè tutta la storia della filosofia, a partire dalla reinterpretazione di una singola tesi del passato, intesa come fondamentale, sorvolando sulla ricchezza di particolari, sulla varietà irricomponibile del pensiero filosofico nei suoi due millenni e mezzo di storia. Un ripensamento che oltre a non essere immaginabile, se non in modo manualistico e all'ingrosso, e dunque con una sottovalutazione dei dettagli (che, peraltro, non possono essere riconosciuti come tali, se non dopo averli quantomeno conosciuti e meditati, il che è operazione che realisticamente supera le capacità di un singolo studioso), sembrerebbe custodire (e qui usiamo deliberatamente, e se ci è consentito, provocatoriamente, un canone analogo a quello dell'A., cioè quello che ricava significati etico-politici da precise scelte filosofiche e culturali) un intento *totalitario* di fondo (non a caso, c'è Heidegger sullo sfondo), ossia un disegno che cerca di omogeneizzare la storia della filosofia, di ridurre ad unità chiusa ciò che è plurale, eterogeneo, aperto. Ritenere che dopo Parmenide, e fino ad oggi, *tutta la filosofia* sia stata dominata da un solo tema fondamentale, ricompreso il quale, la filosofia cambierebbe di segno, appartiene pienamente alla *hybris* dell'uomo attuale, denunciata da F., ma che, in questo caso, tende a rimuovere la radicale diversità del passato, assimilandola ai propri codici. Chi si accosta ai testi antichi, al contrario, deve sforzarsi di far parlare gli uomini del passato che non hanno più parola, cercando di dismettere i propri panni (sapendo, certamente, di compiere un'operazione difficilissima, che mai può dirsi pienamente riuscita). Deve cioè mettere in atto quella modalità auditiva a cui l'A. giustamente accenna, ascoltando realmente ciò che il passato, nella sua alterità e varietà, ha da dirci. In alcuni passaggi del libro, sembra invece che F. sia dell'avviso opposto, e cioè che un autore del passato abbia poco da dirci, quando non può risolvere i *nostri* problemi teorici (così, ad es., a p. 17)³.

La stessa idea di fondo del libro sembra confermare questo livello di perplessità. Sebbene F. parli di amore (ed è chiaro il legittimo e autentico sentimento religioso che lo anima), in che modo la gratuità che egli propone, si differenzia dalla mera arbitrarietà, cioè, in fin dei conti, dalla violenza "gratuita"? E in che modo l'accoglimento fiducioso della parola autorevole, non costituisce un invito all'obbedienza cieca (cioè all'*ob-audire*, una modalità auditiva, non ottica) verso un'autorità, che non abbia altra fonte di legittimità se non se stessa? Sono questioni fondamentali, mi pare, che meritano una discussione, e che obbligano l'autore a tornare sul punto.

I problemi maggiori, però, a me pare siano di carattere storico, e cioè nell'interpretazione di Parmenide, che è il terreno su cui F. ha preteso di fondare la sua riflessione. Provo qui ad elencarli.

1) È vero che non si può proiettare sul frammento B2 (quello in cui è presentato il bivio) l'argomentazione di B8 (la deduzione dei caratteri), ma, dato l'ordine dei frammenti, si può fare il contrario. Se la verità ha bisogno di un disvelamento della Dea in B2, non si comprende, infatti, che senso abbia l'argomentazione del frammento B8. Se la Dea invocasse il percorrimto della verità dell'essere senza offrire ragioni, se fondasse una verità attraverso un atto performativo, e dunque si appellasse alla sola fiducia, allora, una volta scelta la via corretta

da parte del *kouros*, Ella avrebbe potuto rivelare l'ulteriore verità (cioè la verità nella sua interezza), proprio a partire da quella fiducia ottenuta. Perché giustificare razionalmente ciò che è per definizione vero, giacché esce dalla bocca di una Dea di cui si è scelto (senza ragione) di fidarsi? L'argomentazione logica fa appello alla ragione del proprio interlocutore, più che alla propria autorevolezza. Insomma, al contrario di ciò che è sostenuto nel libro, il frammento B8 avrebbe senso solo se Parmenide *non* avesse scelto di prestare fiducia, e dunque volesse essere convinto. La divinità qui non sembra essere colei che fonda la verità, ma colei che ben pensa e solo per questo possiede la verità. Di conseguenza, essendo indubitabile la logicità di B8, non ci resta che sospettare della pre-logicità di B2.

2) L'A. insiste sul fatto che la seconda via non è inaccessibile (p. 127 n. 67), pena la contraddizione della Dea (poiché non solo condanna i mortali proprio per il fatto di *accedere* a quella via, ma, evocando il non essere, finisce Ella stessa per *accedervi*). Su questo F. ha evidentemente ragione⁴. Il punto, però, non è la mera accessibilità. La questione è, invece, se, una volta imboccata quella via, c'è la possibilità di giungere da qualche parte. Il che non è la stessa cosa. La via del non essere non è, per così dire, una via "asfaltata" di non essere, ma la via che pretende di condurre al non essere. È una via di ricerca, cioè una via su cui si incammina chi è in cerca del suo oggetto, della sua meta. Ora, questo secondo cammino, resta per l'appunto una via (perché ci si può camminare su, come dimostrano i mortali), ma che, a ben vedere, non conduce da nessuna parte: al verso B2.7 Parmenide dice che la conoscenza di ciò che non è, cioè il percorrimto della via del non essere, non è *anystos*, cioè non è cosa che si può portare a compimento, e fa questa considerazione presentandola esplicitamente con un *gar* («infatti»), cioè come *la ragione* del rifiuto. In questo senso, allora, quel cammino non è una *vera* via (B8.17-18), è un vagabondare, un errare (secondo l'interpretazione maggioritaria, quando la Dea dice che i mortali *plattontai*, B6.5, intende dire che essi errano, vagano). Ecco, allora, come torna la logica: una via (cioè un cammino) che non è una via (cioè che non porta da nessuna parte), poiché pretende di portare dove *non può* portare (e non potrebbe farlo anche se la Dea lo volesse) è contraddittoria. E chi decide di attraversarla, ma di attraversarla tutta, dal principio alla fine, si illude. Secondo F., al contrario, non c'è una auto-implosione logica della seconda via: la «via dell'errore» resterebbe in tutta la sua drammatica presenza (p. 142). Ci si può chiedere, però: se la via resta lì, per quale ragione sarebbe la via dell'errore, cioè «una *impasse*, una via senza sbocco» (p. 139)? Per quale ragione «chi cammina su di essa si perde in incoerenti erramenti» (*ibid.*; si noti il riferimento all'incoerenza)? Una via per quanto tortuosa porta sempre da qualche parte, fosse anche un muro, come fa un vicolo cieco. Nella via del non essere *non c'è* nemmeno il muro. In questo senso auto-implode, eccome. Se invece la via c'è (nel senso che porta al non essere), allora è una possibilità concreta, non è una *impasse*, non prevede «incoerenti erramenti» (anzi, sarebbe del tutto coerente) e dunque, in fin dei conti, non è una via dell'errore, ma una via a tutti gli effetti, e non si capisce perché la si dovrebbe rifiutare. Certo, perché lo stabilisce la Dea. Verrebbe da dire, per capriccio.

3) Ma che la Verità che, secondo F., la Dea donerebbe a Parmenide gratuitamente (o capricciosamente), non sia poi così gratuita, sembra ammetterlo lo stesso A.: «[...] la Dea non si limita ad indicare e tratteggiare nelle loro tonalità essenziali le vie percorribili, ma consegna al giovane anche preziosi strumenti valutativi per la scelta tra di esse» (p. 129). Il che segnala come non basti l'autorevolezza della Dea a convincere Parmenide, ma servono «strumenti valutativi». Ora, se questi strumenti funzionano, cioè se sono oggettivi, allora il fatto che sia una Dea a esibirli è del tutto indifferente; la comunicazione potrebbe essere meno autorevole, ma gli strumenti sarebbero ugualmente efficaci. Se, invece, è la Dea che li rende funzionanti, allora sono inutili (e pretestuosi): basta, infatti, il *mythos* divino e la fiducia che si ripone in essa. Insomma, se qualcosa è vera solo perché lo dice qualcuno, se cioè il locutore fa metro a se stesso, che cosa c'è da valutare, misurare?

4) La Dea autodefinisce il suo discorso *mythos*, e F. enfatizza molto questo dato (p. 153 ss.). Non è superfluo ricordare che non si tratta del mito così come lo intendiamo noi (nonostante la parentela etimologica, ci troviamo al limite di un *false friend*). L'unico vero mito compiuto che noi troviamo nel poema (accanto, certamente, ai motivi mitici sparsi un po' in tutto il poema) è

nel proemio. Ma, si badi, lì a parlare è un mortale: Parmenide stesso. Quando parla la Dea, invece, compaiono i perché (*epei*), i perciò (*houtô*) e gli infatti (*gar*). E questo già nel fr. B2. Insomma, compare quel *logos* che F. vorrebbe contrapposto al *mythos*.

5) Prendendo sul serio l'argomento di F., ci si può domandare perché si dovrebbe limitare la radicalità della questione originaria, o, detto altrimenti, perché non ci si dovrebbe chiedere, posto che il fondamento sia la rivelazione della Dea, che cosa fondi l'autorevolezza della Dea stessa. Non bisogna dimenticare, infatti, che il testo di Parmenide, fino a prova contraria, non intende fondare una nuova religione. Difficilmente si può credere che egli presumesse di descrivere un viaggio reale verso una Dea, per così dire, in carne ed ossa⁵. Poiché si tratta di una finzione, o comunque di una interpretazione mitica di una condizione intellettuale, l'autorevolezza della Dea nasconderebbe quella di Parmenide stesso, autore del testo, che quel personaggio fa parlare. Ma se questo è vero, se cioè dietro la Dea c'è il mortale Parmenide, e se questo appariva evidente anche ai suoi uditori (tant'è vero che i suoi successori hanno parlato di Parmenide come autore di quelle idee e come tali le hanno discusse, senza ritenere, con ciò, di contraddire una Dea), allora la posizione assoluta di cui parla F., non sarebbe altro che un'auto-attribuzione di affidabilità. Rimosso l'appello alla ragione di chi ascolta, l'eleate finirebbe per dire: credetemi, *perché ve lo dico io* (sebbene dietro la maschera della Dea). E anche se sostenesse che *davvero* una Dea gli ha parlato, posto che il fondamento della verità risieda nella figura della Dea, come vuole F., di fatto sarebbe un po' come se Parmenide dicesse: credetemi quando vi dico che la Dea mi ha parlato, giacché non si può non credere ad uno a cui una Dea ha parlato. Cosa che, oltre ad essere una palese *petitio principii*, è uno dei modi in cui si può rendere il concetto di gratuità. La questione allora è: tutto ciò non degrada fortemente il potere veritativo della dottrina parmenidea? Davvero Parmenide non farebbe appello a nient'altro che a se stesso (attraverso la mediazione di un apposito, verrebbe da dire, *deus ex machina*)?

6) Nel fr. B7 c'è, inoltre, un passaggio che sembra minare alle fondamenta la tesi di F. Ai versi 5-6, infatti, leggiamo: *krinai de logôî polydêrin elenchon ex emethen rhêthenta*, che l'A. traduce correttamente: «con la ragione giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita» (p. 159 n. 154; il corsivo è mio). Purtroppo F. non si accorge che questo verso pone un enorme problema e dunque non lo affronta. Eppure, si tratta di un punto di vitale importanza per le sue tesi. Se il fr. B7 precede il fr. B8, come ammette lo stesso F., allora dicendo che l'*elenchos* è già stato fornito (*ex emethen rhêthenta*), evidentemente per chi parla, *confutazione razionale* (cioè prova che va giudicata con la ragione) non è solo quella che avverrà nel fr. B8, cioè dopo questo passo, ossia la deduzione dei caratteri dell'essere. Il rifiuto della via del non essere, per la Dea, si è già basato su un *elenchos*, cioè è stato argomentato, il che indica che, perlomeno per Parmenide, la scelta di fronte al bivio avviene con un atto tutt'altro che prelogico.

7) Altamente problematica si rivela, infine, l'interpretazione della condanna dei mortali. F. infatti scrive: «È proprio la commistione di questi due termini reciprocamente esclusivi [essere e non-essere] che caratterizza l'atteggiamento degli errabondi mortali, i quali non sanno stare alla logica della contraddizione e, 'uomini a due teste', pensano di poter sempre tornare indietro sfuggendo alle necessarie conclusioni cui il *logos* conduce» (p. 168, n. 179). Il punto è che l'errore dei mortali non «sfugge alle conclusioni del *logos*», ma tradisce l'atto di posizione assoluta, e quindi, semmai, le premesse del *logos*. Se infatti le due vie sono compostibili, e se, prima della scelta, non c'è alcuna ragione per cui essi debbano preferire l'una rispetto all'altra, evidentemente i mortali hanno (si direbbe legittimamente) fatto una scelta diversa. E del resto, se la verità è un dono, perché la Dea li accusa così violentemente, se questa verità non è stata loro donata (come avviene invece per Parmenide)? Se non è nelle disponibilità dell'uomo conoscere la verità (come dice F.) perché accusarli? Se invece la logica della contraddizione ha un valore che prescinde dalla rivelazione della Dea, torniamo a quanto dicevamo sopra, e cioè che la verità non è gratuita, ma è nella ragione degli esseri ragionevoli, che potrebbero arrivarci (teoricamente) anche da sé (come probabilmente pensa anche la Dea, giacché si appella alla ragione di Parmenide: *krinai de logô⁶*), cioè c'è una logica, un elemento oggettivo che vale oltre il mero *ipse dixit* divino. La Dea è maestra, poiché risveglia nel *kouros* ciò che è già in lui: non

rivela, ma insegna, cioè co-ragiona (come ogni buon insegnante sa fare).

Nonostante i numerosi e forti punti di dissenso che ho fin qui illustrato, va ammesso che questo è un libro scritto con evidente acume, oltre che con un'ispirazione di fondo etico-umanistica (e una conseguente indignazione verso tutto ciò che immiserisce l'uomo e la natura di cui è parte) niente affatto banale, giacché l'A. è riuscito a farla confluire nella sua riflessione storica e teorica, segnata, come si è visto, da un intrigante anti-fondazionalismo. Va detto, altresì, che è un testo che si legge con piacere, anche lì dove provoca riflessioni critiche e nonostante lo stile combattivamente "continentale" (cioè non sempre misurato e argomentativo, ma suggestivo e tendenzialmente enfatico), e non poche sono le parti interessanti (come, ad esempio, quella a *la* Italo Calvino sul nesso tra sapere e sapore o quella, drammaticamente attuale, sull'ontologia dei terremoti). Infine, va riconosciuto che F., nonostante quelli che a noi sono parsi come limiti storiografici, è consapevole dell'oggettiva complessità del testo parmenideo e del valore degli studi filologici che si sono compiuti (e si compiono tuttora) sul pensiero dell'eleate (di cui sembra comunque essere al corrente, molto più di tanti altri che improvvisano riflessioni neo-eleatiche), e soprattutto che ha colto un punto effettivamente problematico del pensiero dell'eleate, sapendo (con una certa sagacia) infilarci dentro il coltello della sua teoresi.

Massimo Pulpito

Taranto, maggio 2010

¹ Si pensi al celebre *trilemma di Münchhausen*, ideato dal popperiano Hans Albert, su cui si sviluppò nel 1976 una polemica con il fondazionalista Karl-Otto Apel (ora in Albert-Apel [1984]). Con questo argomento Albert intendeva mostrare l'impossibilità di ottenere un fondamento certo della conoscenza. Il riferimento è alla nota scena del romanzo settecentesco *Le avventure del barone di Münchhausen*, in cui il protagonista riesce ad uscire dalle sabbie mobili, tirandosi per i capelli.

² Severino (1964).

³ Un testo magistrale da consigliare a tutti i filosofi che si confrontano con la storiografia filosofica, è il libro di Paolo Rossi (1999) (tra le altre cose, proprio il maggiore studioso italiano di Francis Bacon), intitolato *Un altro presente*, che, come si vede, già nel titolo, tratto da un'affermazione di Giulio Preti, rimanda esplicitamente alla categoria dell'alterità. Parimenti illuminante, da questo punto di vista, mi pare quel che scrisse Adrian Moore a proposito di Bernard Williams, e che troviamo citato nella premessa alla recente edizione degli scritti storici del filosofo inglese (Williams [2009], p. VIII): «[I] contributo [della storia della filosofia] non era, come pensavano i filosofi della tradizione analitica, quello di indicare voci dei tempi antichi che potevano essere udite come contributi ai dibattiti contemporanei: assolutamente no. Era piuttosto di indicare voci del tempo antico che non potevano essere udite come contributi ai dibattiti contemporanei, e che perciò chiamavano in causa qualsiasi presupposizione stesse all'origine dei dibattiti contemporanei».

⁴ È giusto ricordare, però, che la sua posizione è tutt'altro che originale. Ad esempio, è comune a tutte le letture predicative. L'esempio più recente e importante è quello di Curd (2006).

⁵ Anche su questo vi è chi la pensa in maniera contraria. Favorevole ad una lettura religiosa e in un certo senso realistica del proemio è, ad esempio, Maria Laura Gemelli Marciano, che ha presentato la sua interpretazione di Parmenide nei seminari tenuti ad Ascea per le giornate di studio *Eleatica 2007*, coordinate da Livio Rossetti, e i cui atti compariranno per Academia Verlag.

⁶ Poco cambia se si accetta l'emendamento (peraltro discutibile) proposto recentemente da Kingsley (2003): *krinai de logou*. Vi è infatti pur sempre il significativo *polydêrin elenchon*.

Riferimenti bibliografici

Albert, H., Apel, K.-O., 1984, «Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?», in Apel, K.-O. (a cura di), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, voll. II, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 82–122.

Curd, P., 2006, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, Las Vegas (1a ed. Princeton University Press, Princeton 1998).

Kingsley, P., 2003, *Reality*, Golden Sufi Center, Inverness CA.

Rossi, P., 1999, *Un altro presente*, Il Mulino, Bologna.

Severino, E., 1964, «Ritornare a Parmenide», *Rivista di filosofia neoscolastica*, pp. 137-165.

Williams, B., 2009, *Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia*, Feltrinelli, Milano.