

Chiara Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, International Pre-Platonic Studies, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, pp. 240. ISBN 3-89665-383-0

Nella fase di intensa ripresa di interesse per l'insieme del pensiero cosiddetto "presocratico" - idealmente inaugurata dalla notevole raccolta, a cura di A. A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (1999), accompagnata dal volume di saggi (in onore di A. Mourelatos) *Presocratic Philosophy*, a cura di V. Caston e D.W. Graham (2002), e scandita negli ultimi anni dalla pubblicazione degli atti dei *Symposia Praesocratica*, che raccolgono, nel loro complesso, il meglio della contemporanea ricerca specialistica (*Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, a cura di A. Laks e C. Louguet, 2002; *Frühgriechisches Denken*, a cura di G. Rechenhauer, 2005; *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di M.M. Sassi, 2006) – si sono di recente inseriti originali contributi, di sintesi (è il caso in particolare di D.W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, 2006) e, soprattutto, di approfondimento di singole personalità filosofiche.

È in corso di pubblicazione, a cura di S. Mouraviev, *Heraclitea*, la monumentale edizione critica dei frammenti e delle testimonianze del filosofo di Efeso, della quale è già disponibile la ricchissima introduzione del curatore ai frammenti. Nel 2001 è uscita l'edizione aggiornata di *The Poem of Empedocles*, a cura di B. Inwood; nel 2005, per le cure di D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*; nello stesso anno E. Moscarelli (*I quattro grandi milesi*) ha tradotto e introdotto testimonianze e frammenti di Talete, Anassimandro, Anassimene, Ecateo; una nuova edizione dei frammenti degli atomisti è stata approntata da W. Leszl; un'altra – parziale – a cura di L. Gemelli Marciano. Nel 1996 P.-M. Morel ha pubblicato una monografia di riferimento su Democrito (*Démocrite et la recherche des causes*); P.F. O' Grady, nel 2002, un ampio studio su Talete (*Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*). Tra il 1995 (*Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*), il 1999 (*In the Dark Places of Wisdom*) e il 2003 (*Reality*), P. Kingsley ha condotto un personale e peculiare percorso di indagine, dalle origini a Empedocle, valorizzando soprattutto i legami tra la tradizione pitagorica e eleatica e le culture mediterranee. Si può infine ricordare, per le pesanti implicazioni con l'universo di pensiero presocratico, l'impulso alle ricerche sull'orfismo derivato dalla nuova edizione (*Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta Pars II: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) / Pars II. Fasc. 1, 2004*), condotta con criteri sistematici, di A. Bernabé.

In questo fermento di analisi e iniziative editoriali – che dovrebbe tra l'altro preludere alla istituzione di una *International Association for Presocratic Studies* – un capitolo a sé è, da sempre, costituito dagli studi intorno al poema *Sulla natura* di Parmenide. Nell'ultimo decennio abbiamo avuto le stimolanti letture dei frammenti di B. Cassin (Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, 1998) e M. Conche (Parménide, *Le Poème: Fragments*, 1999²), quella, molto documentata, di G. Cerri (Parmenide di Elea, *Poema sulla natura*, 1999), unitamente a interessanti contributi interpretativi: quelli di insieme di N.-L. Cordero (il considerevole *By Being, It is. The Thesis of Parmenides*, 2004), A. Hermann (*To Think like God. Pythagoras and Parmenides*, 2004), G. Scuto (*Parmenides' Weg. Vom Wahr-Scheinenden zum Wahr-Seienden*, 2005, con incursione nelle relazioni tra il poema e la cultura indiana), e quelli

di dettaglio di P. Thanassas sulla *Doxa* (*Die erste «zweite Fahrt». Sein des Seiendes und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, 1997) e di S. Sellmer sull'apparato argomentativo della *Alētheia* (*Argumentationsstrukturen bei Parmenides*, 1999). A questa produzione possiamo accostare anche l'edizione (1998-2003), a cura del figlio Enrico, dei corsi da Giorgio Colli tenuti su Zenone, Gorgia e Parmenide, tra il 1964 e il 1967, presso l'Università degli Studi di Pisa: materiale prezioso soprattutto per l'attenzione alla tradizione della dialettica antica e la acribia nella ricostruzione formale del testo.

Oggetto di costante attenzione filologica e critica, i frammenti dell'Eleate sono stati spesso utilizzati come fulcro per una rilettura (parziale o complessiva) del pensiero presocratico, essendone riconosciuto il ruolo essenziale nel passaggio tra le ricerche arcaiche e quelle del naturalismo del V secolo a.C.. È il caso del classico *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916) di Karl Reinhardt; è il caso, ancora di recente, di *The Legacy of Parmenides* (1998) di Patricia Curd, opera che ha garantito nuovo slancio alle frequentazioni eleatiche, sia per la contestazione, condotta con acribia, della tradizionale lettura monistica (*numerical monism*) di Parmenide, sia per la nuova luce proiettata, conseguentemente, sulla seconda parte del poema, con la possibilità di una interpretazione positiva della *Doxa*: a essa, per esempio, si richiamano le ricerche di Graham (*Explaining the cosmos*, di cui si è data notizia, ma anche i saggi nelle raccolte di Long e Caston-Graham).

All'interno di questa cornice possiamo apprezzare la originalità dello sforzo interpretativo del saggio di Chiara Robbiano.

Esso – come si evince dal sottotitolo – segue tra i frammenti una traccia in sostanza trascurata dalla tradizione (a eccezione di Kingsley, come la stessa autrice segnala), anche da coloro (è il caso di Cerri, nella sua recente edizione del poema e in altri interventi) che hanno manifestato attenzione per la tecnica comunicativa di Parmenide. In effetti si è assistito a una progressiva focalizzazione del problema nel campo degli studi contemporanei sulla cultura greca arcaica, come dimostrano *Vermittlung und Tradierung des Wissens in der griechischen Kultur*, herausgegeben von W. Kullmann und J. Althoff, 1993 – con uno specifico contributo di G. Wöhrle sull'Eleate -, e il recente e già ricordato *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di Maria Michela Sassi, 2006. Nella prospettiva della ricerca in esame risultano poi significative anche le indagini di K.A. Morgan sul nesso mito-filosofia (*Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, 2000) e soprattutto il saggio di G.W. Most (*The poetics of early Greek Philosophy*) contenuto nella raccolta a cura di Long (di cui sopra) Tra le monografie, invece, possiamo segnalare (con la Robbiano) i precedenti di A.P.D. Mourelatos (*The Route of Parmenides*, 1970) e C.H. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, 1979), per la acribia con cui sono state messe in valore strategie retoriche e tecniche espressive nel pensiero arcaico. Negli ultimi anni Livio Rossetti ha insistito, a più riprese (*Le dialogue socratique* in statu nascendi, «Philosophie Antique» 1, 2001; *Caratteristiche tipologiche dei trattati Peri physeōs nei secoli VI-V a.C.*, «Nova Tellus» 24.2, 2006; *Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti*, «Methexis» 19, 2006; *I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con i trattati o testi paradossali*, in L. Rossetti (ed.), *Letteratura socratica antica*, Levante, Bari 2007), sulla intenzione «metacognitiva» della letteratura sofistica e socratica: mentre la finalità dei “trattati” *Sulla natura* sarebbe di tipo “cognitivo” (in altre parole essi punterebbero a trasmettere contenuti di conoscenza), quella dei “testi paradossali” (sofistico-socratici) sarebbe “metacognitiva”,

invitando cioè a guardare oltre il testo, verso qualcosa che non è enunciato, che l'uditore (probabilmente anche lettore) è chiamato in prima persona a pensare, escogitare. Non mi risulta, tuttavia, che una specifica riflessione sulla efficacia sottintesa dalla strategia retorica parmenidea, sull'effetto che essa si proponeva di produrre sull'ascoltatore/lettore, sia stata condotta in modo sistematico: possiamo trovarne spunti nel contributo di Most e in particolare, ma in una prospettiva almeno parzialmente diversa (più marcatamente antropologica), nelle ricerche di Kingsley.

La Robbiano, infatti, non è interessata solo a marcare gli elementi di suggestione e di influenza comunicazionale delle scelte espressive del filosofo, rintracciandone i precedenti e le convergenze (in questo senso un grosso lavoro rispetto alla tradizione è stato svolto negli ultimi decenni da studiosi e editori, da Mourelatos a Coxon, passando anche per Ruggiu, nella sua edizione commentata del poema, in collaborazione con Reale, 1991), ma soprattutto a delineare l'obiettivo «trasformativo» del poema, nel suo complesso, sull'ascoltatore. In questa prospettiva la “lettura” dei versi è occasione per una *performance*, la cui efficacia si misurerebbe nella conversione della *audience* a un punto di vista, a un atteggiamento filosofici. Il suo approccio è originale (e degno di ogni attenzione), dunque, in quanto individua l'unità del poema non nella proposizione e argomentazione di un messaggio (o di un significato, magari metafisico), bensì in un percorso (un «progetto», come sottolinea la Robbiano) di graduale approssimazione dell'*audience* a un obiettivo di comprensione della realtà, e, al contempo, di comprensione di sé nella realtà. Di qui la formula scelta come titolazione principale: *becoming Being*. Parmenide, insomma, anticiperebbe nel suo poema quella concezione della filosofia come “stile di vita”, che si sarebbe poi affermato, attraverso il socratismo, nella cultura ellenistica (secondo la lezione di P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1987): in realtà, secondo l'autrice, la filosofia arcaica in genere (salvo rare eccezioni) paleserebbe una analoga ispirazione “trasformativa”.

Nel tentativo di forgiare l'atteggiamento critico della sua *audience* e di modificarne radicalmente il modo d'essere («Parmenides' Poem both develops its audience's critical and rational attitude and transforms them into wise, or perhaps *true*, men» p. 201), il filosofo avrebbe adottato una strategia complessa, in pratica incrociando nel proprio *mythos* suggestione (poesia), persuasione (retorica) e costrizione (confutazione dialettica, *elenchos*). Il poema, sin dal suo esordio drammatico (il viaggio), propone così un protagonista con cui la *audience* può identificarsi e che può imitare; con la individuazione delle fondamentali opzioni di ricerca, esso guida alla penetrazione degli errori e delle insidie di percorsi alternativi; con le immagini di legami interni ed esterni aiuta a comprendere la natura dell'oggetto di indagine e della relazione che con esso la nostra intelligenza progressivamente stabilisce.

D'altra parte sia la forma poetica (l'esametro dattilico omerico-esiideo), sia il contenuto drammatico (il viaggio, l'incontro con Dikē e la Dea innominata, la rivelazione) risulterebbero, secondo la studiosa italiana, funzionali alla intenzione educativa che il poema, analogamente alle posteriori filosofie socratiche ed ellenistiche, mutuerebbe dalla tradizione epica. Rigorosamente all'interno di questa prospettiva didascalica, Parmenide avrebbe programmaticamente anticipato – nel proemio – l'incontro con la «verità»: proposta suggestivamente come principale obiettivo della comunicazione divina, essa è determinata da una coppia di termini – *atremes ētor* (cuore *che non trema*, ma anche *quieto*) – che non connotano soltanto la oggettiva solidità logica dell'essere,

ma pure la conquista interiore del protagonista (e dei suoi imitatori). Essa coinciderebbe con la tranquillità e pace della mente che si rende omogenea alla *alētheia*: «comprendere e essere sono la stessa cosa» (così la Robbiano traduce il fr. 3: «to understand is the same as to be»). Una interpretazione che risente esplicitamente delle riflessioni che Long ha condotto sul nesso *noein-einai*, giungendo a una rilevante conclusione: «Parmenides' first call on us is not to think about Being but to *think about thinking Being*» (A.A. Long, "Parmenides on Thinking Being", ora in *Frühgriechisches Denken*, cit., p. 229). La peculiarità della lettura della Robbiano consiste allora – all'interno della curvatura antropologica (la efficacia «trasformativa») cui è sottoposta l'impresa educativa del poema – nel collegare alla conquista teoretica una salda condizione mentale («full of trust» p. 203), al di là dei confini di soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Si tratta di un approccio interpretativo stimolante, che mantiene il testo parmenideo rigidamente nel suo contesto storico e culturale, ne valorizza (giustamente, a mio giudizio) la destinazione recitativa, marcandone allo stesso tempo – in continuità con i suoi modelli epici – le potenzialità simboliche e la valenza didattica, vincendo le tentazioni di una pedante lettura metafisica ovvero di un anacronistico esercizio di analisi linguistica.

La comunicazione della dea, scandita da costanti appelli alla condivisione razionale (da parte del poeta e dei suoi imitatori), alla (sua/loro) valutazione critica (*krinai logōi*, fr. 7), si apre con un invito alla assunzione di responsabilità dell'uditore/lettore, essenziale per quel che segue, per le potenzialità trasformative del "viaggio". Le due «vie di ricerca», prospettate come alternative nel fr. 2, rappresentano per la Robbiano due diversi modi di guardare alle cose, di attendere alla comprensione della realtà. Ciò sarebbe confermato dall'uso - per specificarne i caratteri - della congiunzione *hōs*, che l'autrice, sulla base di posteriori analogie letterarie (Sofocle, Platone), ritiene introduca un punto di vista, uno stato di cose percepito in prospettiva.

La dea proporrebbe, dunque, alla *audience* due metodi per accostarsi alla intelligenza delle cose; l'urgenza della scelta nell'alternativa suggerisce che esse non si riducono tuttavia a mere modalità di indagine, ma anche a due stili di vita («two ways of life»). Di fatto, benché teoricamente prospettabili entrambe, una solo (la via «che è», *that-is*) è disponibile per la ricerca; l'altra (*that-is-not*) non può rilasciare alcuna comprensione, né è percorribile fino in fondo, non consente alcun progresso nel viaggio (della propria formazione). L'assunzione di responsabilità comporta – con la scelta – la coerenza nello sviluppo delle implicazioni: l'accorta opzione per la via «che è» dischiude conseguentemente il tragitto all'interno dell'essere, che la Robbiano, opportunamente, inquadra come *elenchos*, ragionamento mirato alla contestazione di tesi alternative. In gioco è, in effetti, il confronto tra Parmenide e la tradizione filosofica, dunque la piena legittimazione di un programma scientifico, che la studiosa italiana - giustamente e rigorosamente – cala nel suo ambiente storico-culturale.

Come nella letteratura critica degli ultimi anni è accaduto nel caso della Curd e di Graham, la Robbiano individua infatti, negli argomenti del lungo frammento 8, confutazioni specifiche ai metodi e modelli adottati nella spiegazione dell'universo: dietro singoli blocchi di testo ancora si possono scorgere riferimenti a teogonie, cosmogonie, teorie dello sviluppo e del cambiamento (dalle origini al contemporaneo Eraclito, dunque). I *sēmata* (segni), i caratteri dell'essere, sono ricavati, dialetticamente, proprio rilevando le contraddizioni delle presunte proprietà del reale che quella

tradizione aveva fatto circolare. È attraverso questo *elenchos* che la Dea accompagna e guida progressivamente – con la dissoluzione argomentata dei presupposti del senso comune («la abitudine nata dalle molte esperienze», come recita il fr. 7) – l'*audience* nello sforzo di penetrazione e assimilazione della omogeneità, integrità e immobilità della realtà, e di autocomprensione in quella compiuta, immodificabile trasparenza razionale. L'autrice può così evocare, anche sulla scorta dei precedenti epici, il modello della comunicazione divina di segni, offerti ai mortali per farli partecipi dello sguardo privilegiato del dio, sebbene il *monismo* parmenideo («focalised monism», come viene definito dalla Robbiano) non si riduca banalmente alla rivelazione di un punto di vista divino. Esso sarebbe piuttosto il risultato complesso di un modo di intendere e essere (investendo dunque mentalità ed esistenza): «l'unico Essere è ciò che si può afferrare, comprendere e *essere* (almeno con la propria mente), nella misura in cui si adotti un certo modo di guardare la realtà» (p. 208).

Questa lettura complessiva della sezione della *Verità* ha certamente i suoi elementi di forza: efficace il rilievo dell'impianto retorico sotteso, soprattutto nella sua contestualizzazione storico-culturale; puntuale l'attinenza teoretica con i nodi della riflessione filosofica arcaica; particolarmente convincente l'analisi dell'*elenchos*. Alcuni fattori d'insieme garantiscono inoltre uno specifico valore aggiunto per il lettore: la competenza manifestata nell'accostamento al testo greco, la dimestichezza con la letteratura critica, la duttilità di un approccio che evita gli scogli delle interpretazioni monocordi (metafisiche, linguistiche, religiose ecc.), incrociando costantemente prospettive teoretiche, comunicative e antropologiche; infine (cosa rara) una piena consapevolezza della specifica situazione ermeneutica e dei suoi problemi (come mostra limpidamente la discussione dello *status quaestionis* nel capitolo introduttivo). Nell'insieme, tuttavia, emergono anche alcuni limiti, che concorrono, in qualche passaggio, a ridurre l'efficacia della lettura proposta.

Proprio la centralità della lunga confutazione del frammento 8 avrebbe dovuto suggerire maggiore attenzione alla dimensione formale del frammento 2, dai cui principi dipende la coerenza degli argomenti da cui sono estratti i «segni» dell'essere. Le due *vie* sono proposte al giudizio come le «uniche» (*mounai*) praticabili: esse non si presentano semplicemente come «due prospettive» di ricerca, ma come le *sole* che siano *pensabili*, concepibili (*eisi noēsai*), per ogni indagine; due *sole* possibilità, che si palesano subito reciprocamente incompatibili e incondizionate. Prescindendo dalle ipotesi sul loro soggetto sottinteso e sul valore (esistenziale, predicativo ecc.) del verbo essere, infatti, esse sono certamente designate dalle forme verbali rispettivamente della pura affermatività (*è*) e della radicale negatività (*non è*), e, in questo senso, non concedono spazio logico per altra eventualità.

Rispetto allo sviluppo dell'*elenchos* e al dibattito sul numero delle *vie* nel poema, questo mi pare essenziale. L'alternativa esprime, per l'ascoltatore/lettore, il principio fondamentale di ogni discussione dialettica, premessa di ogni confutare, rafforzandolo con l'impiego delle formule modali di impossibilità e necessità («non è possibile che non sia», «è necessario che non sia»): le due *vie* sono reciprocamente contraddittorie; tra loro non è ammessa mediazione. A ragione la Robbiano sostiene che la dea sollecita una assunzione di responsabilità: in realtà, però, l'intelligenza (*nous*) del destinatario è logicamente *costretta* a riconoscere le *vie* come le alternative che, nella mutua esclusione, esauriscono ogni pensabilità. Senza tale riconoscimento, la coerenza della rivelazione, la sua forza trasformativa si dissolverebbero.

Se queste osservazioni hanno senso, allora alla acribia dell'autrice sarebbe sfuggita una importante componente dello sfondo culturale entro cui matura il progetto del poema (su cui in passato richiamò in Italia l'attenzione Giorgio Colli): la sua struttura argomentativa, l'uso maturo di nozioni come *possibile*, *necessario*, rivelano la dimestichezza con una pratica di discussione (documentata sin dai poemi omerici), evidentemente giunta a un livello di elaborazione formale particolarmente raffinato, come confermerebbe anche la produzione zenoniana.

D'altra parte, come insegna ancora il frammento 2, se due *vie* soltanto possono essere in assoluto proposte all'attenzione della ragione, unica è quella percorribile, che assicura, dunque, comprensione: qualsiasi contenuto del pensiero andrà, infatti, ascrivito senz'altro alla via «che è», mentre l'altra rimane logicamente determinata semplicemente dalla opposizione alla precedente. Di fatto prospettata come possibilità, essa risulta razionalmente impraticabile («ciò che non è» è inconoscibile e inesprimibile). Ciò comporta - da parte del destinatario della comunicazione divina - la decisione di escluderla dall'orizzonte di una indagine effettiva, insieme a quella presunta «terza via» che gli «uomini a due teste» (fr. 6) sono convinti di poter percorrere, combinando ciò che è in verità incompatibile (essere e non-essere): si tratta di pura illusione verbale, come la Dea denuncia nel frammento 8. Il linguaggio umano può significare la sovrapposizione di *noein* e *einai* ed essere dunque veritiero, disvelante, ovvero occultare e disorientare, come accade comunemente nell'uso quotidiano: in tal caso esso si ridurrà, secondo il filosofo, a confusione di meri *nomi*, senza forza significativa. Alla maturazione questa consapevolezza intendono concorrere i reiterati richiami al giudizio ponderato (*krinein logōi*), alla decisione (*krisis*). In questa prospettiva si pone anche il problema della *Doxa*, della seconda parte del poema.

È indicativo dell'approccio al problema il fatto che la Robbiano decida di utilizzare il plurale *Doxai*, come se, nella (lunga, anche se per noi estremamente frammentaria) sezione dedicata alla *Doxa*, la dea in realtà si intrattenesse con le «opinioni dei mortali». Dopo aver efficacemente riassunto lo *status quaestionis* interpretativo, l'autrice si schiera tra coloro (come Coxon e Long) che reputano non affidabile la relazione della dea sul mondo della esperienza, in quanto ancora imperniata sulla opposizione e quindi sul coinvolgimento del non-essere, sebbene essa sia intesa a fornirne il quadro «migliore possibile», in forza della sua «coerenza e economia» (p. 188). Il divenire fenomenico sarebbe allora illustrato in modo non veritiero ma «plausibile» (*eikōs*), così da garantirne un resoconto più accettabile di altri. In questo consisterebbe la sua relativa positività, che la Robbiano rilancia, accogliendo solo parzialmente le indicazioni della Curd.

Se nella logica dell'*elenchos* la elaborazione di un modello esplicativo coerente, ancorché inattendibile, potrebbe essere funzionale al confronto con teorie rivali («così che nessuna convinzione dei mortali possa fuorviarti»), all'interno della complessiva impresa di Parmenide, che, dopo la rivelazione del «cuore che non trema della ben rotonda Verità» (fr. 2, 3, 8) e la denuncia degli «errori dei mortali in cui non è vera certezza» (fr. 6, 7, 8), dedicava spazio soprattutto a questa sezione, in cui, a quel che sappiamo, era avanzata una vera e propria sintesi enciclopedica sul cosmo e i suoi fenomeni (*ta dokounta*, le cose che appaiono), sembrerebbe più convincente una lettura diversa della *Doxa*. Tanto più nel caso della Robbiano, che mette in valore l'impianto e l'intenzione retorica del poema: che senso ha, una volta guidata l'*audience* a comprendere l'unità e omogeneità cosmiche, attraverso la argomentata messa a nudo delle

erronee assunzioni nelle superficiali abitudini empiriche, ritornare sui propri passi per illustrare un quadro (molto dettagliato) comunque inaffidabile del mondo fenomenico? La risposta (in vero allineata con una consistente tradizione di studi) dell'autrice mi pare stridere con la prospettiva "trasformativa" adottata: proprio dopo aver compreso che il consolidato approccio cosmologico non può condurre alla verità, l'*audience* dovrebbe apprendere le «migliori opinioni» (erronee!) sull'universo: «In fact, we do need *Doxai* about the everyday phenomena around us, especially the *Doxai* that are appropriate to their object and that are capable to give an account of all things» (p. 210).

Tenuto conto degli interessi cosmologici e astronomici che la tradizione attribuisce a Parmenide, non sarebbe più coerente concludere che – alla luce della Verità e contro i fraintendimenti dei «mortalì» – il filosofo abbia inteso assicurare dei fenomeni della nostra esperienza una chiave esplicativa positiva, evitando proprio le implicazioni del tradizionale modello oppositivo? In effetti il fr. 9 imbecca decisamente questa direzione, quando sottolinea: «tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura, uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla». L'errore di tutti i resoconti cosmologici risulterebbe dunque al mancato rilievo della unità nell'essere delle *morphai* (le forme, i principi esplicativi) introdotte per chiarire i fenomeni.

Se guardiamo alle ricerche degli ultimi vent'anni, questo indirizzo interpretativo ha trovato supporto nelle osservazioni di J. Frère (*Parménide et l'ordre du monde*, in *Études sur Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, 1987, vol. II) e nelle ricostruzioni – estremamente documentate - di L. Ruggiu (Parmenide, *Poema sulla natura*, traduzione di G. Reale, introduzione e commento di L. Ruggiu, 1988) e P. Thanassas (l'opera sopra citata e ora soprattutto *Doxa revisitata*, in *Frühgriechisches Denken* cit.). È significativo che essi abbiano fatto leva sulle osservazioni filologiche di H. Schwabl (*Sein und Doxa bei Parmenides*, «Wiener Studien», 66, 1953), secondo cui, appunto, la contestazione mossa alle «opinioni mortali» (*doxas broteias*, fr. 8, 51-54) sarebbe quella di aver adottato una polarità di principi (letteralmente: «stabilirono di dar nome a due forme»), senza aver ritenuto necessario marcare la radice unitaria nell'essere («l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati»). In effetti, la introduzione delle due forme è potenzialmente foriera di fraintendimento (*apatēlos*, suscettibile di inganno), a meno di non ribadire l'unità e identità nell'essere. In questo modo Parmenide avrebbe, nella seconda parte del poema, aperto la strada al pluralismo che ritroviamo, per esempio, in un pensatore da lui chiaramente influenzato come Empedocle.

Questa lettura della *Doxa* avrebbe il vantaggio di risolvere anche il problema delle *vie*: le due logicamente articolate nel fr. 2 sarebbero effettivamente esaustive, non solo nell'ottica della Verità, ma anche in quella della Opinione, nella misura in cui, escluso il non-essere, anche il modello esplicativo bipolare introdotto sarebbe riconducibile alla via «che è». In questo senso il percorso trasformativo, la maturazione della comprensione (*nous*) dell'uditore\lettore sarebbe realmente conclusa all'interno dell'orizzonte dell'essere: l'esposizione della dea, si sposterebbe allora dal piano puramente logico-ontologico, in cui sono state risolte le contraddizioni della cosmologia ionica, a quello dell'*apparire*, dei contenuti fenomenici, di cui, in forza della nuova consapevolezza, è ora possibile offrire una valida interpretazione.

Dario Zucchello

Como, 25 novembre 2007

