

Avventure della mente: a proposito dell'altro Parmenide di Livio Rossetti

DOI: 10.14746/pea.2019.1.9

DARIO ZUCHELLO / *independent researcher* /

Un passo di *Un altro Parmenide* di Livio Rossetti rende perfettamente la prospettiva dell'autore:

Supponiamo per un momento che la dea di Parmenide avesse esordito mettendo mano alla presentazione del suo vasto e fascinoso sapere sul cielo e sulla terra, seguito dagli insegnamenti sugli organismi viventi..., per poi introdurre il sapere sull'essere verso la fine del poema. Era una possibilità, si tratta di una opzione che Parmenide avrebbe potuto prendere in considerazione anche se poi non l'ha fatto. Come ci apparirebbe il poema nell'ipotesi di quest'altra configurazione? (Rossetti 2017 I: 67–68)

L'analisi di Rossetti ribalta, effettivamente, il tradizionale approccio interpretativo alla figura dell'intellettuale di Elea, raccogliendo un ampio inventario di informazioni sul suo sapere *peri physeōs* (capitolo 1), che ne fa emergere il profilo di eminente cultore della *polymathia*, cioè di *sophos* capace di offrire «un sapere a larghissimo spettro», di impostare, con la stessa determinazione applicata all'elaborazione della dottrina dell'essere, un ventaglio di impegnativi ed eterogenei percorsi d'indagine (cosmogonici, cosmologici, biologici). L'autore insiste (capitolo 2) su consistenza e originalità di tale ricerca, in particolare nel confronto tra il contributo di Parmenide e quello di altri pensatori del V secolo a.C. (Empedocle, Anassagora, Democrito), per rivendicare all'Eleate un rigore che quelli non avrebbero mai raggiunto.

La “inventariazione” dei temi (che è insieme anche una loro classificazione) è organizzata in tre macro-sezioni, riguardanti, rispettivamente, il cielo, la terra, la vita. Una quarta, utilizzata per raccogliere spunti non facilmente inquadrabili nelle precedenti, richiama l’attenzione su aspetti spesso trascurati dalla letteratura critica: per esempio, sulla peculiare sensibilità parmenidea per i ruoli e le figure femminili (che affollano il poema), e il netto rifiuto del maschilismo che invece è imperante nella cultura omerica. Rossetti valorizza un ‘Parmenide femminista’ (cui è dedicato il capitolo 8), che avrebbe esplicitamente riconosciuto (DK 28 B 17–18) il contributo genetico femminile nella formazione del feto. Spicca poi il rilievo attribuito alla strategia argomentativa e alla connessa efficacia retorica del poema (approfondite nel capitolo 9).

In questo contesto la trattazione sull’essere cessa di costituire l’insegnamento qualificante per eccellenza, per diventare *un* insegnamento tra altri, «tutti di prim’ordine», per cui a suo avviso è difficile imporre ancora all’Eleate «la maschera del filosofo dell’essere». Anzi: i limiti dell’elaborazione confluita nel poema si paleserebbero (come diffusamente argomentato nel capitolo 3) proprio nella presunta (e virtuale) filosofia dell’essere, che l’autore avrebbe lasciato incompleta, priva di valide relazioni con gli altri insegnamenti. Essa, in realtà, sarebbe risultato di un’extrapolazione platonica che avrebbe finito per retro-iettare su Parmenide risultati da rivendicare piuttosto a Melisso.

Riflettendo i molti aspetti della personalità dell’autore, «investigatore dalle molte curiosità intellettuali», il poema si sarebbe dunque schematicamente articolato in:

1. proemio («un piccolo capolavoro» da un punto di vista letterario, ma, secondo Rossetti, privo di alcuna precisa funzione propedeutica o iniziatica);
2. primo *logos* — l’insegnamento sull’essere;
3. secondo *logos*, complessivamente costituito dagli insegnamenti naturalistici.

Ad autorizzare l’adozione di questa distribuzione della materia in tre diverse componenti è una testimonianza di Simplicio (*in Cael.* 558.3–11), che fornisce un’istantanea sulla dislocazione delle citazioni testuali pervenuteci:

Ma anche dopo aver completato il *logos* sull’essere che è realmente (*peri tou ontōs ontos*), e mentre si accinge(va) a metter mano all’insegnamento (*didaskēin*) sulle cose sensibili (*peri tōn aisthētōn*), aggiunse... [citazione di DK 28 B 8.49–52]

E dopo aver fornito la sua ordinata rassegna sui sensibili, di nuovo aggiunse... [citazione di DK 28 B 19].

Nella lettura di Rossetti, la *daimon* che è al centro della rivelazione dell’essere diventa, nel secondo *logos*, «mera proiezione dell’uomo Parmenide», del suo sapere mortale, di cui assume anche (clamorosamente) la prospettiva terrestre. Gli insegnamenti proposti rivelano la «potenza e duttilità della mente» dell’autore, e non sono di minor pregio rispetto alla «superba trattazione» riservata all’«ente di ragione» che campeggia nel

primo *logos*: la loro creatività, non meno dell'ipostasi dell'essere, era destinata, in effetti, a contraddire l'ordinaria esperienza di *brotoi* sordi e ciechi.

L'organizzazione dell'insieme in specifiche sub-trattazioni è scandita da formule di transizione e «inserti meta-discorsivi» (cui Rossetti dedica l'appendice del primo volume): la loro funzione logica sarebbe stata quella di determinare la collocazione adeguata di ogni singolo settore di insegnamento, in tal modo affiancato agli altri, «con un *certo* ordine» (il rilievo, significativo, è di Rossetti). Da un punto di vista formale, dunque, il loro raccordo sarebbe rimasto di tipo essenzialmente «giustappositivo», a documentare ulteriormente l'eterogeneità dei saperi confluiti nella *polymathia* di Parmenide, e forse la cifra «rapsodica» dell'antica sapienza¹.

La lezione naturalistica del poema — distribuita nelle quattro sezioni di cui si è detto — è ricondotta, complessivamente, a un repertorio di 34 «informative», da Rossetti raccolte (e classificate) utilizzando prioritariamente i frammenti conservati, quindi setacciando con acribia i *testimonia*, allo scopo di individuare i più attendibili attenendosi al criterio della «stabilità semantica», ovvero della coerenza, univocità e reciproca relazione delle notizie. Alcuni insegnamenti risultano, nell'impegno argomentativo di Rossetti, di rilievo peculiare, in quanto indizi della fiducia del sapiente di Elea nella forza del ragionamento.

In particolare, tra quelli riguardanti il cielo, l'intuizione che le stelle siano più numerose di quelle percepite a occhio nudo; la presa d'atto che Espero e Fosforo sono in realtà lo stesso corpo celeste; la scoperta (cui è riservato il capitolo 5) che Luna e Sole «si guardano in faccia» costantemente, e che la luce lunare è in realtà riflesso di quella solare. Tra quelli riguardanti la Terra, risaltano l'affermazione della sua sfericità e l'ardita inferenza che sulla Terra sferica i climi variano dal freddo intenso al caldo torrido e dal caldo torrido al freddo intenso. Donde l'implicito riconoscimento dell'esistenza di una seconda area a clima temperato e della plausibile presenza di altra popolazione umana, cui sarebbe anche da collegare l'introduzione della sofisticata nozione di antipodi (discussa nel capitolo 6). Dei 14 o 15 insegnamenti ascrivibili alla sezione biologica, centrale (come anticipato) risulta la valorizzazione del contributo del patrimonio genetico femminile nel concepimento (approfondito nel capitolo 7). Parmenide sarebbe stato, inoltre, il primo a segnalare (così riferisce Stobeo – DK 28 A 45) che nessun vivente può essere *alogon*, rivelando una precoce attenzione per le tracce di forme «inferiori» di razionalità in natura.

Questo ampio sondaggio – più articolato del già rilevante contributo di Bredlow (2010) sulla cosmologia di Parmenide – obbliga il lettore a confrontarsi con una serie di problemi che riguardano natura e struttura del poema.

Si rinnova, in primo luogo, la domanda su come si presentava il poema di Parmenide, quest'opera tendenzialmente enciclopedica, che raccoglieva nelle sue articolazioni materiale così vario. Per trovare risposta a questa domanda è necessario leggere l'intera ricerca,

¹ Di *rhapsody in prose* ha di recente parlato, a proposito di Ecateo di Mileto (figura di sapiente molto cara a Rossetti) Andolfi (2018: 77–106).

dal momento che Rossetti non ha riservato uno spazio specifico alla sua ricostruzione, ma ha disseminato informazioni (e discussioni) in vari capitoli: si assume che i 160 versi circa di cui disponiamo fossero inseriti in una composizione plausibilmente costituita da almeno 500–700 versi (lunghezza media di un canto omerico), per il 70% riservata agli insegnamenti di stampo naturalistico. Per delineare articolazione e struttura del poema, Rossetti ricorre alla testimonianza di Simplicio (*in Ph.* 144, 25; DK 28 A 21), il quale, a tutti gli effetti, dà prova nei suoi commenti di conoscerle bene, disponendo probabilmente di una copia – rara e affidabile, come sottolinearono Diels (*im Ganzen vortrefflich*) e Coxon (*rare and excellent*) – da cui esplicitamente (e orgogliosamente) segnala di citare. Pur discutendo alcune ipotesi alternative, Rossetti è dunque propenso a dar credito alla sistemazione consolidata nell’edizione DK (alla quale, nell’uso, preferisce la recente Laks-Most e, per i *testimonia*, l’edizione Coxon). Dal momento che il presunto posizionamento delle citazioni nell’originale si rivela importante nel corso delle analisi, soprattutto per valutare la relazione tra i due *logoi*, ci si poteva forse aspettare un’attenzione specifica al problema testuale, che invece risulta in gran parte ignorato.

In secondo luogo, come è possibile che un sapere (naturalistico) tanto potente e innovativo sia finito in un «immeritato dimenticatoio», e che la tradizione abbia concorso a trasmettere un quadro tanto distorto dell’impegno di Parmenide? Nella sua risposta, l’autore discute (nel capitolo 2) l’opinione sostenuta da Andreas Patzer (nella presentazione della tradizione letteraria della filosofia arcaica²), secondo cui il destino del poema sarebbe stato segnato dalla posteriore decisione di Platone (e dei Neoplatonici) di riconoscere, nella sezione sulla Verità (il primo *logos*), l’«atto di fondazione del pensiero ontologico», emarginando «il sistema di filosofia della natura» della seconda sezione, di fatto rapidamente scalzato (*ersetzt*) da «congetture più dettagliate e meglio fondate», ovvero dalle proposte di Empedocle, Anassagora e Democrito. Rispetto a questi rilievi, la presa di posizione di Rossetti è duplice.

Egli insiste (capitolo 3) nel marcare l’errore di discernimento di Platone, che avrebbe sostanzialmente assimilato la concezione dell’essere di Parmenide a quella di Melisso, la cui opera in prosa costituirebbe in realtà il luogo d’origine del linguaggio dell’ontologia e soprattutto del ricorso univoco e sistematico alla nozione di essere. Anzi, quando, nel *Sofista* (*Sph.* 237a4–7), Platone introduce la figura dell’Eleate e il suo divieto di percorrere la via del non essere (con la citazione dei primi due versi di DK 28 B 7), riferendosi alla prosa e ai versi con cui (περὶ καὶ μετὰ μέτρων) sarebbe stata testimoniata quell’avversione, i versi sarebbero quelli del poema di Parmenide, ma la prosa sostanzialmente quella di Melisso.

D’altra parte, se il poema rimase presto con pochi lettori, ciò non avvenne a causa della superiore qualità degli scritti dei cosiddetti “pluralisti”, ma, al contrario, della maggiore accessibilità dei loro testi. Essi, infatti, non invitavano a misurarsi con le lunghe catene inferenziali e l’atmosfera rarefatta della dottrina dell’essere, né imponevano la fati-

² Patzer (2013: 126–149).

ca «di penetrare in idee “protette” e difficili da afferrare»: insomma, non esigevano (dai loro lettori o più plausibilmente ascoltatori) lo stesso impegno intellettuale, la stessa motivazione richiesti dalle «avventure della mente» di Parmenide. Ciò rivelerebbe, secondo Rossetti, l'unicità (e l'isolamento) dell'opera e della posizione di Parmenide, nel panorama generale della cultura arcaica: vani dunque i tentativi di farne l'interlocutore di Senofane, Eraclito, Pitagora o Anassimene (ai quali la tradizione ha pur voluto associarlo). Sebbene la scelta dell'argomento *peri physēos* (che identificava, forse già nell'antichità, il poema) suggerisca una continuità (ricercata) con il sapere dei maestri della Ionia, i loro insegnamenti non potevano risultare per lui particolarmente rilevanti. L'unica eccezione è costituita, nella lettura di Rossetti (che in questo segue Bredlow), dal sapere «straordinariamente innovativo» di Anassimandro: è probabile che proprio al Milesio il Parmenide “astronomo” sia ritornato³, e dalla sua rappresentazione di spazi e tempi immensamente grandi sia ripartito.

La soluzione di Rossetti, pur coerente e sostenuta da osservazioni pertinenti, presenta, a parere di chi scrive, almeno due difetti. Intanto quello di esasperare (nell'intento di farne un *unicum*) l'isolamento del poema, nella cui polemica si potrebbe cogliere, al contrario, il riflesso di un confronto a distanza con la cultura *peri physēos* ionica. Poi quello di far recedere in secondo piano il debito (che appare invece evidente) di Empedocle⁴, Anassagora e Democrito nei confronti delle proposte teoriche del poema. Le loro soluzioni, anzi, potrebbero retro-illuminare e guidare nella comprensione dell'operazione compiuta nel secondo *logos*⁵.

Rimane, infatti, ancora da rispondere a un interrogativo di fondo: preso atto dell'enorme sforzo intellettuale investito dal poeta, qual è il senso della sua operazione culturale? Da quale prospettiva guardare al poema? Rossetti riconosce fondamentale la testimonianza di Plutarco (*Adv. Col.* 1114B), quasi un'istantanea dell'impresa parmenidea da parte di un intellettuale che, sebbene dichiara di ricorrere a *hypomnēmata*, è possibile avesse avuto accesso diretto a una copia del poema:

[Parmenide] ha delineato anche un ordinamento complessivo (*diakosmon*) e mescolando come elementi la luce e la tenebra, da questi e mediante questi fa derivare tutti i fenomeni. Ha

³ Bredlow (2010), riferendosi alle notizie di Aezio, sottolinea, infatti, come i sistemi cosmologici di Anassimandro e Parmenide sostanzialmente concordino nel posizionare le stelle fisse sotto Sole e Luna (Bredlow 2010: 290–291). D'altra parte, nell'introdurre l'argomento (Bredlow 2010: 275), Bredlow riconosce esplicitamente: “El sistema cosmológico y cosmogónico que exponía Parménides en la segunda parte de su poema es, después de la de Anaximandro, una de las más antiguas teorías griegas acerca del origen y de la estructura del universo que los testimonios nos dejan entrever...”.

⁴ Su questo punto di grande interesse le recenti considerazioni di Gheerbrant (2017: 741), il quale coglie, nel progetto di Empedocle, un triplice messa in discussione delle costruzioni intellettuali precedenti: la poesia epica (omerico-esiodica), la prosa milesia e la ‘poesia filosofica’ di Parmenide (un tentativo di reintegrare la prosa nella poesia).

⁵ Graham (1999: 169 ss).

detto infatti molte cose sulla Terra, sul cielo, sul Sole e sulla Luna, e tratta anche dell'origine degli uomini... [N]ulla ha taciuto degli argomenti più importanti.

Plutarco conferma la presenza nell'opera di una trattazione ampia e articolata sul sistema del mondo (*diakosmos*), ma anche dell'attenzione per la sua formazione e per la nascita dei viventi: un progetto molto ambizioso, sviluppato, secondo Plutarco, con originalità.

Altrettanto rilevante nell'interpretazione dell'autore risulta anche un "indice" interno al poema, quella sorta di *abstract* del proprio programma scientifico che Parmenide fornisce in B10, un vero e proprio secondo proemio:

εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
 λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀπτόθεν ἐξεγένοντο,
 ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης
 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 ἔνθεν ἔφνυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

Conoscerai la natura dell'etere e nell'etere tutti
 i segni e della pura fiamma dello splendente Sole
 le opere invisibili e donde ebbero origine,
 e *apprenderei* le opere ricorrenti della Luna dall'occhio rotondo,
 e la [sua] natura; *conoscerai* anche il cielo che tutto intorno cinge,
 donde ebbe origine e come Necessità guidando lo vincolò
 a mantenere i limiti degli astri.

Ciò che appare significativo nei versi è soprattutto l'insistito lessico di conoscenza (*eisēi, peusēi, eidēseis*). Un profondo conoscitore del testo parmenideo come Cordero ha concluso che, per essere oggetto di *eidēnai*, di autentico sapere, la cosmologia di DK 28 B 10 non può essere proposta dai mortali che sono riconosciuti *eidotes ouden*, e quindi va ascritta all'insegnamento veritativo della Dea⁶. Rossetti nota come, in effetti, nulla in DK 28 B 10 lasci supporre che la Dea stia introducendo un insegnamento secondario: al contrario, Parmenide pare perfettamente consapevole del rilievo (e dell'originalità) del proprio insegnamento sull'essere, ma altrettanto convinto della dignità (cognitiva) del sapere sul cielo.

Eppure, i frammenti sopravvissuti propongono (quasi a conclusione di DK 28 B 8) una netta cesura, documentata in più luoghi da Simplicio (*in Phys.* 30, 13; 38, 28; *in Cael.* 558.3–11):

⁶ In Rossetti, Marcacci (2008: 156).

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
 ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἑμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

A questo punto pongo termine per te al discorso affidabile e al pensiero intorno a Verità; da questo momento in poi opinioni mortali apprendi, l'ordine ingannevole [che può ingannare] delle mie parole ascoltando. (DK 28 B 8.50–52)

Avendo evidentemente completato la trattazione *peri tou ontōs ontos*, sul vero essere, Parmenide introduce quella *peri physeōs*, concludendola prima di DK 28 B 19. Le testimonianze di Simplicio confermano che l'esposizione della dottrina dell'essere è ormai terminata. A partire da DK 28 B 8.50, la Dea, dopo aver impiegato 49 esametri per stabilire che l'essere è tutto inviolabile (*pan asylon*), omogeneo (uguale in tutte le direzioni, *pantothēn ison*), uniforme e stabile nei suoi limiti (*homōs en peirasi kyrei*), si ritiene *autorizzata* (come sottolinea Rossetti) a passare ad altro e a non tornare più sull'argomento. In questo modo, però, il potenziale prodotto dallo sforzo precedente pare rimanere inespresso, l'ardua costruzione dell'edificio argomentativo sembra, in fine, trascurata e senza esiti: un insegnamento faticosamente strutturato è abbandonato 'come un torso'.

L'impressione che qualcosa poi non funzioni in questo passaggio è rafforzata, secondo Rossetti, dall'insieme degli ultimi 12 versi di DK 28 B 8 (50–61) e dei quattro di DK 28 B 9. La Dea, infatti, dapprima (vv. 51–52) esorta il *kouros* ad apprendere (*manthane*) «opinioni mortali» (*doxas broteias*) ascoltando (*akouōn*) l'ordine delle sue parole (*kosmon emōn epeōn*), dunque, si direbbe, opinioni di cui sottolinea il potenziale inganno (*apatelon*). Questa prima mossa suscita un dubbio: possibile che Parmenide liquidasse come illusorio il sapere sulla natura documentato dai frammenti successivi (nelle attuali edizioni del poema)? Eppure, esso appare estraneo alle convinzioni diffuse (alle opinioni degli uomini, appunto), non meno della stessa dottrina dell'essere. Nei versi successivi (DK 28 B 8.53–59), la Dea sembra effettivamente imputare ai mortali un errore esiziale — l'opposizione luce-notte — che appare, tuttavia, contraddetto da quanto asserito in DK 28 B 9, in un contesto che induce a ritenere che proprio su tale opposizione si reggesse la cosmogonia parmenidea («tutte le cose luce e notte sono state denominate»). Anche la conclusione di DK 28 B 8 (vv. 60–61) risulta problematica:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
 ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Rossetti rende:

Io ti assicuro che questo (mio) profilo ordinato (propone) tutte cose plausibili, affinché mai possa accadere che un mortale ottenga di sviarti nella (tua) opinione.

La sua analisi segnala un primo motivo di perplessità nella scelta dell'aggettivo *eoikota*: la mera plausibilità è adeguata a connotare la qualità del programma scientifico proposto in DK 28 B 10? Ammesso pure che in tal modo Parmenide avesse inteso segnalare lo scarto comunque esistente tra la certezza conseguente della lezione sull'essere e il sapere solo «molto meditato» che caratterizza la lezione naturalistica, rimane poi la difficoltà dell'ultimo verso, con l'espressione introdotta da *ou mē pote* (Rossetti: mai e poi mai ti lascerai indurre a cambiare opinione) che pare adatta a una «verità comprovata», non a *doxai broteiai*. In 12 versi, dunque, la Dea sarebbe passata dall'annuncio di opinioni di poco conto (vv. 51–52), mortali appunto, al prospetto di un *diakosmos* plausibile (v. 60), «epistemicamente neutro», per concludere con «una speranza di certezza adamantina» (Rossetti 2017: 105). Un intermezzo un po' "pasticciato", insomma, come Rossetti onestamente (e coraggiosamente) stigmatizza.

Il disorientamento suscitato dalle incongruenze individuate autorizza l'autore a concludere che il «potenziale sistemico» della dottrina dell'essere rimane inespreso: annunciata con enfasi e magistralmente argomentata, tale dottrina risulta in fine abbandonata a sé stessa, come un insegnamento «sostanzialmente autoreferenziale» e, soprattutto, «opaco» perché privo di valide relazioni con gli altri insegnamenti del poema. Donde, secondo Rossetti, il duplice carattere "virtuale" della (presunta) filosofia di Parmenide: il quale non ebbe mai idea della filosofia (ovvero di essere filosofo!), e, soprattutto, abbozzò una teoria lasciandola priva di contesto e sviluppi.

A questa disamina, sensibile alla coerenza e agli effetti della comunicazione del poema, si può obiettare che essa pretende molto, forse troppo, dalla raccolta di frammenti testuali di cui disponiamo: di raccolta e ricostruzione (plausibile) comunque si tratta. I contesti originari delle citazioni mostrano chiaramente, per esempio, che tra i versi di DK 28 B 8 e B 9, nella versione disponibile a Simplicio, ne esistevano alcuni altri⁷, che potremmo ipotizzare destinati proprio a fungere da transizione al secondo *logos*, tralasciati dal commentatore neoplatonico, non particolarmente interessato alla sezione naturalistica. Le edizioni Coxon e Laks-Most propongono, in effetti, una diversa distribuzione dei frammenti⁸, in cui la tensione segnalata da Rossetti in una quindicina di versi si attenua. Rimane il problema (di fondo) del brusco passaggio tra i versi DK 28 B 8.49–50, segnalato dallo stesso Simplicio. Rossetti in questo caso coglie un'oggettiva difficoltà (per il lettore) nella lezione testuale trādita: alla nostra comprensione la conclusione di DK 28 B 8 si rivela insoddisfacente nell'istituire una relazione tra primo e secondo *logos*. E non si tratta di caso isolato.

Altri «anelli deboli» sono individuati (nel capitolo 4) nei versi DK 28 B 1.29–32, B 8.34–41, e nei frammenti DK 28 B 9 e B 19 (per un totale di 30 esametri), fragili unità

⁷ Simplicio introduce i versi DK 28 B 9 con la formula approssimativa «e dopo poco [DK 28B 8.61] aggiunge ancora» (καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν), riutilizzata anche per citare i versi DK 28 B 12, sebbene in questo caso aggiunga «dopo aver parlato dei due elementi» (μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυνεῖν στοιχείων εἰπὼν).

⁸ Rispettivamente, nella numerazione DK 28 B 8 – B 10 – B 11 – B 9 – B 12 (Coxon), e B 8 – B 4 – B 11 – B 10 – B 9 – B 12 (Laks-Most).

testuali accomunate a DK 28 B 8.50–61 da uno stesso denominatore: quello di essere state a lungo sospettate (erroneamente) dagli interpreti di fungere proprio da “ponti” per la trattazione *peri physēos*. Rispetto a tale aspettativa, esse, di fatto, falliscono clamorosamente il proprio obiettivo: chiamato a inquadrare i suoi stessi insegnamenti, Parmenide si palesa approssimativo, incerto nel dar ragione del suo stesso sapere. Apparentemente riducendo a mere *doxai* le informazioni (di «assoluta avanguardia») su cielo e viventi, egli non riesce a chiarirne lo statuto rispetto all'astratta, raffinata dimensione dell'essere. Il sapere sull'essere risulta quindi una «fantasmagorica torre d'avorio», entro la quale l'Eleate ha successo nel sistemare (quasi) tutto, ma da cui non riesce a uscire in alcuna direzione verso quel mondo che pur dà prova (nel secondo *logos*) di aver perlustrato a fondo. Con una punta di ironia, Rossetti può osservare che anche Parmenide, in fondo, è stato un uomo, non un mostro né un semidio (Rossetti 2017: 119)! L'assenza di plausibili raccordi autorizza a concludere che lo stesso sapiente non li abbia istituiti, contento del risultato rapsodico, soddisfatto di proporsi come 'un supremo cultore della *polymathia*'.

Le pagine più efficaci dell'ampia ricerca (complessivamente quasi 400 pagine) sono quelle dedicate all'analisi dei frammenti: un'occasione anche per fare il punto sulla situazione testuale, in assenza di uno specifico *focus*. Rossetti ha così l'opportunità di rivendicare la maestria della costruzione argomentativa (e retorica) di alcune sezioni del poema (capitolo 9).

In coerenza con l'impostazione generale dell'indagine, attenta agli elementi di struttura e dunque pronta a rilevare i momenti di discontinuità, il Proemio è discusso con osservazioni molto acute (capitolo 4). Esso, «distraente e politematico» (Rossetti 2017: 155), non sembra testo di «iniziazione e acclimatazione progressiva alla dottrina dell'essere» (Rossetti 2017: 146), come per lo più si è creduto. Il poeta, piuttosto, vi appare impegnato a suscitare e alimentare, con una molteplicità di stimoli e suggestioni, grandi ma generiche aspettative: egli costruisce una narrazione introduttiva coerente con la cifra complessiva del poema. In questo senso, i primi 27 versi risultano “slegati” dalle trattazioni principali (i due *logoi*): quando l'aspetto didascalico entra in scena (DK 28 B 1.28–32), la cornice narrativa è completamente azzerata. Proprio il repentino e sensibile cambio di registro sarebbe indizio della consapevole gestione, da parte del poeta, di diversi e alternativi modelli comunicativi. Nel contesto di DK 28 B 1, il passaggio segnalerebbe, dunque, che quanto precede ha solo valore proemiale, non una finalità più specifica: a dispetto dello sfoggio di indiscutibile abilità nel raccogliere e intessere spunti di varia provenienza. Il riutilizzo originale e creativo di forme e motivi della tradizione poetica arcaica incrocia una curiosa insistenza su oggetti e esperienze (gesti e suoni) familiari per l'uditorio. Dettagli concreti, in un contesto altrimenti vago, evocativi di aspetti tangibili di vita quotidiana, essi non paiono appropriati a descrivere un viaggio e un'avventura straordinari, ma destinati piuttosto a sollevare interrogativi sulle intenzioni del poeta.

Questa lettura “minimalista” del Proemio muove dall'assunto che «quando il poeta non specifica, noi dobbiamo presumere che non *intenda* specificare» (Alberto Bernabé), evitando una «decodifica univoca» dei versi, e così il rischio di sovra-interpretazione. Essa, tuttavia, trascura la possibilità che, nell'economia complessiva del poema, sugge-

sioni e allusioni dei primi 27 versi avessero l'ufficio di concentrare attenzione e immaginazione dell'uditorio sul punto in cui si incontrano i sentieri di Notte e Giorno, in cui la loro opposizione è superata. Rossetti vi accenna brevemente, discutendo la posizione di Sofia Ranzato, secondo cui quel luogo costituisce «il punto di contatto tra i vari livelli del cosmo»⁹, ma la possibilità è scartata in quanto i dettagli non sarebbero sufficientemente specifici e convergenti (Rossetti 2017: 153). Eppure, la soglia in cui quei sentieri si toccano pare proprio rappresentare la prospettiva da cui la Dea guarda e svela la realtà (cosmica) come un tutto: ciò che, nella consolidata configurazione dei frammenti, DK 28 B 2–B 8 avrebbero poi realizzato.

Di estremo interesse risulta anche la disamina condotta (sempre nel capitolo 4) sui frammenti DK 28 B 6 e B 7, in cui Rossetti sorprende lo sforzo Parmenide per dare espressione all'idea della contraddizione, in assenza di formule codificate, e ne rileva «l'energico pressing sull'uditorio» che, a suo avviso, è invitato a rigettare la confusione (degnata di mostri bicefali) tra «è» e «non è», a giudicare con intelligenza e aderire all'inconsueto ragionamento del poeta. Parmenide avrebbe così fatto ricorso a «una spettacolare esagerazione in negativo» per enfatizzare l'inammissibilità della contraddizione (Rossetti 2017: 131).

In questa prospettiva, anche la questione delle “vie” risulta ridimensionata: a dispetto del prospetto delle «uniche vie di ricerca per pensare» (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός [...] νοῆσαι) in DK 28 B 2 — con la netta opposizione tra «l'una che è» (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν) e «l'altra che non è» (ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν) —, Rossetti ritiene che, nell'esortazione del poeta in B6¹⁰, la simmetria di DK 28 B 2 non sia infranta, se non per sfumature. Il primo invito — evitare di percorrere la via di chi insiste nel riconoscere (un po' di) consistenza al nulla — è effettivamente distinto dal secondo — evitare di percorrere la via di chi pretenda di combinare è e non è —, ma si tratterebbe in fondo di una «piccola differenza» (Rossetti 2017: 132). Mi pare, invece, che Parmenide riservi un'attenzione particolare all'illusione di coloro che fraintendono incrociando essere e non-essere, fingendo, dunque, effettivamente, una presunta “terza via”: come confermato proprio da un'altra delle unità testuali “incriminate” (DK 28 B 8.38–41):

[...] τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,

⁹ Ranzato (2015: 42).

¹⁰ DK 28 B 6.3–5:
 πρῶτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
 πλάττονται

Da questa prima via di ricerca ti <tengo lontano>,
 e poi anche da quella che mortali che nulla sanno
 si inventano...

καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείδειν.

Perciò tutte le cose saranno nome,
 quante i mortali stabilirono, persuasi che fossero reali:
 generarsi e dissolversi, essere e non essere,
 cambiare luogo e mutare luminoso colore.

Lo stesso Rossetti, nella sua analisi del passo, riconosce che nella lezione della Dea «il ciò-che-non-c'è *non deve* esserci, pena una plateale contraddizione»: il mondo, così come i mortali comunemente lo intendono, intrecciando appunto le “due vie”, è risultato di un'incomprensione e ha la consistenza dei nomi. Questo non comporta necessariamente, come ritiene l'autore, che rimanga «unicamente il ciò-che-è»: la Dea denuncia come l'errore dei mortali riduca a inconsistenza questo mondo di nomi, ma la sua denuncia non cancella il mondo *tout court*. La realtà è una sola: nella prospettiva della Dea è un tutt'uno omogeneo e compatto, senza sviluppo, compiuto; nella prospettiva dei mortali è il cosmo. Il secondo *logos* mostra che è possibile offrirne un quadro che sfugga alla contraddizione, tutto riconducendo a due forme “che sono” (in questo senso le posteriori lezioni “pluraliste” sono illuminanti)¹¹.

Rossetti rileva come il poeta-sapiente (in DK 28 B 6–B 7) sia impegnato nello smantellamento di consolidate abitudini: le sottolineature e i rilievi della Dea metterebbero in guardia rispetto all'ordinario buon senso fondato su esperienze ripetute. Parmenide fa appello alle risorse razionali del proprio uditorio per concentrarle sulla consequenzialità (infine persuasiva) del ragionamento proposto:

[...] κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Rossetti rende il testo in questo modo (Rossetti 2017: 132–133)

Giudica invece con il *logos* la disamina molto combattuta (una disamina molto argomentata e condotta punto per punto, che approda alla dimostrazione del contrario) che ti è stata da me offerta (proprio adesso, nei versi che precedono). (DK 28 B 7,3–6)

La polemica sarebbe il culmine dello sforzo — profuso nell'offensiva, per noi perduta (e da collocarsi prima degli attuali DK 28 B 6–B 7), cui si riferisce l'espressione «disamina molto combattuta» (*poludēris elenchos*) — per accreditare un'accezione “assolutistica” dell'essere, dalla quale sia escluso qualsiasi riferimento al non-essere. È possibile, tuttavia, che l'obiettivo fosse rappresentato da quelle interpretazioni della realtà che, in modo surrettizio, proiettavano la contraddizione nei propri resoconti, con allusione forse alla

¹¹ Ho difeso questa lettura in Zucchello (2015).

sapienza ionica, come potrebbe evincersi da DK B4 (di incerta collocazione rispetto ai due *logoi*):

Considera come cose assenti siano al pensiero saldamente presenti:
non impedirai, infatti, che l'essere sia continuo all'essere,
né disperso completamente in ogni direzione per il cosmo,
né concentrato.

Parmenide sarebbe sceso (nel secondo *logos*) sullo stesso terreno dei tentativi ionici di inquadramento della realtà cosmica, essendo in grado di denunciarne le incongruenze (avendo preparato il terreno nel primo *logos*). Come è stato di recente osservato:

La Doxa formule en quelque sorte ce que les Milésiens auraient pu dire s'ils s'étaient donnés un fondement épistémologique plus juste — ou du moins, jugé tel par Parménide. (Gheerbrant 2017: 740)

Forse il brusco passaggio B8.49-50 segnala che la Dea sta abbandonando il “proprio” punto di vista, il punto di vista (prefigurato nella narrazione del Proemio) di chi guarda alla realtà come un tutto, per assumerne un altro, il punto di osservazione terrestre che Rossetti ha correttamente evidenziato. In questo senso, la Dea effettivamente “insegna” l'origine dell'errore, ovvero come i mortali abbiano deciso di dare nome a due forme (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν), trascurando di marcarne l'unità nell'essere (DK 28 B 8.53-54):

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -
delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]: in ciò sono andati fuori strada.

Rossetti coglie un «evidente e sorprendente contrasto» tra DK 28 B 8.53-59, dove l'opposizione fuoco-notte è denunciata come errore, e B9, che la ripropone con tono assertivo: «tutte le cose luce e notte sono state denominate». Ma è da sottolineare l'indicazione dei due versi B9.3-4 (di discussa interpretazione e controversa traduzione), intesi (forse) proprio a scongiurare che quell'opposizione si risolvesse in contraddizione:

πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

tutto è pieno ugualmente di luce e notte invisibile,
di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla.

È possibile che il punto di vista “mortale” (proposto da una divinità!) di cui si sostanzia il secondo *logos* esprima effettivamente la prospettiva “scientifica” che si guadagna

riducendo ciò di cui gli uomini fanno esperienza a principi, con l'accortezza di escludere il nulla. Nuovamente, la posteriore lezione "pluralista" potrebbe suggerire una modalità¹².

Alla determinazione dell'«arte della dimostrazione» di Parmenide — essenziale per comprenderne l'originalità culturale — è dedicato (nel capitolo 9) l'esame dei primi 33 versi di DK 28 B 8. Pur smarcandosi dalla tentazione (di marca analitica) di ridurre gli esametri parmenidei a un asettico nitore formale, Rossetti è impegnato a rivendicare all'Eleate «un grande capitolo della "preistoria" della logica». Il sapiente dapprima elenca, in apertura del frammento (DK 28 B 8.3–6), una decina di *sēmata* (caratteri propri di *to eon*, "il ciò-che-c'è", come rende Rossetti), da dimostrare (la prima lista di *demonstranda* di cui si abbia notizia in Grecia):

ὥς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλειστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές·

che senza nascita è ciò che è e senza morte,
tutto intero, uniforme, saldo e senza fine;
né un tempo era né <un tempo> sarà, poiché è ora tutto insieme,
uno, continuo.

Quindi procede alla loro puntuale dimostrazione, con argomentazioni per lo più lineari e comprensibili, per le quali ricorre a un uso sistematico («impiego massivo») della subordinazione, di connettivi ed espressioni subordinanti. Sebbene contesto e esigenze metriche abbiano indotto il poeta a qualche piccola concessione espressiva, Rossetti sottolinea come, nei versi in questione, l'insegnamento della Dea diventi, inaspettatamente, rigorosamente dimostrativo. La formula impiegata a conclusione del ragionamento a sostegno dei primi due "segni" («senza nascita» e «senza morte»):

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος
Così nascita e morte oscura sono estinte [ovvero tolte di mezzo, come rende Rossetti],

rivelerebbe addirittura l'intenzione di mettere un punto fermo all'argomento, marcarne il successo, quasi anticipando l'euclideo ὅπερ ἔδει δεῖξαι (*quod erat demonstrandum*).

L'innovativa organizzazione argomentativa, «eminentemente ipotattica», progressivamente avvolge il destinatario della comunicazione, già avvisato delle illusioni dell'or-

¹² Bredlow (2013: 13) sostiene, in effetti, che principi fondamentali della teoria fisica di Parmenide fossero 'mescolanza e compenetrazione reciproca degli opposti' (*mezcla y compenetración recíproca de los opuestos*), a partire dall'antitesi luce-oscurità.

dinario senso comune, e lo trascina in una spirale riflessiva. Essa suscita l'impressione (senza precedenti) di coinvolgimento in un processo argomentativo assolutamente cogente, «obiettivamente privo di alternative», seguendo il quale l'eco dell'esperienza va via via spegnendosi. Parallelamente e gradualmente, essa fa sorgere, di fronte agli occhi del pensiero «l'incontrovertibile», una nuova entità, un «ente di ragione». Donde il potente e originale effetto persuasivo degli esametri, «l'esaltante esperienza di un impensato accesso alla Verità», che evidenzia la maestria retorica del poeta. Rossetti ne coglie il segreto nella «obbligazione a *pensare sotto la minaccia* della contraddizione», ovvero, potremmo dire, nella «taumaturgica» evocazione di un fantasma incombente: «il fantasma della contraddizione»:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·

Mai, infatti, questo sarà forzato: che siano cose che non sono. (DK 28 B 7.1)

Consapevole dell'improponibilità di ciò che è contraddittorio, Parmenide ne dispiegherebbe la «forza dirompente» per realizzare, progressivamente e inesorabilmente, l'itinerario dimostrativo e generare l'ipotesi: l'essere di ragione, una verità lontana dalla mentalità comune. L'esigenza della ricerca ionica di una verità razionalmente persuasiva è qui radicalizzata da «una comunicazione articolata e insieme disciplinata, complessa e polivalente» (Rossetti 2017 II: 128–129), in grado di conseguire livelli di trasparenza senza precedenti e così rivendicare «un diritto all'assenso» da parte di interlocutori che (come la stessa divinità si trova «costretta» a fare) esercitino la razionalità umana. Una «capitolazione generalizzata» di fronte all'inconfutabile consequenzialità del discorso proposto dalla Dea è, in questo senso, indizio del «potente *effetto retorico*» dei 33 versi parmenidei.

L'analisi che Rossetti ne propone è appassionata e convincente, ma forse, quando si limita a riconoscere all'«antico intellettuale» solo una elaborazione formale ancora approssimativa (grezza e probabilmente non pienamente consapevole), lo sottovaluta. In realtà, è possibile cogliere nella strategia argomentativa del poema una sorprendente maturità nell'uso della spietata tecnica di *reductio ad impossibilem*, raffinata nel simulare un ideale confronto in cui la Dea, confutando sistematicamente gli assunti di senso comune dell'interlocutore (il *kouros* ammutolito), rivelandone le contraddizioni, conclude dimostrando *sēmata* che sono la loro negazione.

Poco convincente appare, invece, l'uso della nozione di «ente di ragione». Non perché *to eon* non sia entità abilmente suscitata allo sguardo della mente (Rossetti segnala opportunamente l'accezione innovativa che assume, rispetto al precedente omerico, la forma participiale neutra con articolo), piuttosto perché ciò che esso esprime non è astrazione ma la realtà del tutto di fronte all'«occhio di Dio»: un'entità cosmica, come avrebbe interpretato Platone. Questi, delineando nel *Timeo* (*Ti.* 32e ss.) «la composizione del mondo» (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις) come «il tutto vivente perfetto» (ὅλον μάλιστα ζῶον τέλειον), estraneo a vecchiezza e malattia (ἀγήρων καὶ ἄνοσον), in cui nulla fosse tralasciato, conclude:

Tali sono dunque la causa e il ragionamento secondo cui <l'artefice del mondo> ha costruito questo unico tutto a partire da tutte le sue parti intere, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia. E gli diede una figura a sé congeniale e congenere. Ma la figura congeniale al vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi non poteva essere che quella che comprendesse in sé tutte le figure possibili; per cui, lo tornò come una sfera, in una forma circolare in ogni parte ugualmente distante dal centro alle estremità, che è la più perfetta di tutte le figure e la più simile a sé stessa, giudicando il simile assai più bello del dissimile (*Ti.* 33 a-b)¹³.

L'altissima percentuale di termini parmenidei non può essere casuale, così come trasparente appare l'evocazione di DK 28 B 8.42-44¹⁴:

<ciò che è> è compiuto
da tutte le parti, simile a massa di ben rotonda palla,
a partire dal centro ovunque di ugual consistenza.

Certo, si dirà, proprio l'assimilazione di *to eon* a entità cosmica è all'origine di pesanti alterazioni del testo di Parmenide già in fase antica¹⁵. Eppure si tratta di una possibilità che contribuirebbe a dare senso alla doppia prospettiva dei *logoi* (riducendo l'isolamento della dottrina dell'essere lamentato da Rossetti), e soprattutto alla relazione (di continuità) stabilita, a posteriori, dalla riflessione "pluralista" (che in realtà non farebbe che rielaborare la pista aperta dall'Eleate con il secondo *logos*).

A Rossetti possiamo conclusivamente riconoscere il merito di aver restituito, con grande sensibilità e intelligenza, la complessità della figura di questo sapiente alla sua indole "polifonica" (come avrebbe detto Nietzsche), di aver fatto apprezzare «le impensate avventure della mente» di questo «grande organaro» (come ci ricorda Rossetti), senza nascondere debolezze e incongruenze.

¹³ Fronterotta (2003: 195).

¹⁴ Palmer (1999: 193 ss).

¹⁵ Passa (2009: 24).

BIBLIOGRAFIA

- ANDOLFI, I., 2018, "Rhapsody in Prose? The Contribution of Hecataeus of Miletus to Archaic Greek Literature", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 120, pp. 77–106.
- BREDLOW, L. A., 2010, "Cosmología, Cosmogonía y Teogonía en el poema de Parménides", *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM)* 78, pp. 275–297.
- BREDLOW, L. A., 2013, "Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)", *Méthexis* 26, pp. 5–22.
- FRONTEROTTA, F. (ed.), 2003, *Platone, Timeo*. Milano.
- GHEERBRANT, X., 2017, *Empédocle, une poétique philosophique*, Paris.
- GRAHAM, D. W., 1999, "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides", in: A. A. Long, (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 159–180.
- PALMER, J., 1999, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford.
- PASSA, E., 2009, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*. Roma.
- PATZER, A., 2013, „Ausdrucksformen der frü griechischen Philosophie“, in: H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenhauer (hrsgg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd 1.1, Basel, pp. 126–149.
- RANZATO, S., 2015, *Il kouros e la verità. Polivalenza delle immagini nel poema di Parmenide*. Pisa.
- ROSSETTI, L., 2017, *Un altro Parmenide*. Volume I: *Il sapere peri physeos. Parmenide e l'irrazionale*. Volume II: *Luna, antipodi, sessualità, logica*. Bologna.
- ROSSETTI, L., MARCACCI, F. (eds.), 2008, *Eleatica 2006: Parmenide scienziato*, Sankt Augustin.
- ZUCHELLO, D., 2015, *Parmenide. Sulla Natura*, Villasanta.