

Luigi Ruggiu

IL MONDO DI PARMENIDE
LA *DOXA* TRA ERRORE E VERITÀ

Nell'ultimo decennio gli studi parmenidei hanno fatto un deciso salto di qualità non solo per l'alto numero di saggi e di nuovi volumi pubblicati, ma soprattutto per il carattere sistematico che ad essi conferisce lo spazio comune offerto dalla casa editrice Parmenides Publishing fondata da A. Hermann. L'editrice costituisce un punto di riferimento essenziale delle indagini su Parmenide sia per la riedizione di importanti saggi critici e, soprattutto, per la puntuale messa a disposizione di pubblicazioni spesso di notevole spessore interpretativo sia sull'Eleate sia in generale sull'intera filosofia presocratica. Di recente è stato sviluppato anche quel percorso nel quale si prolunga l'eleatismo nella storia, soprattutto, ma non solo, con Platone.

Ma la novità di questi anni è costituita dall'incontro degli studiosi in simposi e seminari internazionali che hanno assunto negli ultimi tempi un carattere di organicità. Ci riferiamo agli incontri annuali che vanno sotto il nome di "Eleatica" e che si tengono ormai con regolarità in Italia nella patria di Parmenide, Elea (Ascea), con il patrocinio di alto profilo della fondazione Alario e sotto la cura attenta e incisiva di L. Rossetti, a quelli organizzati in area latino-americana da F. Santoro in Brasile (Simposio di Rio de Janeiro), da N.L. Cordero a Buenos Aires nel 2007, e al congresso internazionale te-

nutosi nel 2010 a Venezia promosso da L. Ruggiu e C. Natali.

Si tratta ormai di un vero e proprio confronto permanente fra gli studiosi. I quali non si limitano a presentare le proprie tesi, ma a sottoporle alla discussione e al vaglio critico sempre più dialettico e stringente degli specialisti. Tutto questo ha reso possibile un effettivo progresso degli studi. Ne sono scaturite importanti conferme, ma anche un progressiva correzione di alcune tesi. Insomma, un avanzamento effettivo della ricerca.

Di questa nuova situazione è eccellente testimonianza la pubblicazione qui presa in esame, curata da N.L. Cordero per la Parmenides Publishing, che raccoglie gli atti del Simposio internazionale di Buenos Aires del 2007¹.

Diciamo subito che il volume si caratterizza per l'alto numero di interventi che comprendono alcuni tra i più reputati specialisti a livello internazionale ormai affermati da tempo, come lo stesso N.L. Cordero, G. Casertano, B. Cassin, G. Cerri, P. Curd, A.P.D. Mourelatos, con alcuni studiosi che hanno concluso impegnative ricerche che hanno visto la luce tra il 2004 e il 2007 come J. Bollack, A. Hermann, M. Pulpito, C. Robbiano, F. Santoro, J. Solana Dueso, P. Thanassas, Scott Austin². In questo senso, il volume costituisce un'occasione irripetibile per mettere a confronto consolidate interpretazioni con nuove proposte. Ma esso costituisce anche un sensibile sismografo che segnala con immediatezza interessi e linee di tendenza che caratterizzano i percorsi della nuova ricerca.

I saggi compaiono nel volume in rigoroso ordine alfabetico. Questo potrebbe far pensare ad un asettica organizzazione, che ha semplicemente accostato i diversi discorsi, senza consentire una vera dialettica. Ma basta leggere il testo introduttivo di N.L. Cordero per

¹ *Parmenides, Venerable and Awesome*. Proceedings of the International Symposium, October 29-November 2, Buenos Aires, 2007, ed. by N.L. Cordero, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zürich, Athens 2011.

² Il testo comprende anche una ricca miscellanea, con saggi che affrontano il tema dell'eredità parmenidea in autori come Gorgia (E. Bieda), l'interpretazione aristotelica della percezione in Parmenide (M.E. Diaz), e ancora la semantica dell'Uno secondo Aristotele (P. Spagenberg), Platone e il parricidio del Politico (G. Livov), l'insegnamento di Apollodoro e Diotima (E. Ludueña), la filosofia megarica (C.T. Marsico), la questione della negazione e del non essere nel *Sofista* (F. Mié), e infine una lettura alla luce di Borges della interpretazione di Cordero (L. Soares).

avere una secca smentita di questo assunto. In esso infatti ci si dà notizia della effettiva articolazione delle relazioni nel Simposio: esse sono state infatti divise secondo quella che viene da Cordero definita come “la tradizionale struttura del Poema”, con una sezione dedicata alla via della verità, e l'altra dedicata alla “descrizione delle opinioni dei mortali”. Ma questa soluzione che, a parere di Cordero forma “questa rigorosa partizione”, è stata oggetto di molte critiche e fonte di vivace dibattito. E non poteva che essere così, giacché si tratta, stante le molteplici e articolate tesi esposte nei saggi, di “tendenziosa” partizione. Dove l'aggettivo deve essere assunto semplicemente nel suo significato più schietto, espressione di una tesi marcata, tutt'altro che terreno neutro di incontro. Se così possiamo dire, si assume come premessa una tesi, fortemente connotata, che eventualmente dovrebbe essere risultato finale del dibattito. La tendenziosità è data dal fatto che essa identifica la *doxa* semplicemente con il negativo e l'errore delle “opinioni dei mortali”. Mentre è noto che, ormai da diversi decenni, il termine, il concetto e il contenuto del significato *doxa* è interpretato da molti studiosi in un senso molto più ampio della dizione “opinione dei mortali”, “nelle quali non v'è verace certezza”, come dice la dea in B 1,29. In particolare esso è inteso come semplice neutra caratterizzazione del mondo, in un senso oggettivo più che soggettivo, di cui le opinioni dei mortali sono solo un aspetto particolare. Su questa base un numero sempre più rilevante di interpretazioni parla della *doxa* come espressione di dottrine vere sul mondo e proprio per questo esse sono “parte” della via della verità, in un modo che spesso rimane ancora da precisare. Si tratta dell'apparire del mondo e quindi anche della conoscenza che ne fa oggetto di indagine, quella della “scienza”. Questo carattere di “scientificità” e quindi di verità fa sì che esse non a caso siano espresse come parte della dottrina vera espressa dalla stessa dea (B 10).

Si è quindi trattato di una vera e propria forzatura organizzativa, ma assolutamente legittima se esplicita nei suoi termini. In questo modo si pone al centro del dibattito una questione controversa: non solo che cosa significa *doxa*, ma anche qual è la sua articolazione interna, l'ampiezza delle dottrine di tipo scientifico che possono essere attribuite direttamente a Parmenide, sia che si voglia intendere

con questo che Parmenide è scienziato tra scienziati, in un contesto ben noto di dibattito nel mondo greco, sia che invece si abbia ha a che fare con la discussione e il rifiuto di tesi altrui, che siano intese come errate sul piano ontologico o anche su quello scientifico.

Ma non si può dare per scontata la scissione tra filosofia e scienza: anche questa tesi è da sottoporre ad attento vaglio. In che cosa si distingue la “filosofia” parmenidea dalla “scienza” parmenidea, visto che una corrente ermeneutica di studiosi unifica la filosofia parmenidea nella sua scienza? Questa unificazione fa sì che l’ontologia venga interpretata come semplice sfondo della stessa scienza o come suo possibile risultato finale. Pensiamo alle tesi di un G. De Santillana, di K. Popper ma anche, con riferimento ai saggi contenuti nel volume, alle interpretazioni “sistematiche” offerte in questo senso da G. Casertano e da G. Cerri. E, sotto molti aspetti, anche di quelle di A. Mourelatos che ha effettuato notevoli correzioni di rotta rispetto alla interpretazione primitiva (sostenuta alla fine degli anni sessanta del secolo scorso) della *doxa*. Nella versione primitiva questa veniva intesa in senso puramente decettivo, mentre ora – con la riedizione del vecchio testo con nuove importanti aggiunte presso la Parmenides Publishing –, di questa stessa decettività si dà una lettura alla luce delle teorie contemporanee di W. Sellars. In essa l’ontologia diviene puramente e semplicemente l’immagine scientifica del mondo – scientifica nel senso della fisica contemporanea, non della filosofia –, rispetto a quella della “immagine manifesta” propria dell’esperienza comune. La quale si mostra necessaria, anche se del tutto inadeguata.

Ma la controversia sulla natura e la portata della *doxa* – solo decettiva o anche vera? – in realtà non è solo tra diversi studiosi, ma è presente all’interno dell’ermeneutica di colui che ne è stato fautore indiscusso da diversi decenni, cioè lo stesso N.L. Cordero. E bisogna dare atto allo studioso della onestà intellettuale e della sua capacità di mutare opinione. Sia pure nel contesto di una virata che è tanto più lenta e vasta – e quindi ancora incompiuta – in modo da evitare ogni ribaltamento della macchina ermeneutica precedente. Come fa fede il saggio compreso in questi atti, che fin dal titolo suona: “La fisica di Parmenide non è parte di ciò che egli definisce come *doxa*”.

Quindi, come già aveva concluso nell'incontro di "Eleatica 2006", non si può parlare di un "Parmenide scienziato", se queste dottrine sono esposte nella sezione chiamata *doxa*. La *doxa* è infatti sempre e comunque decettiva.

Ora, come riconosce lo Studioso, si farà certamente fatica a collocare la fisica espressa in particolare nei frammenti 10-11 e 13-18 al di fuori della via della verità, giacché il testo non contiene niente di decettivo. Mentre il dualismo parmenideo verità-*doxa* – nella rigida separazione di Cordero – abbandona quest'ultima all'errore e al non essere. Dunque, se essa, in questi soli testi, è qualcosa che ha a che fare con la verità, resta da dire a che titolo e con quali modalità, nonché resta tutto da chiarire la collocazione nell'ambito dell'*aletheia*.

Ma la questione per Cordero del tutto irrinunciabile è la considerazione monolitica di ciò che nel Poema è detto *doxa* – e dei termini in radice **dek*, cui fanno riferimento espressioni quali *doxa*, *do-kounta*, *dokimos* – da attribuire puramente e semplicemente a "opinioni" (errate).

Ora, che le opinioni dei mortali, non siano espressione della fisica di Parmenide, stante le premesse, è quasi un truismo. Ma che vi sia una parte consistente di dottrine, all'interno di ciò che viene detto attualmente far parte della *doxa*, che fanno riferimento ad una configurazione vera del mondo nel suo apparire, è ormai ammesso dallo stesso Cordero. Ma stante la struttura rigidamente dicotomica verità-*doxa*, dove collocare dottrine scientifiche "vere"? Dove "vero" è significante certamente in modo differente dalla "verità" che caratterizza l'essere come ciò che "non è possibile che non sia". Quale differenza sussiste tra il discorso ontologico della prima parte e il discorso scientifico vero? Quali i legami e quali le differenze?

Rimane problematica ogni sua collocazione nel Poema, giacché questa coinvolge il rapporto strutturale che intercorre tra l'ontologia in senso stretto e la fisica, o se si vuole, il rapporto tra l'aspetto della filosofia che tratta dell'ontologia e quella parte di trattazione, ancorata all'ontologia o alla via della verità, che invece si occupa di dottrine di carattere scientifico. Dunque, di un "Parmenide scienziato", secondo il titolo di una sessione di "Eleatica", questa volta senza alcun

punto interrogativo, per non urtare suscettibilità estranee alla scienza.

Ci siamo soffermati fin da subito su quest'aspetto, proprio per trovare un filo conduttore per organizzare la disamina critica dei diversi saggi del volume, che vanno letti come momenti interni ad un dibattito che concerne questioni ancora aperte.

Ora una delle più rilevanti di queste questioni è appunto la *doxa* parmenidea, cioè quel corpo di dottrine che esprimono la scienza parmenidea, e non "le opinioni dei mortali". Come debbono essere collocate nel Poema parmenideo? Sotto questo aspetto, la tradizionale contrapposizione tra via della verità e via della *doxa*, ha ancora senso, dal momento che non è possibile una assimilazione pura e semplice tra *doxa* e errore? E dunque una dottrina che tratta della verità del mondo deve far parte, per lo meno a titolo specifico, della via della verità? O anche identificarsi in toto con essa, fino a far scomparire il Parmenide filosofo con il Parmenide scienziato?

Se assumiamo questo come chiave di lettura, in questa sezione di dibattito possiamo includere gli interventi di J. Bollack, "Dall'essere al mondo e viceversa"; di G. Casertano, "Parmenide studioso della Natura"; di G. Cerri, "La sezione astronomica del Poema parmenideo"; di N.L. Cordero, "La fisica di Parmenide non è parte di ciò che Parmenide chiama *doxa*"; di A.P.D. Mourelatos, "Parmenide, la prima astronomia greca e il moderno realismo scientifico"; e infine di P. Thanassas, "Il dualismo parmenideo". Il tema di B. Cassin fa tema a sé.

Diciamo subito una cosa: solo in apparenza questi saggi sembrano dividersi tra tentativi di interpretazione globale del Poema attraverso l'analisi del rapporto *aletheia-doxa* e ricerche particolari. In realtà si tratta di prospettive diverse per affrontare globalmente la filosofia parmenidea come intero.

Globale è l'interpretazione di J. Bollack: questi infatti considera il poema come una totalità compiuta, dove i due momenti verità-*doxa*, essere e mondo, si richiamano reciprocamente l'un l'altro in un rapporto di implicazione tale per cui la *doxa* viene in qualche modo anticipata nell'ambito dell'*aletheia*, così come nella *doxa* si rispecchia infine l'espressione della verità. L'ontologia vale linguisticamente

come espressione di modello, che perciò stesso mantiene nella “non verità” la *doxa*: ma, il negativo segue il positivo come una sua ombra. Il sistema del mondo è costruito da Parmenide al di fuori della realtà ordinaria, sul piano appunto di un modello, per ritornarvi solo successivamente in un modo in cui il risultato finale non può che essere espressione di una costruzione “inventata”, non falsa. Il mondo è posto come se fosse vero, pur sapendo che non lo è. Dunque, in gran parte questo sistema del mondo è decettivo, ma di una decettività voluta – in un modo che a noi sembra sconfinare nel tragico – e non passivamente subito.

Giovanni Casertano, come è noto, ha recuperato a pieno da molti decenni il Parmenide scienziato. In questo saggio egli reputa necessario reinserire il Poema parmenideo nelle sue radici storiche all'interno del dibattito scientifico del proprio tempo, dove l'apporto specifico parmenideo fornisce contributi di particolare rilievo e significato. Per fare questo egli sottopone a nuovo esame la storiografia di impostazione essenzialmente teoretica di Aristotele, in schemi che ne forzano l'interpretazione. Il risultato è che l'idea di un Parmenide eminentemente metafisico è propria dei tempi moderni, mentre gli interpreti antichi ne sottolineano sempre la struttura e la statura scientifica.

Su questo terreno Parmenide, in particolare, risulta un sistematizzatore dei postulati sia dell'*ex nihilo* sia della unificazione dell'intera realtà sotto l'uno. All'interno di una dialettica che mantiene in unità eterno/tempo, intero/parti, in un concetto di intero di cui le due parti della tradizione sono espressioni particolari. Perciò la seconda parte non contiene una lista di errori, ma dottrine genuinamente parmenidee sulla struttura dell'universo e delle diverse scienze che lo spiegano. In questo senso egli è perfettamente inserito nella tradizione scientifica precedente, e quindi totalmente al di fuori di qualunque progetto di depotenziamento e ridimensionamento della conoscenza del mondo. Allora la stessa distinzione tra un lato della realtà *kata aletheian*, nel quale il reale si mostra come ingenerato e sferico, e un lato *kata doxan*, nel quale sono spiegate le cause di tutti i fenomeni, costituisce in verità un'unica compiuta forma.

Ne emerge così un Parmenide scienziato piuttosto che filosofo,

materialista piuttosto che metafisico, come a parere dell'Interprete conferma il fr. 16.

Infine, secondo un andamento della spiegazione che troviamo anche in Cerri, viene fatto riferimento alla fisica contemporanea, in particolare a quella einsteiniana, per spiegare in che senso l'universo sferico sia finito e isotropo. La spiegazione metafisica non appartiene agli Eleati. In questo modo, il Parmenide filosofo viene puramente e semplicemente rovesciato nel Parmenide scienziato. Detto in altri termini e con tesi di carattere teoretico forte, la filosofia si rovescia fino a scomparire nella scienza.

Si tratta di un esito condiviso da G. Cerri. Il suo saggio qui rilegge le testimonianze e i frammenti, in particolare Plutarco, in funzione della ricostruzione della sezione astronomica del Poema. Questa parte di spiegazione scientifica è fondamentale e costitutiva e non può essere rimossa senza insieme perdere il senso del Poema. In questa direzione, il Poema parmenideo costituisce il più antico trattato greco di astronomia, che insieme concilia la prima sezione del Poema dove emerge la spiegazione monista con la simultanea presenza della pluralità propria della trattazione scientifica, che concilia la scienza dell'essere per sé con la fisica, la fisica-matematica e le scienze fisiche di tipo empirico.

La tesi di Cordero, come abbiamo ricordato sopra, è espressa fin dal titolo: la fisica di Parmenide non è parte di ciò che Parmenide definisce *doxa*. Questa è identificata puramente e semplicemente con le opinioni dei mortali, che sono decettive e non vere. Ma questo non significa che non esista una fisica di Parmenide, rivelata dalla dea nei fr. 10 e 11 e sviluppata dai fr. 13 a 18. Dunque, i critici che pensano di salvaguardare l'intera *doxa* parmenidea non si rendono conto che occorre detrarre dalla *doxa*, che ha sempre significato negativo, quelle dottrine che incontestabilmente esprimono la verità della dea.

Queste dottrine dunque non possono che fare parte della *aletheia*.

Tutto questo impone perciò una ricollocazione del testo parmenideo, su uno schema che non sarà più quello platonico della linea divisa della *Repubblica*, della contrapposizione tra essere e universo sensibile, tra verità e apparenza. Ciò che Parmenide chiama *doxa*

comprende le linee 30-40 del fr. 8, le linee 52-59 del fr. 8, il fr. 9, il fr. 12, e infine il fr. 19.

Mentre i fr. 10-11 e 13-18 non hanno carattere decettivo e possono dunque essere collocati nella via della verità. In questo modo, Cordero conclude con una proposta di ricomposizione del Poema parmenideo secondo un disegno nuovo.

Dunque, Cordero accoglie non la *doxa* in quanto tale – non solo quella che viene condannata come *doxa* dei mortali –, ma solo alcune delle parti che entravano come suoi momenti costituenti, collocandola ora a pieno titolo nel discorso della dea proprio della via della verità, mantenendo tuttavia l'antica condanna della *doxa*. E insieme trascinando in questa condanna ormai definitiva parti considerate da molti studiosi come espressione della verità dei *ta dokounta* e del mondo in quanto luogo dell'apparire dell'essere. Si tratta di parti essenziali come il fr. 1, vv. 28-32, il fr. 8, vv. 53 ss., e infine il fr. 9 che, assieme a quanto affermato in fr. 8,53 ss., introduce i principi stessi della spiegazione del mondo nella sua manifestazione.

Il saggio di P. Thanassas prende in esame il carattere sistematico che nel Poema assume la struttura duale, quale ad esempio la contrapposizione tra essere e non essere, ma anche l'identità tra essere e pensiero. Nella *doxa* questo dualismo è espresso dalla relazione tra luce e notte. E infine la dualità stessa che corrisponde alla divisione in due grandi parte del Poema. Quale l'impatto di questo schema dualistico, tradizionalmente attribuito solo alla *doxa*, e che invece vediamo esprimersi anche nell'ambito della verità, con la percezione di Parmenide come un rigoroso monista?

Nel prendere in esame in che senso e che cosa significa “monista”, Thanassas sottolinea che ciò è significativo solo se abbiamo a che fare con l'unità di un molteplice, come quando si dice che il tutto è uno. Quindi essenzialmente si tratta di un “monismo ontologico-predicazionale”, che non solo è compatibile, ma che propriamente presuppone il pluralismo. In questa stessa direzione deve essere letta l'espressione di fr. 1,32, *panta per onta*, da intendere non come copula ma in senso assoluto, ad esprimere che “tutto ciò che appare è”. Dove *dokounta* appunto indicano la totalità delle cose che appaiono nel nostro mondo. Parmenide è interessato all'ontologia,

non alla henologia.

Come di vede, qui abbiamo a che fare con un pieno e positivo recupero della *doxa* (non delle opinioni dei mortali), attraverso la riabilitazione della molteplicità e la posizione dell'uno come totalità.

Le due vie stanno in una relazione di tipo contraddittorio, sicché esse hanno carattere esaustivo. Questo carattere della distinzione e insieme della reciproca implicazione si afferma ancora nel rapporto tra essere e pensiero così come in campo cosmologico nella dualità luce e notte. La conclusione generale che se ne deve trarre è che il monismo ontologico dell'*aletheia* è possibile solo sulla base di un fondamento duale e della presupposizione del pluralismo ontico. Parmenide è dunque un pluralista. Si tratta di una tesi già fortemente sottolineata da P. Curd. Infine le due parti del Poema sono entrambe vere, ma offrono differenti risposte a questioni distinte, l'una in riferimento all'Essere delle cose che appaiono, l'altra in relazione alle cose che appaiono e costituiscono la *doxa*. Questo passaggio tra ontologia e fisica è effettuato dalla rivelazione della dea.

M. Pulpito propone di identificare le forme esteriori di cui tratta B 8,53 con le cose visibili e con gli oggetti fisici, che corrispondono a *ta dokounta* di B 1,31. In questo modo si possono riconoscere tre sezioni nel Poema: la verità, dedicata all'essere che è uno e omogeneo; la terza, alle forme fisiche, che descrive il mondo da un punto di vista morfologico, mentre tra queste due stanno le opinioni dei mortali, dove cosmologia e ontologia sono confuse. Parmenide recupera i due principi, caldo e freddo, come elementi di cui è costituito il *kosmos*. L'idea che il mondo fisico consiste di forme visibili e mutevoli è allora espressione di una realtà che è essenzialmente invisibile e immutabile. Dunque ancora un reciproco riferimento e implicazione di verità e *doxa* come manifestazione.

A.D.P. Mourelatos, nel saggio dal titolo "Parmenide, la prima astronomia greca e il moderno realismo scientifico", parte dal ribadire la sua vecchia tesi che la *doxa*, che costituisce la seconda parte del poema, è posta come decettiva e priva di genuina fiducia e credenza. Ma vi sono insieme dei dati che mostrano come la *doxa* include anche delle dottrine astronomiche, come appare dai fr. 10, 14, 15 che esprimono una dottrina genuinamente parmenidea, e che sono

espressioni di risultati scientifici veri e rilevanti. In questo modo, la precedente tesi generale è corretta a partire dall'analisi di una dottrina particolare.

Si tratta allora di vedere come conciliare questa antitesi paradossale che contrappone verità e *doxa*, all'interno della quale sono comprese vere dottrine scientifiche. Per superare questo paradosso, rifacendosi alle teorie del realismo scientifico di W. Sellars, ritiene di poter bene spiegare la relazione che intercorre tra verità e *doxa*. In proposito, egli assume la tesi di W. Sellars circa il rapporto che passa tra l'"immagine scientifica", che postula l'esistenza di impercettibili corpi ed eventi e l'"immagine manifesta", quella dei cosiddetti corpi tradizionali che costituiscono il mondo. Esiste una forte frattura fra le due immagini: la prima ha certamente il primato sulla seconda, la macro entità del mondo percettibile. Questa seconda corrisponde appunto a quel *diakosmos* di cui parla la dea in B 8,60-61, rispetto alla struttura costituita dal riferimento all'essere. Entrambe le immagini hanno il loro fondamento di validità, sebbene a scale diverse. La *doxa* opera a livello della scala empirica, mentre a livello teoretico e di come stanno veramente le cose, interviene la dottrina e la realtà sul piano di oggetti teoretici e di principi propri dell'immagine scientifica, così lontana da quella nella quale operano gli uomini. Lo schema parmenideo del rapporto tra verità e *doxa* è il medesimo. La *doxa* è dunque un errore necessario.

Su un piano diverso si muove il saggio di A. Hermann. La ricerca tratta dell'incerta relazione che intercorre tra Platone e Parmenide, sottolineata dall'alternativa tra "parricida o erede". L'immagine del parricidio, espressa nel *Sofista*, è legata in particolare alla figura del non-essere, che può essere intesa in molteplici sensi, non in quello esclusivamente di tipo esistenziale, ma anche in senso predicativo e allora esso indica la differenza, quella differenza che, stando a Platone, Parmenide dovrebbe del tutto ignorare.

In realtà, osserva Hermann, la presenza piuttosto frequente dell'uso dell'alfa privativo, indica la piena consapevolezza da parte di Parmenide della distinzione che intercorre tra la negazione in senso esistenziale e quella che è espressione della differenza. Inoltre, anche la cosiddetta via del non essere è del tutto priva di *semata* in quanto

manca del tutto di oggetto conoscibile. Ma l'assenza totale di oggetto non ci impedisce certo di stabilire determinati effetti che derivano anche dall'uso del termine non-essere. Ora questa differenza viene del tutto perduta se si attribuisce a Parmenide l'ignoranza di questa distinzione. Sotto quest'aspetto, allora, il parricidio non è giustificato, e probabilmente lo schema che introduce il parricidio viene utilizzato secondo un differente intento. Di qui il proposito espresso nel *Teeteto* di affermare che sotto certi aspetti il non essere è e in qualche modo l'essere non è. Nella partecipazione delle forme fra loro, un concetto può nello stesso tempo partecipare di una molteplicità di forme, in particolare di quelle della differenza.

L'intera sfida consiste allora nel fatto che il verbo "essere" sia significante in un solo modo. Sotto quest'aspetto Platone dimostra la natura pervasiva della differenza; così il non-essere indica insieme anche la differenza. Ora chiaramente nel Poema Parmenide fa un largo uso della negazione in senso non esistenziale, ma anche predicativo. Quindi non gli appartiene quella ingenuità che Platone e Aristotele gli attribuiscono. Il non-essere infatti non può avere contrasegni, *semata*, proprio perché esso non può servire come oggetto di ricerca. D'altronde, i mortali possono assegnare nomi solo all'è. Parmenide non pone come identici molteplice e pluralità con non-essere. Dunque è solo ai fini della trama del dialogo che nel *Sofista* viene attribuito a Parmenide un uso esclusivamente esistenziale del non-essere.

Un accenno ad alcuni altri saggi che per lo più sono connessi con l'approfondimento di talune tematiche legate all'*aletheia*. Senza tuttavia richiamare il tema generale del nesso con la *doxa*. Così trattando dell'essere C. Robbiano conclude che questo è fondamentalmente l'unità di tutto ciò che è, che si pone anche come condizione per ogni conoscenza. J. Solana Dueso sottolinea il primato della logica sull'ontologia nella considerazione dell'*aletheia* di Parmenide. F. Santoro ritiene che i *semata* parmenidei costituiscano il riferimento genealogico per la costruzione delle categorie di carattere ontologico così come si dispiegheranno in Aristotele. Scott Austin sostiene che esistenza ed essenza costituiscono l'espressione dell'unità ontologica dell'essere, che altri pensatori scindono.

Sempre in direzione della sottolineatura dell'unità in quanto costituita sulla base di una dualità, J. Trindade Santos ritiene che l'affermazione dell'identità di pensiero ed essere costituisca il motivo dominante della via della verità.

Sul tema più specifico della conoscenza, P. Curd, a differenza di quanto ritenuto nel medesimo volume da G. Casertano, ritiene di ritrovare nel fr. 16 il fondamento dell'errore dei mortali: si tratta della confusione fra la conoscenza passiva della percezione sensoriale e il pensiero genuino dell'essere proprio del *nous*. Sempre in quest'ottica, J. Frère tenta di chiarire il significato e i referenti del termine "mortali" in Parmenide.

In conclusione, dobbiamo sottolineare la ricchezza e la molteplicità di temi affrontati nel volume, il dialogo e confronto a distanza che ne costituisce l'aspetto più interessante, i contributi di carattere specifico ma anche le tesi innovative che esso propone. Un testo che sotto la sicura direzione di N.L. Cordero, costituisce un apporto essenziale agli studi dell'Eleate.

Luigi Ruggiu

THE WORLD OF PARMENIDES
DOXA, ERROR AND TRUTH

Abstract

The note briefly reports on and discusses the recent volume *Parmenides, Venerable and Awesome*, containing the proceedings of the International Symposium in Buenos Aires (October 28-November 2, 2007), edited by N.L. Cordero. Focusing on the different positions represented in the Buenos Aires symposium gives the author an opportunity to sum up the debate, still very much open among scholars, on the nature of the *doka-aletheia* relationship in the poem by Parmenides.

