

# IL POEMA DI PARMENIDE COME GUIDA LUNGO LA VIA VERSO LA VERITÀ. LA FASE DEL RESISTERE ALLA TENTAZIONE

CHIARA ROBBIANO

La mia proposta è di leggere il Poema di Parmenide come una guida capace di accompagnare gli ascoltatori o lettori verso la verità. Molti elementi del testo parmenideo si prestano ad essere letti in questa chiave, ossia come aiuti offerti a coloro che vogliono acquisire quel tipo di conoscenza (verità, consapevolezza) che il Poema incoraggia ad ottenere a partire dai versi 28-29 del frammento DK,<sup>1</sup> B 1:

B 1, 28-29: Bisogna che tu tutto sappia,  
sia della verità rotonda il sapere incrollabile<sup>2</sup>.

Il testo del Poema abbonda infatti di parole, immagini, argomentazioni e strategie che possiamo chiamare retoriche, ossia capaci di avere un effetto persuasivo (e trasformativo) su coloro che le ascoltano.

Mi riferisco per esempio all'evocazione di luoghi mitici e al racconto in prima persona del viaggiatore oltre la porta del Giorno e della Notte nel proemio, ma anche agli imperativi e agli incoraggiamenti della dea, e alle argomentazioni che ella usa per aiutare il viaggiatore a scegliere la via «che-è» piuttosto che l'altra via. Le strategie retoriche e gli aiuti offerti al viaggiatore – e coloro che, leggendo o ascoltando il

---

<sup>1</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin, 1996 (19. Aufl.).

<sup>2</sup> La traduzione dei frammenti di Parmenide è tratta da G. Cerri, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, Milano 1999.

Poema, si identifichino con lui e vogliano imitarlo e seguirlo lungo la via verso la verità – non si arrestano alle soglie del frammento B 8 che è anch'esso pervaso sia da immagini di movimento (cfr. B 8, 25 quando la dea dice che l'Essere si avvicina all'Essere) accanto a immagini di immobilità (soprattutto B 8, 25-31 che inizia con: «Immobile allora nei ceppi delle sue grandi catene»); sia da appelli al viaggiatore (cfr. B 8, 6: «Quale sua nascita andrai ricercando?») che da presenze divine come *Anankê*, *Dikê* e *Moirà*.

Una volta accertata la natura persuasiva e retorica della lingua dei frammenti di Parmenide nasce l'esigenza di andare in cerca dell'effetto che tali strategie possano avere sull'apprendista filosofo che usa il Poema come una guida per giungere alla verità. In questo intervento non cercherò quindi di capire meglio l'Essere di Parmenide, ma mi concentrerò sull'*essere umano* che ne va in cerca.

In questa sede mi limiterò a fare qualche accenno a una delle fasi dell'itinerario filosofico attraverso le quali si deve passare per trovare l'Essere e comprenderlo, che potremmo chiamare la fase del resistere alla tentazione<sup>3</sup>. Mi concentrerò soprattutto su alcune strategie che la dea usa nel frammento B 8 per aiutare il viaggiatore a scegliere la via «che-è», a rimanervi, e a resistere alla tentazione di tornare sulla via «che-non-è».

In realtà, la fase del resistere alla tentazione inizia molto prima di B 8. Nel frammento B 2, la dea pone il viaggiatore giunto fino a lei dopo aver varcato le porte del Giorno e della Notte di fronte ad un bivio. La dea presenta al viaggiatore le due vie: quella «che-è» e quella «che-non-è».

B 2, 1-5: Ecco che ora ti dico, e tu fa' tesoro del detto,  
 quelle che sono le sole due vie di ricerca pensabili:  
 l'una com' "è", e come impossibile sia che "non sia",  
 di persuasione è la strada, ché a verità s'accompagna,  
 l'altra come "non è", come sia necessario che "non sia",

<sup>3</sup> Non tratterò i suggerimenti che il testo fa circa l'atteggiamento mentale di colui che coglie l'Essere, per la trattazione dei quali rinvio a C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, St. Augustin 2006, capp. V e VI.

Ai versi B 2, 6-8 la dea scoraggia il viaggiatore dallo scegliere la via «che-non-è» per mezzo di una stringente giustificazione dell'impossibilità per la via e per coloro che la seguono di raggiungere la meta: è impossibile riconoscere (*gignôskô*) ciò che non è e anche mostrare (*phrazô*) agli altri com'è in modo che essi lo possano riconoscere a loro volta.

B 2, 6-8: Che ti dichiaro sentiero del tutto estraneo al sapere:  
mai capiresti ciò che “non è”, è cosa impossibile,  
né definirlo potresti.

La dea sa che l'apprendista filosofo potrebbe essere tentato di andare in cerca del non-essere, di come le cose non sono, quindi gli fa presente che così facendo si condannerebbe a non raggiungere mai la propria meta: sul non-essere si possono fare molte chiacchiere ma è impossibile riconoscere il non-essere e darne informazioni sicure agli altri.

Nei frammenti B 6 e B 7 la dea mette in opera la strategia dell'antimodello: ovvero descrive le persone che camminano sulla via «che-non-è» in modo talmente negativo da persuadere il suo uditorio che il procedere su tale via significa essere un tipo di persone totalmente diverso dalla categoria di uomini che sanno, a cui coloro che la ascoltano e seguono le sue indicazioni possono ritenere di appartenere – o aspirare ad appartenervi. Sono infatti «persone che nulla sanno» (B 6, 4). In B 6 di loro dice la dea

B 6, 5-7: Gente a due teste: impotenza nel loro petto  
guida la mente raminga; trascinare si lasciano questi  
sordi e ciechi ad un tempo, storditi, gente insensata.

A questo punto possiamo affrontare alcuni passi del frammento B 8, che interpreterò nel quadro delle strategie usate dalla dea per aiutare l'uditorio a non cedere alla tentazione di seguire la via «che-non-è». Il frammento B 8 da questo punto di vista contiene la confutazione di quattro tipi di teorie utilizzate dai contemporanei di Parmenide per spiegare l'universo. Se l'uditorio si convincerà della necessità di rinunciare a queste tradizionali maniere di spiegare la realtà che fanno uso del non-essere, sarà un passo più vicino alla comprensione della verità.

B 8, 2-5: Su questa (via) ci sono segnali (*sêmata*) molteplici, che senza nascita è l'Essere e senza morte, tutto intero, unigenito, immobile, ed incompiuto mai è stato o sarà.

Al verso B 8, 2 la dea chiama *sêmata* ciò che ha intenzione di mostrare al suo pubblico: al viaggiatore e a coloro che hanno deciso di ascoltare i di lei consigli e a fare del proprio meglio per cercare di pervenire alla verità. Io vorrei suggerire che questa parola in bocca ad una dea può avere come effetto nell'ascoltatore di evocare un certo contesto, una certa cornice. Si tratta della cornice di un dio che dà segni ad un mortale: per esempio mandando sogni, uccelli, fulmini, oracoli. Tutti sanno che quando ciò si verifica il mortale deve fare del proprio meglio per interpretare questi segni, che spesso non sono affatto chiari, bensì ambigui. Anche Eraclito ricorda a proposito degli oracoli:

Heraclit., DK, 22 B 93: Il signore, di cui è l'oracolo di Delfi, né dice né occulta ma dà segni<sup>4</sup>.

Il significato degli oracoli, a cui Eraclito rimanda, suggerendo che lo stesso vale per le proprie parole, non si trova sulla superficie ma si nasconde in profondità, lo si deve andare a cercare. Le parole puntano come segni verso qualcosa al di fuori di esse e poi sta all'uomo guardare e cercare nella direzione in cui puntano. Tra l'altro gli ascoltatori erano ben consapevoli anche delle diverse interpretazioni possibili non solo degli oracoli e altri segni mandati dagli dei ma anche delle parole dei poeti, persino di quelle di Omero – e in fin dei conti anche le parole dei poeti provengono dagli dei, dalle muse – di cui nel quinto secolo a.C. fiorivano interpretazioni allegoriche che differivano completamente da quelle letterali.

Quindi gli ascoltatori del poema, udendo la dea mostrare dei *sêmata*, potevano aspettarsi di doverli interpretare e forse anche che

<sup>4</sup> Traduzione in A. Lami, (a cura di), *I Presocratici*, Milano 1995.

i *sêmata* della dea potessero avere più significati, potessero essere riccamente ambigui<sup>5</sup>.

Io ipotizzo almeno un altro livello di significato e quindi almeno un'altra interpretazione possibile per *sêmata* oltre a quella annunciata. Che cosa intendo con 'interpretazione annunciata'? In primo luogo, mentre la maggior parte degli interpreti identifica i *sêmata* con i predicati o le caratteristiche dell'Essere annunciate in B 8, 2-5, io sono totalmente d'accordo con Cerri 1999 nell'identificare i *sêmata* con le argomentazioni che seguono. Ne segue che le argomentazioni sono ciò che, al posto dei sogni, dei fulmini e degli oracoli, deve essere interpretato. Tuttavia in B 8, 1-5 troviamo l'interpretazione annunciata, o se vogliamo la conclusione annunciata, dei *sêmata*: la conclusione delle argomentazioni che seguono è che l'Essere è 1. senza nascita e senza morte, 2. senza differenziazione, omogeneo; 3. senza movimento e cambiamento; 4. senza sviluppo e senza mancanze. Questa è sicuramente un'interpretazione valida del frammento; l'interpretazione anticipata, incoraggiata dalla dea stessa: è l'interpretazione, più letterale, più ovvia sulla superficie delle sue parole.

A questo punto torno a ciò che ho suggerito circa la cornice di un dio che manda oracoli, sogni e altri segni ai mortali: bisogna interpretarli e spesso il loro significato profondo si nasconde. Vorrei suggerire che i *sêmata* possono essere interpretati anche almeno in un altro modo, cioè come una sorta di *elenchos*: come la confutazione di teorie utilizzate dai contemporanei e predecessori di Parmenide per spiegare l'universo e il tentativo di dissuadere il viaggiatore giunto fino a lei e i suoi ascoltatori dal formulare:

---

<sup>5</sup> Inoltre, ho un altro motivo per supporre una pluralità di livelli di significato nelle parole della dea che noi conosciamo come il frammento B 8. A.P.D. Mourelatos, *The Deceptive Words of Parmenides "Doxa"* in A.P.D. Mourelatos, (ed.), *The Pre-Socratics: a Collection of Critical Essays*, Princeton 1993 (1974), pp. 312-49 parla di ambiguità, di *amphilogia* del linguaggio della dea nella seconda parte del Poema (la *Doxa*), come di uno strumento molto potente ed efficace capace di rendere vari livelli di significato a chi, tra gli ascoltatori, fosse capace di intenderli. Io ritengo che, se la dea, e quindi Parmenide, padroneggiava uno strumento linguistico e retorico così potente come l'ambiguità, non si sarebbe limitata ad usarlo nella seconda parte del poema.

- a. cosmogonie (B 8, 5-21);
- b. teorie circa la differenziazione dell'universo (B 8, 22-25);
- c. teorie del cambiamento e del movimento (B 8, 26-31);
- d. teorie circa lo sviluppo dell'universo (B 8, 32-49);

a. «Non cedere alla tentazione di formulare una cosmogonia!» (B 8, 5-21)

Il primo *sêma* consiste in primo luogo nell'argomentazione contro la possibilità che l'Essere sia nato, ma, come dicevo all'inizio, non mi occuperò dell'Essere ma mi concentrerò sull'*essere umano* che ne va in cerca.

B 8, 6-9: Quale sua nascita andrai ricercando?  
 Come, da dove fruttato? Non lascerò che tu dica  
 o pensi dal nulla, perché né dire si può né pensare  
 ch'esso non sia.

Qui, oltre a confutare la nascita dell'Essere, la dea prende in giro molto abilmente coloro che sono così sciocchi da cercare questa nascita. Così facendo, Parmenide si prende gioco di tutti coloro che in passato e nel suo tempo – sia poeti che scienziati – elaboravano cosmogonie. Questa pratica era molto diffusa. Per esempio nella *Teogonia* di Esiodo l'origine dell'universo consiste nella nascita di divinità più o meno personificate che fanno l'amore e producono dei figli<sup>6</sup>. Anche nelle teorie dei presocratici la cosmogonia occupa un posto d'onore. Sebbene le loro cosmogonie appaiano più sofisticate di quella di Esiodo, portano anch'esse le tracce di riproduzione biologica: parole come seme (Anaximand., *gonimon* DK, 12 A 10), germe, figli o discendenti (Anaximen., *apogonoi* DK, 13 A 7, 1), appaiono. Anche se non si parla più di padri, madri e rapporti sessuali l'universo continua ad essere pensato come qualcosa che è nato e che è nato un po' come capita agli uomini e agli animali.

---

<sup>6</sup> Per esempio, Hes., *Tb.* 124-5: «dalla notte quindi nacque l'Etere e il Giorno, che ella partorì dopo averli concepiti unita in amore con l'Erebo». Traduzione in A. Colonna, *Opere di Esiodo*, Torino 1977.

L'idea dietro alla formulazione delle cosmogonie è che per capire il presente è necessario ricostruire quale situazione ha causato la situazione presente. Parmenide si scaglia contro questa supposizione: non possiamo avere certezze su come era prima, su come non è più: dobbiamo smetterla di dedicarci a ciò che non è e concentrarci invece su ciò che è.

b. «Non è possibile formulare teorie affidabili sulla differenziazione dell'universo» (B 8, 22-25).

Teorie che iniziano con una cosmogonia, per esempio con l'inizio dell'universo a partire da una qualche *archê*, spesso procedono con un resoconto della seconda fase: quella che ha fatto sì che l'universo appaia come appare ai nostri occhi: pieno di fenomeni diversi l'uno dall'altro. Spesso la differenziazione è spiegata come conseguenza della separazione e divisione degli opposti. Per esempio il seme (*gonimon*) di Anassimandro scaturito dall'*apeiron* dà origine agli opposti: freddo e caldo da cui deriva tutto il resto (DK, 12 A 10). Anche Anassimene (DK, 13 A 7) ha una coppia di opposti che spiega perché, anche se tutto è aria, tutto appare così diverso. La differenziazione è causata dalla coppia rarefazione e condensazione che agiscono sull'*archê*: i.e. *aêr*. L'argomentazione B 8, 22-25 può essere letta come il tentativo di persuadere gli ascoltatori dal formulare spiegazioni della differenziazione nell'universo.

B 8, 22-25: Mai potresti distinguerlo in parti, è un tutto omogeneo; non più qui, meno lì, per cui non potrebbe consistere, è invece all'opposto tutto pieno di Essere.  
È dunque tutto continuo: si stringe l'Essere all'Essere.

Il consiglio della dea è di non cedere alla tentazione di cercare di spiegare le differenze, come per esempio hanno fatto i filosofi di Mileto, ma di cercare di cogliere ciò che è simile e omogeneo nella realtà.

c. «Non è possibile formulare teorie affidabili sul cambiamento» (B 8, 26-31).

Allo stesso modo la terza argomentazione può essere interpretata come l'*elenchos* delle teorie del cambiamento dei presocratici.

B 8, 26-28: Immobile allora nei ceppi delle sue grandi catene,  
 è privo d'inizio, di fine, dato che nascita e morte  
 sono respinte lontano, certezza verace le esclude.  
 resta identico sempre in un luogo, giace in se stesso,  
 dunque rimane lì fermo; potente distretta (*Anankê*) lo tiene  
 nelle catene del ceppo, che tutto lo chiude all'intorno.

Anche quest'argomentazione è interpretabile come un compito per la mente: l'incoraggiamento a concentrarsi su ciò che non cambia invece che cedere alla tentazione di spiegare il cambiamento. Come già nascita e morte sono state respinte lontano, visto che a proposito di esse non si poteva avere certezza, lo stesso è suggerito per il movimento. E la stessa *Anankê* che ora costringe l'Essere nei ceppi aveva influenzato la scelta del filosofo:

B 8, 16-17: "è" oppure "non è"; secondo Destino (*Anankê*)  
 è deciso l'una lasciare impensabile anonima.

Come se la dea volesse suggerire che è la scelta del filosofo a costringere ora l'Essere a non muoversi: se uno si concentra solo su ciò che è immutabile allora l'Essere non cambierà.

d. «Nessuna teoria circa lo sviluppo dell'universo è affidabile» (B 8, 32-49).

Le teorie dei presocratici prima di Parmenide spesso trattano non solo la descrizione delle prime fasi dell'universo, ma anche del presente e del futuro. Tali teorie vedono l'universo come qualcosa in continuo movimento e sviluppo verso una fase successiva. Secondo Anassimandro ed Eraclito il continuo movimento verso una fase successiva fa sì che l'universo non sia mai stabile, mai perfetto o giunto al suo compimento: la continua oscillazione da una fase all'altra, da un opposto all'altro conserva un universo sempre teso verso una meta.

La dea cerca di dissuaderci dal praticare questo tipo d'analisi dell'universo. L'Essere non è incompleto perciò non ha motivo di muoversi verso uno stadio successivo.

B 8, 32-33: Lecito quindi non è che l'Essere sia incompiuto:  
 d'ogni esigenza è privo; sennò mancherebbe di tutto.

Spiegazioni che includono il movimento di una porzione dell'universo o di tutto l'universo verso una meta sono anche rintracciabili nella teoria

dell'evoluzione di Anassimandro (DK, A 30) e nell'idea della creazione e distruzione ciclica della terra di Senofane (DK, A 33). Queste teorie sono respinte dalla dea come pratiche di coloro che vagano sulla cattiva via di ricerca: fanno riferimento al non essere (ancora) dell'Essere e a mete o bisogni che l'Essere avrebbe di ottenere ciò che non ha ancora. Tuttavia tali questioni sono fuori dalla portata di comprensione dell'uomo.

Ognuna delle quattro argomentazioni contribuisce quindi ad aiutare gli ascoltatori, che si suppone siano apprendisti filosofi, a resistere alla tentazione di seguire l'abitudine scientifica che consiste nel produrre teorie inaffidabili della realtà. Dopo aver ascoltato una serie di *sêmata* che invitano a trascurare una serie di metodi tradizionali di fare ricerca – cosmogonia, teoria della differenziazione, teoria del cambiamento e dello sviluppo dell'universo – la loro mente è incoraggiata a cercare l'Essere ed a fidarsi della sua stabilità, a concentrarsi su com'è ora, invece che su com'era prima o come sarà nel futuro; su ciò che è lo stesso, invece che sulle differenze alle quali badano di solito e su ciò che rimane sempre lo stesso in ciò che sembra cambiare o svilupparsi. Se il pubblico di Parmenide sarà persuaso dell'impossibilità di produrre spiegazioni affidabili di fenomeni come il cambiamento e le differenze, avrà fatto un bel passo avanti sulla strada che lo condurrà a capire l'Essere.

Per finire un altro suggerimento. Io ritengo che altre interpretazioni dei *sêmata* del frammento B8 siano possibili e complementari a quella discussa sopra. Diverse interpretazioni vengono attivate da alcune parole e immagini particolari, per esempio l'Essere che si muove verso l'Essere a B 8, 25. Che cosa potrebbe suggerire quest'immagine di movimento nel cuore di ciò che è sempre stata letta come la descrizione dell'immobile Essere parmenideo? Io ritengo che potrebbe alludere al movimento del *nous*, della mente, del pensiero dell'apprendista filosofo verso l'Essere. Quel pensare o capire che era stato dichiarato identico all'Essere nel frammento B 3 e che verrà dichiarato identico all'Essere ancora nell'ambito del frammento B 8, 34. Se il pubblico sarà in grado d'interpretare i *sêmata* in questo senso diverrà consapevole del fatto che la propria mente è identica all'Essere<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Questa tesi è ampiamente discussa in C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, St. Augustin 2006.