

Il crocevia ontologico e i due volti della *Doxa*. Un'apologia della terza via in Parmenide

P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*,
Milwaukee 2007, pp. 109.

MASSIMO PULPITO / *Cátedra UNESCO Archaí, University of Brasília* /

I pochi frammenti del poema di Parmenide a noi giunti sono una fonte copiosa di problemi filosofici e filologici. Tra questi grande importanza ha assunto nel Novecento – almeno dopo il fondamentale lavoro di Reinhardt (1916) – la questione del rapporto tra le due parti del poema, tradizionalmente indicate con i nomi di “Verità” (*Alêtheia*) e “Opinione” (*Doxa*). Il libro di Panagiotis Thanassas, che pure intende offrire una breve e aggiornata interpretazione complessiva del pensiero di Parmenide, torna ancora una volta su questo annoso problema, riconoscendogli la centralità ermeneutica che lo caratterizza. L’operazione del libro si inserisce in una più generale tendenza verso la riabilitazione della fisica parmenidea, esposta nella seconda parte del poema, solitamente marginalizzata dalla critica. Th. è infatti tra coloro che ritengono che la differenza tra le due parti del poema non possa essere ridotta a quella tra verità (ontologica) e falsità (fisica), ma che sia necessario introdurre un’articolazione nel campo delle *Doxai*. È una linea interpretativa che

l'A. ha già seguito in altri studi (2005, 2006) e che adesso riprende in questo libro snello e informato, nel quale tenta di proporre uno sguardo d'insieme sulle questioni filosofiche (e in parte anche testuali) del poema.

Nel capitolo 1 (pp. 9–21) Th. ricostruisce brevemente la genesi dell'interpretazione classica secondo cui Parmenide avrebbe negato la realtà del mondo fenomenico. Secondo l'A. l'errore di fondo di questo approccio risiede nella sostituzione del concetto di Essere con quello di Uno, operata soprattutto dai neoplatonici¹, non tanto sulla base della lettura del poema proposta da Platone, quanto in linea con il bimondismo platonico, che separava il piano intelligibile da quello sensibile. Peraltro l'affermazione platonica secondo cui per Parmenide "tutto è uno" non rimuoverebbe del tutto la pluralità: piuttosto, essa implica una relazione dialettica tra unità e molteplicità. Cionondimeno, la maggior parte degli interpreti ha ritenuto che tale espressione stesse ad indicare l'esistenza di una sola cosa (monismo) e quindi che la *Doxa*, facendo riferimento ad una pluralità di enti, fosse giocoforza il resoconto di una irrealtà. Secondo Th. è necessario, pertanto, liberare il poema dall'interpretazione platonizzante, che lo legge come se fosse un trattato *Sull'Uno*.

Così, nel capitolo 2 (pp. 23–30) l'A. ci introduce nei problemi principali del poema. Il punto a cui egli riconosce un'importanza particolare, è l'interpretazione degli ultimi due versi del fr. B 1, che l'A., accogliendo la variante *per onta*, invece della lezione tradizionale *perônta*, intende in questo senso: «But nevertheless these you shall learn as well, how appearing things should be accepted: all of them altogether as beings» (DK 28 B 1, 31–32). L'invito che dunque la Dea, protagonista del poema, farebbe al giovane che l'ascolta (il *kouros*) è quello di cogliere la totalità delle apparenze (*ta dokounta*) come enti (*onta*). È così che, secondo l'A., si risolve il problema del rapporto tra le due sezioni del testo: *Alêtheia* e *Doxa* si occupano di una stessa cosa, a cui però guardano da punti di vista diversi e che vedono come Essere, la prima, e come apparire dell'Essere, la seconda.

Quanto al noto bivio del fr. B 2, esso andrebbe inteso come un crocevia ontologico, l'alternativa completa tra una via dell'essere e una del non essere. L'intento di Parmenide sarebbe quello di escludere ogni possibile terza via che mescoli in maniera indiscriminata essere e non essere: è questa confusione, propria dei mortali, che l'Eleate considera il più grande pericolo per la filosofia dell'essere.

Ora, nel fr. B 2 Parmenide utilizza il verbo essere senza soggetto e senza predicato: come l'A. mostra nel capitolo 3 (pp. 31–42), ogni tentativo di attribuire all'essere un ipotetico soggetto o far emergere uno specifico significato predicativo, è destinato a fallire e a non cogliere il significato precipuo di tale nozione e cioè il senso assoluto dell'essere. Da questo punto di vista quella di Parmenide costituisce un'innovazione tesa ad indicare l'essere presupposto dall'"è" della comunicazione ordinaria. Si spiega in questo modo il frequente accoppiamento di dire e pensare, che però non deve indurci a credere che vi

¹ La tesi opposta ha proposto in anni recenti Abbate (2010), il quale, invece, imputa proprio ai neoplatonici un indebito capovolgimento dell'originario (e autentico) monismo ontologico parmenideo.

sia un'equivalenza tra i due piani: il linguaggio deve purificarsi, adeguandosi alla decisione ontologica operata dal pensiero. Poiché la percezione ci mette di fronte all'apparire dell'essere, e in quanto tale è una potenziale fonte di errore, è solo il pensiero che può raggiungere la verità: esso, infatti, può estendersi al di là di ciò che è immediatamente visibile e cogliere la pervasività dell'essere (come secondo l'A. mostrerebbe il fr. B 4).

Il capitolo 4 (pp. 43–59) è dedicato all'interpretazione di quello che la tradizione ha ritenuto il frammento più importante del poema, B 8. Innanzitutto l'A. insiste sul fatto che l'*eon* andrebbe inteso in senso verbale, e non nominale, giacché se lo si intendesse in quest'ultimo modo, si giungerebbe ad asserire che solo un essere esiste, il che contraddice il fatto che Parmenide in alcuni passi si riferisca anche agli *eonta*. L'A. afferma che sotto l'aspetto "estensionale" *eon* corrisponde alla totalità delle entità apparenti, mentre sotto l'aspetto "intensionale", e cioè quello del contenuto concettuale, esso appare distinto dalla totalità. Ma è questo secondo aspetto quello che prevale nell'uso parmenideo. Esso non indica né una mera totalità di entità indeterminate, né un blocco massiccio di essere. Ciò che caratterizza l'essere è una «ontological plentitude» (p. 50) che non ha niente a che vedere con lo spazio o la massa.

L'A. ritiene che la lunghezza del frammento B 8 abbia spesso condotto gli interpreti a enfatizzarne l'importanza, come se custodisse il cuore della dottrina parmenidea. In realtà in esso non si stanno illustrando le caratteristiche (i *semata* di B 8, 2) di una nuova strana entità chiamata *eon*. I *semata* sono, invece, degli avvertimenti contro le possibili uscite dalla via dell'essere. Dunque, essi non funzionano come attributi positivi, bensì come segnali negativi che sbarrano la via del non essere. Così, generazione, crescita e morte, temporalità tripartita in passato presente e futuro, pluralità, divisione e differenziazione, movimento e incompletezza sono concepiti come concessioni fatte al non essere, che, in quanto tali, devono essere escluse. Con un'acuta osservazione Th. fa notare che, dato questo carattere negativo dei *semata*, è proprio in B 8, e non nei frammenti dedicati alle *Doxai*, che è possibile rintracciare una polemica contro altri filosofi. Ad esempio, quando la Dea afferma che l'essere non è più da una parte e meno da un'altra, presumibilmente sta polemizzando con Anassimene e la sua teoria della condensazione-rarefazione dell'aria. In Parmenide vi sarebbe un superamento degli schemi cosmologici del passato: nella filosofia dell'essere, dunque, l'idea di un *archê* che soggiace ai cambiamenti diventa obsoleta, giacché non vi è un principio distinto dal principiato.

Del complesso rapporto degli uomini con le apparenze, e quindi della *Doxa*, si occupa il capitolo 5 (pp. 61–75). L'A. rileva in maniera convincente la presenza nel poema di una tensione tra la proclamazione di una rappresentazione del mondo "appropriata" (giacché non può essere che questo il significato di *eoikôs*, B 8, 60) e l'annuncio di un discorso "ingannevole" (*apatêlos*, una caratterizzazione palesemente negativa, B 8, 52). Questa tensione non deve essere rimossa, ma accolta, riconoscendo che la sezione sulla *Doxa* non costituisce un'unità omogenea. È qui il cuore della proposta dello studioso.

L'idea di fondo consiste nel separare una *Doxa* "appropriata" dalla tradizionale *Doxa* "decettiva". Mentre quest'ultima presenta l'errore di fondo dei mortali nel loro rapporto cognitivo con il mondo, la prima propone una cosmologia adeguata, nella quale sono

mostrate correttamente le apparenze (cioè, secondo Th., *ta dokounta* di B 1, 31). La differenza tra le due *Doxai*, secondo l'A., consiste nel fatto che se da un lato le opinioni dei mortali si fondano sulla separazione dei principi del cosmo (le "forme" di B 8, 53, cioè quelle che pochi versi più sotto sono presentate come Fuoco-Luce e Notte), la cosmologia corretta insiste sulla loro mescolanza, e cioè sulla loro coesistenza.

Nella *Doxa* decettiva Parmenide avrebbe immaginato un modello teorico utile per presentare adeguatamente il fondamento delle opinioni umane. Esse, dice Th., si fondano sulla percezione sensibile e sulla vista in particolare. Si comprende così la natura delle due forme poste a fondamento delle credenze dei mortali. La Luce corrisponde alla possibilità della conoscenza, la Notte (cioè l'oscurità) alla sua assenza. Ma se questo è vero, allora i due principi non sono equivalenti: la Luce costituisce il principio positivo, la Notte quello negativo. Ne deriva un'ontologia implicita, nella quale illegittimamente la Luce corrisponde all'essere e la Notte al non essere. È però un'ontologia fondata su di una «sensualist fallacy» (p. 70). L'essere, infatti, non corrisponde a ciò che può essere colto dalla percezione, ma a ciò che può essere riconosciuto dalla riflessione dietro le apparenze. È una fallacia nella quale non cade la *Doxa* appropriata, la quale si basa sulla mescolanza dei due principi, e quindi sulla loro equivalenza. È evidente che questa cosmologia non contraddice l'ontologia esposta nella prima parte del poema. La nozione di mescolanza è nuova dal punto di vista cosmologico: essa si oppone al monismo dei Milesi. Parmenide, quindi, conclude Th., non è soltanto il padre del monismo ontologico, ma anche del dualismo cosmologico, che influenzerà i filosofi naturalisti successivi (detti appunto "pluralisti").

Ma che rapporto c'è tra questa tripartizione (Verità, *Doxa* appropriata, *Doxa* decettiva) e il bivio ontologico del fr. B 2? Nell'ultimo capitolo (pp. 77–88) Th. affronta proprio questo problema cercando di mettere in luce la struttura del poema. La questione di fondo è se Parmenide abbia ipotizzato o no l'esistenza di una terza via, accanto alle vie dell'essere e del non essere. L'A. ritiene efficaci gli argomenti di Cordero (1979) e Nehamas (1981) che conducono a rigettare l'*eirgô* di B 6, 3, cioè la congettura di Diels, che di fatto implicava il riferimento ad una terza via. Tuttavia, nello specifico l'A. non trova convincenti le loro proposte volte ad integrare la lacuna del verso, e cioè rispettivamente *arxei* o *arxô*; per questo preferisce sospendere il giudizio. Ciò che soprattutto divide Th. da Cordero in particolare è l'idea che possa essere ricavata da queste considerazioni l'inesistenza di un riferimento ad una terza via da parte di Parmenide, e quindi la sola concepibilità di un rigido dualismo. Per Th. non è sufficiente rimuovere quella congettura per cancellare tale riferimento, e infatti crede che nel frammento B 6 una terza via ci sia, seppure come oggetto di rifiuto da parte di Parmenide, al pari della seconda. Ciò, tuttavia, non contraddirebbe l'annuncio del fr. B2 secondo il quale vi sarebbero soltanto due vie di ricerca. Con la terza via di B 6, infatti, non si avrebbe a che fare con una vera via, ma con la caratterizzazione di uno stato di ignoranza, che conduce a confondere le due vie. I mortali, infatti, segnati da una sorta di indecisione ontologica non colgono l'inconciliabilità delle due vie, e confondono indebitamente l'essere con il non essere (come dimostra la *Doxa* decettiva).

Cionondimeno, descrivere le apparenze fisiche non vuol dire cadere necessariamente in questo tipo di confusione: accanto alla *Doxa* che intreccia surrettiziamente essere

e non essere, può esserci infatti una *Doxa* che rappresenta nel modo corretto le apparenze dell'essere. Per cui, in Parmenide non vi è alcuna teoria pre-platonica dei due mondi, ma l'idea di un mondo solo visto da due diverse prospettive. Due punti di vista che hanno pari dignità gnoseologica, e che sono possibilità aperte alla conoscenza dell'uomo. Eppure, Parmenide ha affidato questa visione del mondo ad una divinità. La presenza di questa figura non deve essere fraintesa. L'incontro con la Dea non costituisce né una esperienza mistica, come pure qualcuno ha sostenuto, né un artificio antiquato per dare credibilità alla sua filosofia dell'essere. Piuttosto esso pone la complessa questione dell'origine della filosofia. Come scrive l'A.: «Divine presence is crucial and indispensable only as a sign of the impossibility of achieving conceptual mastery of the path that leads to philosophy. It is a mark of philosophy's groundlessness» (p. 88). Sono queste le ultime affascinanti parole del libro, a cui l'A. fa seguire una traduzione dei frammenti.

L'interpretazione di Th. – che, evidentemente, deve molto alla lettura di Schwabl (1953) e ha non pochi punti di contatto con l'interpretazione proposta da Luigi Ruggi già nel 1975 e poi riconfermata nel 1991 (assieme a Reale), i cui testi però sorprendentemente non compaiono nella bibliografia di questo libro – si presenta solida sotto molti aspetti: offre una lettura del poema sintetica ma ben strutturata, che tiene conto delle principali questioni aperte, a cui offre sempre risposte efficaci (in alcuni casi anche originali, talmente originali che Th. si limita ad ipotizzarle senza accoglierle, come nel caso del fr. B 2 dove, con grande sagacia, egli immagina come possibile soggetto delle due vie *ta dokounta* di B 1, 31!); pone l'accento su un punto cruciale dell'ermeneutica parmenidea, talvolta trascurato o interpretato forzatamente, e cioè la presenza di una tensione nella parte genericamente indicata come *Doxa* e intesa erroneamente come unitaria; dissemina, per di più, il suo studio di intuizioni felici dal punto di vista interpretativo, di cui non può che giovarsi lo studioso del pensiero presocratico.

Non mancano, a parere di chi scrive, punti che meritano di essere discussi, poiché possono essere le spie della necessità di una correzione di tiro, se non di un vero mutamento di prospettiva, a partire dalla questione della *Doxa*. Come Cordero ha più volte ribadito nei suoi studi, la *Doxa* nel poema è sempre accompagnata da attributi negativi. Pur ammettendo, com'è probabile, che vi sia una cosmologia proposta e sostenuta (e quindi non condannata) dalla Dea, sulla base di che cosa dovremmo giudicarla come una sorta di *Doxa* valida? Non si tratta di una mera questione terminologica: il problema è più profondo. Se infatti si ritenesse possibile la presenza di una *Doxa* corretta ed una erronea, di fatto si riconoscerebbe alla *Doxa* una natura neutra che muta di valore a seconda del suo contenuto. Ora, questa gerarchia che vede in cima la verità non opinabile, al secondo posto la giusta opinione e quindi la cattiva opinione, non è forse una forma diversa di platonizzazione di Parmenide? La *Doxa* parmenidea sembra avere invece in sé un carattere strutturalmente negativo che le impedisce di cambiare di segno. *Doxa*, del resto, in greco indica non solo l'opinione, ma anche la fama. Tale termine sembra, dunque, indicare qualcosa come il "senso comune", cui Parmenide evidentemente guarda in modo critico, per il suo carattere irriflesso (istruttivo in questo senso il fr. B 7).

Un ulteriore indizio del fatto che qui possa annidarsi un possibile fraintendimento è dato dall'interpretazione stessa che Th. offre della *Doxa* decettiva. La Dea esplicitamente parla di *Doxai* dei mortali, a rimarcare il carattere plurale, popolare e non riservato ad una élite filosofica, di tali credenze. Se però la *Doxa* diviene semplicemente l'opinione che può assumere diversi valori a seconda dei contenuti, si comprende perché sia irrilevante se tale opinione corrisponda ad una realtà storica oppure no. Ciò che conta è che sia di un contenuto specifico. Ecco perché Th. sostiene che ciò che descrive l'ultima parte del fr. B 8, nella quale la Dea annuncia la sua presentazione delle opinioni ingannevoli dei mortali, non farebbe riferimento ad una credenza precisa, storicamente attestata, ma ad un modello "sovrastorico", ideato da Parmenide al fine di presentare le errate opinioni umane in genere. Questo esito interpretativo è speculare ad un'altra soluzione, quella di Curd (1998), che pure immaginava un'articolazione nella seconda parte del poema, ma riteneva che i frammenti fisici (quelli che Th. interpreta come *Doxa* appropriata) stessero solo ad illustrare l'esempio di un modello cosmologico valido, e non ciò che resta delle teorie vere e proprie sostenute da Parmenide. Questo tradizionale depotenziamento epistemico della sezione fisica, conseguente all'assioma secondo cui Parmenide non può aver proposto teorie nelle quali credeva, è del tutto simmetrico a ciò che fa Th. per le *Doxai* negative: non sono i mortali a credere davvero a quelle opinioni, ma è Parmenide che ha disegnato un modello rappresentativo dello schema di errore tipico dei mortali.

Le cose possono stare molto più semplicemente di così. Se davvero c'è una sezione critica ed una positiva, perché non pensare che la prima (la *Doxa* vera e propria) descriva opinioni realmente sostenute dai contemporanei di Parmenide (cioè la comunità a cui egli primariamente si rivolgeva), e la seconda presenti le teorie corrette sostenute dallo stesso Parmenide? Del resto le tracce di un bipolarismo di luce e oscurità nella cosmogonia tradizionale greca (di stampo orfico) non mancano.

Nella cosmologia corretta (la *Doxa* appropriata), poi, l'A., giustamente, vede all'opera uno schema esplicativo, quello della mescolanza, che avrà successo nelle filosofie successive. Per questo egli afferma, come si è visto, che in fondo Parmenide sarebbe non solo il padre del monismo ontologico, ma anche del dualismo cosmologico. Non bisogna dimenticare, però, che già Senofane (a meno che non si concordi con Reinhardt sull'ipotesi che il Colofonio, sebbene più anziano, avesse scritto dopo Parmenide) aveva presumibilmente posto a fondamento del cosmo una coppia di elementi (Acqua e Terra: *Simpl. In Phys.* 188, 32), e ancor prima pare che due principi fossero stati immaginati da Epimenide (Aria e Notte: *Damasc.* 124, I 320, 17 R.), mentre Ferecide ne avrebbe ammessi ben tre (Cielo, Terra e Tempo: *Diog. Laert.* I 119). In ogni caso, l'innovazione cosmologica parmenidea non sembra consistere nel numero delle *archai*, ma, semmai, nel modo di intenderne la natura e la relazione.

D'altronde, in che modo Parmenide può aver polemizzato nell'*Alêtheia* con le cosmologie del passato, come invece crede Th.? Se infatti l'essere parmenideo non è esteso spazialmente, se è caratterizzato da una «ontological plentitude», non vi è nessun rapporto possibile con le *archai* pre-parmenidee. Ad esempio, il fatto, che l'aria di Anassimene fosse contraddistinta dal doppio processo di condensazione e rarefazione, dal punto

di vista di Parmenide è del tutto indifferente. Parmenide, infatti, avrebbe polemizzato con Anassimene anche se questi avesse immaginato l'aria come indilatabile e incomprimibile, semplicemente perché tale principio sarebbe stato comunque un ente esteso nello spazio e quindi non comparabile con l'essere di cui parla il poema. La tesi di una polemica tra presocratici avrebbe senso solo se si rinunciasse (come forse sarebbe opportuno fare) all'idea di un essere parmenideo disincarnato e inesteso.

Un altro punto di perplessità riguarda il numero delle vie. Innanzitutto, è problematico il modo in cui Th. intende la terza via: essa per l'A. non sarebbe una via vera e propria, ma uno stato di ignoranza (con più precisione, una «ontological indecisiveness», p. 78). Eppure, nel fr. B 6 si parla proprio di *un'altra via* (o perlomeno questo si sottintende, giacché dopo aver parlato di una delle due vie già presentate nel fr. B 2, la Dea dice che la stessa cosa vale anche *per quell'altra su cui i mortali vanno errando*). Th. nota, però, che questa ulteriore "via" non è detta "di ricerca" (*hodos dizêsios*) come le vie di B 2, come a volerne rimarcare la differenza. In B 6, 3-5, infatti, leggiamo (nella traduzione dello stesso Th.): «And first <I will convey> you along this first route of inquiry, / but then also along that, on which ignorant mortals / wander (...)». Come si vede, la via di B 6, 3 è detta "via di ricerca" (*route of inquiry*), perché corrisponde ad una delle due vie di B 2. Invece, l'ulteriore via, a cui la Dea fa riferimento in B 6, 4, non ha alcuna caratterizzazione². Viene, però, da chiedersi se si tratta di un'osservazione pertinente. La Dea non qualifica quest'altro percorso come "via di ricerca", perché, banalmente, lo ha già fatto per la via precedente. È evidente, infatti, che presentare un elemento come successivo rispetto ad un altro all'interno di una serie ("prima questo, poi quello"), vuol dire presupporre che tali elementi, seppur diversi, appartengono ad una stessa tipologia di cose, al punto che li si può elencare. E allora, dato che la prima delle due vie è una "via di ricerca", lo sarà giocoforza anche l'*altra*! Del resto, se di terza via si tratta, non può che essere terza rispetto alle altre due, che però Parmenide afferma essere le uniche due possibili. Se, invece, non si tratta di una terza via (perché, dice Th., non è una via vera e propria, ma una sorta di spaesamento), allora dobbiamo presupporre che vera via, oltre alla prima, lo sia anche la seconda (a differenza della terza), e cioè che sia vera via la via del non essere. Ma questo non si concilia con ciò che afferma Parmenide, giacché egli non solo sostiene che la seconda via dev'essere rifiutata, ma adduce a favore di questo rifiuto proprio la ragione secondo cui essa non sarebbe *una vera via* (si veda B 8, 17-18). Ora, se questo rifiuto si accorda con il dualismo ipotetico delle vie di ricerca, che si risolve nell'esclusività della prima via, esso avrebbe molto meno senso nel caso di un'affermazione di ben tre vie, due delle quali, però, non sarebbero tali. Ciò peraltro implicherebbe il poter distinguere tra due inesistenti (ossia la seconda e la terza via, che non esistono come possibilità di pensiero), e quindi fare discorso sensato sull'inesistenza, operare distinzioni concettuali a proposito di cose che non sono, contro quel che la Dea afferma.

² Recentemente Palmer (2009: 69 ss.) ha invece ipotizzato che ciò che distinguerebbe le prime due vie dalla terza sarebbe il fatto di essere *noêsai* (B 2, 2), ossia «for understanding».

Di conseguenza, l'accusa che l'A. muove a Cordero non sta in piedi. Th., infatti, imputa allo studioso franco-argentino di commettere una fallacia, laddove dal fatto che i primi versi del fr. B 6 trattano della prima via (la via dell'essere), Cordero deduce che i versi ulteriori in cui si parla di *un'altra* via, debbano fare necessariamente riferimento alla seconda (escludendo così ogni possibile rimando ad una terza via). Tradizionalmente, infatti, si riteneva che il frammento B 6 facesse riferimento dapprima alla seconda via (quella del non essere) e quindi a quest'*altra* via, che, non potendo essere la prima, visto che era attribuita ai mortali e caratterizzata in termini negativi, doveva essere di necessità una terza via. Avendo però mostrato che nei primi versi del frammento non si parla affatto del secondo cammino di ricerca, ma del primo, Cordero ha ritenuto di aver rimosso il motivo principale per pensare che nel poema vi sia una terza alternativa: l'*altra* via, designata in termini negativi, non sarà altro che il cammino del non essere, la seconda via. Ma Th. osserva che nulla impedisce di pensare che in B 6 la Dea accenni dapprima alla prima via e poi alla *terza*³! La sua obiezione non sta in piedi, perché l'onere della prova spetta proprio a chi immagina la presenza di una terza via: stando a quanto leggiamo nel fr. B 2 le vie sono soltanto due. L'idea di un terzo cammino diviene un'ipotesi concreta solo lì dove si fa riferimento a tre vie, come avveniva con la congettura di Diels, che faceva dire a B 6 che ci sono *due* vie negative, e visto che noi sappiamo che c'è sicuramente una via positiva (il cammino dell'essere), allora le vie sarebbero in tutto tre. Ma superata quella errata congettura, il fr. B 6 torna a parlare di due sole vie, una positiva e una negativa, in coerenza con B 2. Certo, in teoria queste due vie potrebbero essere la prima e la terza (come pensa Th.), ma se stiamo su un piano puramente teorico potremmo anche pensare di avere a che fare con la prima e la *quarta* via (o qualunque numero ci aggradi⁴). Stando ai testi, invece, le vie sono sempre al massimo due e sempre polarmente opposte, in tutti i contesti in cui se ne parla. Cordero più che commettere una fallacia del tipo "begging the question", come accusa l'A., sottolineava l'inesistenza dell'unica ragione che poteva rendere testualmente fondata (e non solo aprioristica) la tesi della terza via, e cioè trovare in uno stesso frammento un riferimento terzo rispetto al bivio di B 2 (in questo caso, quello ad un'ulteriore via negativa). È solo in questo senso che va intesa la trionfale affermazione di Cordero (2004: 98): «There is no room for a "third way"»; terza rispetto alla polarità "via positiva-via negativa"⁵.

In conclusione, al di là delle soluzioni più dubbie, che pure si presentano come occasioni propizie per ripensare il senso del poema, il breve saggio di Th. si rivela un libro denso e ben strutturato. Al lettore italiano le tesi di fondo potrebbero apparire non del tutto originali: ciononostante non si può non apprezzare l'intelligenza con cui il libro è scritto, come dimostrano le non poche intuizioni felici che lo arricchiscono.

³ Così già O'Brien (1987: 223), il quale aveva anche parlato, a proposito della terza via, di «dévoiemēt» e «Voie hybride» (143), oltre che di «Voie fantôme» (224).

⁴ Per una lettura favorevole ad una audace moltiplicazione delle vie in Parmenide si veda Couloubaritsis (1987).

⁵ D'altronde, lo stesso Cordero ha sostenuto che la confusione di essere e non essere (oggetto della presunta terza via), è proprio la caratteristica della seconda via. Egli, quindi, non trova nemmeno ragioni teoriche per immaginare una terza possibilità tra i due cammini.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'uno e al di là dell'uno*, Alessandria.
- CORDERO, N.-L., 1979, "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis* 24, pp. 1–32.
- CORDERO, N.-L., 2004, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- COULOUBARITSIS, L., 1987, "Les multiples chemins de Parménide", in: P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. II: *Problèmes d'interprétation*, Paris, pp. 25–43.
- CURD, P., 1998, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton.
- NEHAMAS, A., 1981, "On Parmenides' Three Ways of Inquiry", *Deukalion* 33–34, pp. 97–111.
- O'BRIEN, D., 1987, "Essai critique. Introduction à la lecture de Parménide: les deux voies de l'être et du non-être", in: P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. I: *Le Poème de Parménide, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien*, Paris, pp. 135–302.
- PALMER, J., 2009, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford and New York.
- REALE, G., RUGGIU, L., 1991, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano.
- REINHARDT, K., 1916, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.
- RUGGIU, L., 1975, *Parmenide*, Venezia.
- SCHWABL, H., 1953, "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien* 66, pp. 50–75.
- THANASSAS, P., 2005, "Doxa revisitata", in: G. Rechenhauer (hrsg.), *Früggriechisches Denken*, Göttingen, pp. 270–289.
- THANASSAS, P., 2006, "How Many *Doxai* Are There in Parmenides?", *Rhizai* 3, pp. 199–218.