

# Parmenide: suoni, immagini, esperienza. A proposito di una nuova lettura.

Laura Gemelli Marciano, *Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, a cura di L. Rossetti e M. Pulpito, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, pp. 304.

WALTER FRATTICCI / *Istituto Teologico Leonianum – Anagni* /

C'è sempre qualcosa di nuovo da scoprire e da far risuonare nell'incontro con i giganti del pensiero. Ed è esperienza tanto più stimolante quanto più essi ci parlano dalla lontananza di origini che a volte a noi, piccoli nani sulle loro spalle, ci capita di disperdere. La condizione perché questo incontro avvenga è però che noi riusciamo a far tacere, almeno per un momento, il rimbombo di voci e rumori che assediano e finiscono per sovrastare quelle parole significative — significative perché fanno da segno all'esistere umano — che essi hanno avuto una volta l'audacia di proclamare. È allora che potremo accogliere indicazioni decisive per una migliore comprensione non solo del loro pensiero, ma anche della nostra umana condizione e dell'impegno di esistenza cui la vita costantemente ci chiama.

Proverei a riassumere in questo modo l'impressione che lascia la lettura del volume *Eleatica 2007* (si veda sopra il titolo)<sup>1</sup>, dove un'innovativa interpretazione di Parmenide proposta da Laura Gemelli Marciano diventa occasione per uno stimolante e vivace confronto con un nutrito e qualificato gruppo di studiosi del filosofo di Elea. Pur trattandosi infatti in prima istanza di una questione tutta centrata su aspetti specifici dell'interpretazione testuale del poema parmenideo, nondimeno il respiro complessivo del lavoro – e questo per volontà nemmeno troppo nascosta della studiosa che lo ha concepito – si pone obiettivi che vanno oltre la questione specifica dell'ermeneutica parmenidea, per aprire più vasti orizzonti nei quali la parola parmenidea si rivela capace di parlare ancora all'uomo d'oggi.

C'è qualcosa di interessante in questa volontà di sottrarre la riflessione di pensatori del passato alla mummificazione cui una storiografia a volte troppo asettica la consegna, facendone pensieri ossificati da dissezionare analiticamente; così perdendo però l'opportunità di quella più profonda comprensione del reale che essi sono in grado di offrire. Riaprire il canale che ci lega a queste autorevoli voci, e non solo per percorrerlo in quella direzione ma più ancora per lasciar defluire il flusso di pensieri che da esse proviene e farsene trainare per andare più avanti e lontano, è esperienza essenziale. È così che la filosofia continua a mantenersi viva e ad offrire ancora la sua inesauribile capacità di esprimere un sentire sempre contemporaneo – che scandagli in tempo reale la condizione umana o si immerga in raffinate esegesi di pensieri di altre epoche. Perché, al di là dell'artificiosa distinzione di approccio storico o teoretico, funzionale solo all'organizzazione burocratica dell'accademia, una cosa è certa: ogni autentica azione filosofica è sempre meditazione di sé e del tempo in cui ci si trova a vivere. Nell'interpretazione, si tratti dell'esperienza di vita o di un testo scritto, si è sempre presenti, ci si mette comunque in gioco; in essa rifluiscono silenziosi i modi di un pensiero che non è mai solo passivo riscontro di presunte oggettività. Con buona pace delle annunciate morti del soggetto, la figura dell'interprete si staglia sullo sfondo dell'interpretazione come origine dell'angolo visuale entro il quale l'interpretazione stessa si dispiega.

---

<sup>1</sup> Il volume raccoglie gli atti del convegno di studio di *Eleatica 2007*, in occasione del quale sul tema *Parmenide: suoni immagini, esperienza. Con alcune considerazioni 'inattuali' su Zenone* ha tenuto la *lectio magistralis* Laura Gemelli Marciano, studiosa di filologia classica da tempo impegnata in un ampio progetto di rinnovamento degli studi classici. Tra le sue opere vanno almeno ricordati i tre volumi dell'edizione dei *Vorsokratiker* (Gemelli Marciano 2007). L'oggetto delle lezioni eleatiche era stato anticipato nel saggio *Images and Experience: At the Roots of Parmenide's Aletheia* (Gemelli Marciano 2008). Prima di entrare nel merito dell'argomento, vale la pena fare un accenno all'occasione che ha dato origine al volume. Si tratta dei convegni di studio di *Eleatica* ([www.eleatica.it](http://www.eleatica.it)), ormai giunti alla nona edizione in virtù dell'opera infaticabile di Livio Rossetti; convegni che si stanno progressivamente imponendo come significativo punto di riferimento per gli studiosi di Parmenide e della scuola eleatica, grazie anche al contributo qualificato e alla disponibilità al confronto di studiosi del livello di Cordero, Gemelli Marciano, Barnes, Mourelatos, Mansfeld, Cerri, Bernabé, per citare i soli relatori degli ultimi anni. E del clima di dialogo e ricerca che anima gli incontri di *Eleatica* il volume in oggetto porta tracce evidenti, come si può facilmente constatare leggendo gli interventi del dibattito che ha fatto seguito alla relazione di Gemelli Marciano, che i curatori hanno opportunamente lasciato nello stile colloquiale con cui sono stati presentati. Nello spirito del convegno pertanto anche questa nota si inserisce come contributo alla ricerca inesauribile della fisionomia del pensatore eleatico. Alle pagine del volume citato fanno riferimento i numeri tra parentesi nel corpo del testo.

Certamente, questa centratura prospettica sull'interprete non deve essere fatta valere come legittimazione di arbitrarie ed eccentriche posizioni, quasi che questi avesse un sovrano potere di significazione. Ogni proposta ermeneutica infatti si svolge sempre nel confronto con espressioni teoriche e pratiche di ricerca che hanno già una loro struttura e perciò non tollerano esplicitazioni qualsiasi, ma vincolano al rispetto del loro impianto e del messaggio che intendono comunicare. Con più diretto riferimento all'interpretazione testuale, quel confronto si esplicita meglio ancora come dialogo tra pensieri vivi, quello interrogante dell'interprete e quello racchiuso nel testo da interpretare e che è compito dell'interprete far emergere dal tessuto testuale; un dialogo nel quale l'interpretazione deve evitare di soffocare il messaggio contenuto nel testo entro gabbie concettuali troppo anguste, che comprimono e disarticolano e talvolta anche stravolgono completamente l'equilibrio che dà completezza al testo. Si tratta di un gioco sottile, nel quale l'interprete illumina il testo con le sue domande, che devono restare discrete, penetranti ma non invasive; per poi restare in ascolto libero e accogliente dell'eco che il testo rimanda, mai perdendo la consapevolezza che a generare quell'eco è stato proprio il suo domandare. Così il pensiero racchiuso nel testo prende forma e si manifesta, nella sua forza e nelle sue debolezze.

Queste sintetiche annotazioni di ermeneutica, familiari ad ogni studioso, andavano richiamate per introdurci nel modo migliore alla discussione della proposta di lettura del poema di Parmenide che Laura Gemelli Marciano offre nel volume. Dato che solo la chiarificazione del quadro teorico generale entro cui si muove l'interpretazione della studiosa potrà consentire di valutarne lo spessore analitico, insieme agli sbilanciamenti che essa forse produce<sup>2</sup>; ma, soprattutto, di coglierne l'intenzionalità generale, senza incorrere nell'accusa, che la studiosa insistentemente — ma forse in maniera non sempre giustificata — rivolge agli interlocutori intervenuti nella discussione, di aver frainteso il senso fondamentale della lettura proposta a causa del pervicace e pregiudiziale rifiuto di rivedere criticamente gli «ormai consolidati, comodi ed esteticamente gratificanti» (216) modelli interpretativi che la tradizione storiografica costituitasi a partire dal XIX secolo ha imposto.

Ma per consentire al lettore di queste note di formarsi un giudizio autonomo è anzitutto opportuno riassumere sia pur per sommi capi lo sfondo generale di interpretazione, al cui interno solamente prendono corpo e rilevanza i passaggi più controversi della lettura parmenidea proposta dalla studiosa.

---

<sup>2</sup> Osserva Mourelatos nel suo intervento che alcuni aspetti sottolineati da Gemelli Marciano nelle sue lezioni, quali il risalto dato alla tessitura di effetti fonico-visivi del poema, «constitute a solid contribution of permanent significance to the study of Parmenides» (159). Critici della lettura di Gemelli, con differenti motivazioni, sono gli interventi di Casertano, Cordero, dello stesso Mourelatos, Hülsz Piccone e Pulpito.

### Il superamento dei presupposti ermeneutici tradizionali

Secondo Laura Gemelli Marciano un corretto approccio alla lettura dei frammenti del poeta-filosofo di Elea richiede la preventiva eliminazione di alcuni presupposti radicati nella letteratura specialistica, ma non giustificati ad una più accorta analisi. La loro influenza è all'origine di quella dissonanza «anempatica» (45) rispetto al mondo antico, che colloca lo studioso moderno in una aura totalmente nuova, il cui tratto fondamentale, segnato dalla razionalità scientifica, costruisce un circuito teorico radicalmente estraneo allo spirito del mondo antico. Occorre pertanto «rifocalizzare una tradizione», quella eleatica, ricostruendone il momento ispiratore e l'ambiente culturale. Il focus razionalistico plasmato dalla modernità allontana infatti in maniera irrimediabile dalla comprensione del passato. La difficoltà risiede dunque tutta in noi, nel nostro attuale modo di pensare dominato dalla “instrumental consciousness”, categoria che Gemelli Marciano riprende da Deikmann<sup>3</sup> per descrivere «una coscienza orientata al controllo, all'acquisizione e all'azione sul mondo, tesa dunque a discriminare, giudicare, pianificare e manipolare» (53); laddove invece nel caso del sacerdote oracolare o del poeta orale ispirato dalle Muse o investito da una rivelazione divina è in gioco «una “receptive consciousness”, un atteggiamento ricettivo di pura attenzione, senza giudizi né scopi, tipico delle tradizioni mistiche, in cui si dissolvono i confini e cadono le discriminazioni» (53).

Nell'economia del discorso di Gemelli Marciano la distinzione avanzata dallo psichiatra californiano riveste una funzione centrale. Gli ostacoli e i fraintendimenti dell'interpretazione verrebbero infatti a trovare il loro luogo di origine esattamente nell'habitus culturale indotto dalla moderna coscienza strumentale. Agli occhi della razionalità moderna esperienze che avanzino la pretesa di collocarsi in un orizzonte extramondano, tali insomma da avere caratteri di eccezionalità che oltrepassino il modo e il luogo della comune condizione umana, appaiono decisamente eccentriche e fuori luogo. La conseguenza immediata di un simile sentire a giudizio di Gemelli Marciano però è lo smarrimento del pathos del viaggio di Parmenide, dal momento che l'approccio moderno reputa assolutamente privo di senso e fuorviante che il poema possa descrivere «un'esperienza mistica e che tutto il resto sia da interpretare in questa prospettiva» (45). Ma che quest'ultima debba essere invece la prospettiva corretta di lettura lo testimoniano non solo la lettera del testo parmenideo, ma anche una serie di riscontri storici<sup>4</sup>. Una più precisa determinazione dell'ambiente culturale di Elea rimanda infatti ad un insieme di pratiche magico-terapeutiche, dall'*hēsychia* della via pitagorica, con cui Parmenide sembra aver avuto almeno una qualche confidenza<sup>5</sup>, all'incubazione praticata da medici-

<sup>3</sup> Deikmann (2000: 78).

<sup>4</sup> Come è stato osservato da più di uno degli interlocutori che sono intervenuti nel dibattito, sulla strada di una lettura mistico-iniziatica del poema Gemelli Marciano non avanza solitaria: vanno almeno ricordati Diels, Jaeger, Mansfeld e Kingsley.

<sup>5</sup> Gemelli Marciano fa riferimento alla testimonianza di Diogene Laerzio sul discepolato di Parmenide presso il pitagorico Aminia (DK 28 A 1).

indovini «nell'ambito del culto di Apollo *Oulios* e che si richiamavano a Parmenide come loro eroe e fondatore» (65). Di questi elementi è intessuto il poema di Parmenide, che non casualmente si apre con «una scena di rapimento e un viaggio nell'al di là» (66). Alla consuetudinaria tradizione filosofica sfugge il valore di questa esperienza, cui si è disposti a riconoscere un qualche valore solo mediante l'artificio della «sua riduzione a deliberata *fiction* di un filosofo e il suo incanalamento in un 'genere letterario'» (48-49), quello del poema didattico. Ben al contrario, quella che è in gioco nel poema parmenideo ha tutti i tratti di una esperienza mistica reale, di una autentica penetrazione all'interno di quella realtà metaempirica ed onirica che la cultura antica sapeva ascoltare e che la moderna civiltà della ragione secolare non riesce più a sentire vicina<sup>6</sup>.

Nell'approccio moderno gioca così una pesante ipoteca positivista, risalente tuttavolta in ultima analisi ad Aristotele e alla sua teorizzazione dei generi letterari; pernicioso però ne è l'effetto, dal momento che incentiva lo «sradicamento» del poema dal contesto originario di trasmissione orale e di uso pragmatico, nel quale esso invece risuonava in tutta la sua forza. Operazioni del genere hanno ovviamente un prezzo da pagare; che in questo caso è lo smarrimento della più autentica connotazione del poema, quella cioè di rappresentare «un'esperienza di contatto col divino che costituisce in primo luogo un paradigma e una guida per la comunità a cui il poeta si rivolge» (49). Qui infatti è in gioco una dimensione attiva, pratica, un'azione trasformatrice del pensiero sulla vita, che la posteriore scissione tra teoria e prassi ha irrimediabilmente perduto. Come confermano testimonianze diffuse della letteratura antica<sup>7</sup>, la scena onirica per la mentalità antica possiede un forte ed indubbio tratto rivelativo. Esattamente come il «proemio di Parmenide [che] presenta i tratti di un sogno 'lucido' e, più specificamente, di un sogno in cui si verificano epifanie divine» (69). Alcuni dettagli, apparentemente irrilevanti, ne danno conferma. Sono le cavalle che «ci vengono incontro improvvisamente nel primo verso senza un minimo di introduzione» (69); è la sensazione di smarrimento e straniamento che l'indeterminatezza di luoghi e situazioni fa crescere; è il linguaggio scelto con cura da Parmenide, costruito su ripetizioni, allitterazioni, suoni onomatopeici e anagrammi, secondo una modalità che è tipica del linguaggio degli incantesimi, funzionale a produrre uno stato di coscienza alterato entro cui solamente il divino può rivelarsi. «Queste sequenze di suoni allitterati e talora anagrammati in punti nevralgici come i passaggi di porte e le epifanie divine non sono certamente un caso, ma segnalano e comunicano

---

<sup>6</sup> Da questa censura si salvano pochi studiosi, in primis Kingsley, rispetto al quale lo studio di Gemelli Marciano si pone quasi come una corroborante replica. L'autore di *Reality* (Kingsley 2003) in verità è assunto a vero nume tutelare e autorità indiscussa; al punto che talora la giustificazione che la studiosa propone della propria posizione si limita all'osservazione che «questo, come molte altre cose, Kingsley l'ha spiegato a lungo e in profondità, ma sembra essere stato volutamente ignorato» (273). O ancora, rispondendo alle osservazioni di Pulpito individuanti un clamoroso silenzio dell'interpretazione sulla seconda parte del poema dedicata alla *doxa* (194), la studiosa arriva a sostenere che «Kingsley dedica un'ampia porzione del libro proprio a quest'ultima parte e alla sua funzione nel poema, ed è questo il motivo per cui io l'ho tralasciata» (274). Singolare modo di giustificazione delle proprie opinioni mediante il ricorso all'*ipse dixit*.

<sup>7</sup> Gemelli Marciano cita Epimenide, Erodoto, Giamblico ed Elio Aristide, ma anche gli studi di autori contemporanei che hanno investigato il fenomeno e fatto esperimenti in questo ambito.

un'esperienza: il cambiamento di stato di coscienza in un avvicinamento progressivo alla realtà divina» (78).

La lettura “filosofica”<sup>8</sup> di Parmenide ha ordinariamente glissato su questi segni, che restano pertanto misconosciuti, essendo essa fondamentalmente occupata a riportare ogni forma e figura linguistica a contenuti teorici dalla ragione già definiti. Non deve far meraviglia perciò, commenta la studiosa, che anche il linguaggio parmenideo sia stato frainteso nella sua più intima sostanza. A suo avviso infatti la parola parmenidea non è semplicemente strumento di descrizioni e informazioni, come le parole del linguaggio ordinario; ben oltre, essa è provvista di un forte valore performativo, che vuole indurre efficacemente uno stato di coscienza in cui possa rivelarsi la divinità: si tratta di «una parola cioè che agisce anche di per sé, indipendentemente dal suo significato» (76). Occorre pertanto un deciso cambiamento di asse prospettico. «Se si abbandona dunque il pre-supposto del Parmenide filosofo o cattivo poeta e si esamina il proemio in base alla funzione dei suoni e delle immagini, emerge un quadro ben più articolato di un semplice uso letterario della metafora o dell'allegoria. Suoni, parole e immagini attraverso le quali viene veicolata l'esperienza sono attinte naturalmente al patrimonio espressivo della propria cultura, ma non descrivono semplicemente l'esperienza, bensì la evocano e la ricreano: l'ascoltatore viene a poco a poco trascinato nell'esperienza stessa» (80).

Ma di quale esperienza si tratta? Lo svolgimento dell'analisi ci fa intuire che quel che qui è in gioco non sia una esperienza intellettuale, un forma di conoscenza teorica di un qualche principio, da conquistarsi mettendo a frutto le capacità della ragione. L'esperienza cui Gemelli Marciano sta pensando ha un senso più pieno, è un vissuto di esperienza, l'esperienza di un passaggio oltre i limiti dello spazio e del tempo verso uno stato, una condizione di «completezza in cui cadono le discriminazioni e le barriere» (81): è questo l'*esti* di Parmenide, che non a caso nel poema resta senza soggetto espresso. In modo consequenziale la Verità che qui si rivela ha perciò un centro che non è ragione astratta, ma cuore pulsante di vita, energia vitale che esercita un influsso sulla vita di chi ha avuto la sorte e il coraggio di incontrarla. L'eletto, che ha ricevuto dal volere divino che i suoi occhi si aprissero sulla realtà autentica nascosta dietro l'apparenza delle cose molteplici, scopre allora che le distinzioni comunemente fatte fra le cose non hanno in verità luogo; avendo imparato «ad indirizzare la percezione non ad ogni oggetto separato da altri o in generale ad un oggetto singolo, ma ad uno 'stato', ad una condizione globale, all'È che abbraccia tutto», riesce a vedere che «tutto È» (86)<sup>9</sup>. A questa visione il discepolo inizia-

---

<sup>8</sup> Gemelli Marciano precisa di intendere con “filosofico” «lo speculativo tutto teso alla conoscenza fine a se stessa e sganciato da scopi pratici che Aristotele così efficacemente presenta nel primo libro della *Metafisica*» (58).

<sup>9</sup> Così, mediante il ricorso all'artificio grafico del maiuscolo, alla maniera di Kranz che nella V edizione dei *Vorsokratiker* (Diels-Kranz) traduce 28 B2, 3 «der eine Weg, dass IST ist», Gemelli Marciano rende il problematico *esti* del testo parmenideo. Ma affidare alla grafica, tecnica moderna, lo scioglimento di questioni di interpretazione testuale è operazione niente affatto risolutiva; «a meno che – osservava con ironia già Calogero (Calogero 1936: 155 n. 1) – non si voglia sostenere che Parmenide pensò non soltanto in parole, ma addirittura in segni grafici!».

to è condotto lungo la via di *Peithō*, la via delle parole che incatenano con il forte potere di seduzione derivante loro dalla facoltà, da esse posseduta, di creare esperienze che non hanno bisogno di altre prove<sup>10</sup>. «La prova della dea (...) mostra con la pratica di un'esperienza totalizzante che cosa è l'È. Il NON È non esiste e non è né pensabile né esperibile. Per questo non c'è bisogno di una 'argomentazione' probante, quella di cui gli interpreti di Parmenide lamentano l'assenza perché egli si trova vivo nel regno della morte che gli uomini concepiscono come il non essere per eccellenza. Dunque sta constatando di persona che il non essere non esiste» (89–90). Trovarsi vivo a contatto diretto con la Dea nel mondo dei trapassati, che gli uomini sulla terra ritengono il luogo della morte e del non essere, sperimentare in questo modo che il non essere non esiste, questa è l'unica vera prova che la Dea offre al suo discepolo, quella *pistis alēthēs* che, per contro, le convinzioni puramente umane della *doxa* non saranno mai in grado di ottenere.

Per raggiungere questo obiettivo non servono catene logiche di argomentati ragionamenti. Le stesse particelle di valore causale, come *gar*, *ouneken*, *epei*, che segnano l'avanzamento del discorso soprattutto nel frammento 8 e che la critica ha usualmente considerato come tasselli essenziali di un ragionamento dimostrativo, per Gemelli Marciano «fanno parte del gioco, non vogliono in realtà introdurre 'argomenti filosofici' su cui dibattere, ma semplicemente costringere, 'legare' la mente del *kouros* impedendogli di pensare ad altro che a 'È'» (90). Il metodo seguito dalla Dea nel condurre questo gioco linguistico ed assieme esperienziale è al tempo stesso raffinato e conturbante. Ella vuole anzitutto indurre nell'ascoltatore una sorta di «alienazione» che tolga di mezzo «ogni possibilità di reificare, di categorizzare e riprecipitare negli usuali automatismi percettivi e cognitivi» (93); quegli stessi in cui invece la critica cade, allorché comincia a cercare soggetti assenti o valori semantici definiti di *esti*. L'obiettivo del suo parlare è quello di ingenerare ciò che la moderna neuropsicologia chiama «de-automatizzazione»<sup>11</sup>, vale a dire una sensazione di straniamento che rende incerti tutti i punti di riferimento finora consueti. I versi 2b–6a del fr. 8 in particolare hanno questo scopo, funzionale al passaggio successivo, che consiste nell'incatenare la mente con l'uso sapiente di suoni, parole e immagini; di modo che anzitutto il *kouros*, destinatario primo della rivelazione divina, ma poi anche l'ascoltatore, che quello intende coinvolgere nella sua esperienza mediante il racconto di ciò che egli ha vissuto in prima persona, possano fissare la loro attenzione esclusivamente sull'*esti* senza distrazioni. È poi il «ritmo incalzante di domande che già conoscono la risposta» (95) dei vv. 6b–11; sono i «suoni acuti e sibilanti che richiamano il famoso *surizein* dei testi magici» (96) ai vv. 12–13; è «la ripetizione martellante del suono *an*» ai vv. 16–17, che «costruisce» essa stessa a livello fonico questa costrizione e incatenamento della mente che *anankē* vuole significare (97); è la «serie anaforica

<sup>10</sup> Con riferimento a Pindaro, Gemelli Marciano annota che nella tradizione mitico-poetica *Peithō* «è una forza divina con fortissime connotazioni erotiche spesso rappresentata nel corteggio di Afrodite» (84–85).

<sup>11</sup> Gemelli Marciano rimanda ancora a Deikmann (Deikmann 1966), il quale cita uno studio degli psicoanalisti Merton M. Gill e Margaret Brenman: «De-automatisation is, as it were, a shake-up which can be followed by an advance or a retreat in the level of organization» (93 n. 162).

di negazioni in inizio di verso seguiti da timbri I-E-O nella prima parte dei versi 22–24» (98): insomma «la vera prova e i suoi corollari, le parole, i suoni, i ritmi cantilenanti e ripetitivi le immagini e anche i cosiddetti ‘argomenti’ sono strumenti di concentrazione che operano col potere magico, concreto e persuasivo della parola: tutti contribuiscono a creare ‘legami’ che paralizzano (piuttosto che far muovere ulteriormente) il pensiero per indirizzarlo invece esclusivamente sull’*esti*, l’esperienza dell’assoluta immobilità, dell’eternità e della completezza» (101). Bisogna in altre parole «provare a recitare Parmenide di seguito, senza il testo scritto e senza pensare al significato facendo attenzione al ritmo e ai suoni. (...) Il resto viene dopo» (59–60).

### Lo sfondo teorico dell’interpretazione di Gemelli Marciano

Il resto dunque viene dopo. Ma viene? La domanda, come suol dirsi, sorge spontanea. E con essa il dubbio che non tutto il carico comunicativo del poema parmenideo, nella ricchezza poliedrica delle sue funzioni espressive, si mantenga intatto nella lettura di Gemelli Marciano. Viene da chiedersi, insomma, se anche in questo caso, esattamente come negli altri polemicamente contestati dalla studiosa, l’assunzione non problematizzata e la difesa ad oltranza dell’angolo prospettico di osservazione non faccia velo, rendendo di fatto difficile cogliere gli ulteriori momenti del poema stesso, egualmente essenziali nell’economia complessiva del discorso da esso svolto. Certamente, e questo va dichiarato senza indugio per evitare fraintendimenti, l’osservazione appena svolta non intende insinuare la possibilità di una qualche interpretazione conclusiva, da far valere magari come criterio di misurazione della adeguatezza di quanto un singolo interprete ha saputo cogliere in un testo, come se si mettesse in conto la possibilità di una parola finale, esaustiva e definitiva su di esso. Proprio questo invece è quanto Gemelli Marciano sembra ricercare. Nella risposta a Giovanni Casertano infatti la studiosa afferma nettamente e senza lasciar spazio a repliche che «bisogna staccarsi dall’illusione che possano esserci più Parmenidi confezionabili a piacimento. Ce n’è uno solo e lo si può trovare solo immergendosi nel testo e nella sua atmosfera e accettandolo così com’è, *senza aggiungere e senza cambiare nulla*» (229)<sup>12</sup>. La conseguenza, neppure tanto sfumata, è che il poema di Parmenide può accettare una sola lettura, che ovviamente è quella che la studiosa propone come l’unica veramente rispettosa della lettera del testo. Diventano così chiare le ragioni dello scetticismo circa l’utilità delle risposte ai suoi critici, che Gemelli Marciano manifesta nella sua replica (216). Ma non ci vuole molto a notare che una siffatta convin-

---

<sup>12</sup> Poco oltre così continua: «Il mio non è un pre-supposto [...] ma un metodo interpretativo ben motivato e ancorato sempre alla globalità e al ritmo del testo e al contesto culturale» (229). Nel corpo del testo ho evidenziato le ultime parole della citazione in corsivo, perché vedremo più avanti che proprio questo è quanto Gemelli Marciano sarà costretta a fare per giustificare la sua lettura.



zione può darsi solo nella sovrapposizione sull'autore del punto di vista dell'interprete, che così si autocandida ad esegeta unico.

Curiosamente in questo modo viene però a dissolversi proprio quell'insuperabile distanza tra l'interprete e l'autore che Gemelli Marciano contesta ai suoi critici, accusati di leggere Parmenide con gli occhiali della modernità razionalistica, di far scomparire<sup>13</sup>. A ben vedere infatti è proprio l'abolizione della differenza storica e culturale a generare presso l'interprete moderno quella condizione anempatica denunciata dalla studiosa. Quello che va però sottolineato è che la difficoltà di entrare in empatia con l'autore antico dipende meno dal canone ermeneutico scelto, il quale può essere certamente più o meno adeguato, che dal fatto più radicale che, qualunque sia questo canone, esso non è più quello proprio dell'autore. Una distanza insuperabile ci separa comunque dal passato. Non si può perciò pensare di saltare la distanza storica, che ci separa dal passato, semplicemente ritenendo che il rigetto del razionalismo moderno sia sufficiente a condurci direttamente al cuore del pensiero dell'autore classico. Non ultimo perché il congedo da presupposti razionalistici non libera affatto da ogni presupposto<sup>14</sup>. E questo residuo e diverso presupposto non è quello di Parmenide ma, come vedremo, quello dell'interprete. Occorre accettare insomma di non poter riuscire a definire esattamente quel che un autore "ha veramente detto", pensando quasi di scomparire dietro una presunta oggettività del testo; perché è nel conflitto delle interpretazioni, a dirla con Ricoeur, che si avanza nella comprensione. Assolutizzare la propria lettura è invece la tentazione perenne dell'interprete che, non potendo far altro che leggere un testo con i propri occhi, vale a dire a partire dal proprio contesto culturale e dalle proprie convinzioni, è naturalmente portato nell'interpretazione a trascurare il peso di questo contesto e a ritenere così di aver, finalmente, spiegato il vero pensiero di un autore.

Il misconoscimento di questo insuperabile condizionamento rappresentato dai presupposti appartenenti al lettore si rivela tuttavia dogmaticamente ingenuo. Come è stato osservato all'inizio, ogni interpretazione avviene né in una sorta di vuoto pneumatico, che sterilizzi ogni influenza del tempo che si vive, né a partire da nessun luogo, cosicché si possa abbracciare totalmente l'oggetto testuale da ogni parte e in tutta la sua pienezza. Ogni interprete affida e immette nell'atto dell'interpretazione la sua propria visione filosofica, sulla cui base soltanto avviene il dialogo con il testo da interpretare, di cui cioè evidenziare e fare emergere le potenzialità espresse e ancora da esprimere. L'esame del lavoro di un interprete perciò non può limitarsi alla sola valutazione dell'effettiva corrispondenza della lettura con il testo, ma deve chiamare in causa anche e prima di tutto l'orizzonte teoretico non tematizzato entro cui la lettura stessa si definisce. È questo orizzonte che va reso esplicito ed opportunamente analizzato, al fine di verificare la compatibilità con il quadro di pensiero proprio dell'autore; perché è solo nella

---

<sup>13</sup> Come ad esempio ripetuto più volte nella replica all'intervento di Casertano (229 ss.).

<sup>14</sup> Sulla insuperabile persistenza di presupposti nel contesto dell'interpretazione ha scritto pagine fondamentali Gadamer.

luce che promana da esso che le potenzialità espressive del testo vengono fatte opportunamente risaltare nella loro interna relazione. Un'interpretazione ben fatta, come senz'altro è quella di Laura Gemelli Marciano, peraltro di norma non lascia spazio a vuoti di coerenza. La coerenza dell'esegesi tuttavia non è garanzia sufficiente. Perché appunto può darsi una più forte distonia di quegli orizzonti a renderli difficilmente compatibili od anche niente affatto integrabili. E allora la lettura dell'interprete diventa fuori misura e sbilanciata, venendo a sovrapporsi anziché lasciar risuonare le parole del testo nella loro voce. Pensare di poter dirimere il confronto attraverso un approccio puramente analitico non fornisce dunque un aiuto sufficiente, fino a che non si portino ad esplicita tematizzazione i presupposti teorici, per lo più inespressi, che guidano e orientano l'analisi. In mancanza di questo passo, il confronto critico finisce — come accade anche nel caso del volume che stiamo esaminando — per restare un dialogo tra sordi, ostinatamente intenti a ripetere quanto solo entro l'orizzonte teorico prescelto da ciascuno trova piena conferma.

È dunque proprio sull'assunto teorico di fondo di Gemelli Marciano che occorre fermarsi anzitutto, in quanto è lì che si origina la pista di lettura che poi la studiosa segue nel corso della sua analisi<sup>15</sup> ed è sempre lì che occorrerà tornare nella valutazione della pertinenza della lettura medesima. Sin dalle prime battute del testo, dove Gemelli Marciano delinea la propria posizione in decisa controtendenza rispetto all'approccio generalmente condiviso dagli studiosi di Parmenide, prende forma uno spunto filosofico, senza dubbio interessante, che esprime la forte convinzione della studiosa che l'apprensione del reale richieda un ampliamento della ragione verso forme di coscienza capaci di superare «le dicotomie tra il cosiddetto 'razionale' e il cosiddetto 'irrazionale'». Questa coscienza comprensiva «non solo apre prospettive nuove, ma è centrale per la stessa comprensione di Parmenide» (46). L'approccio, come dicevo, non è privo di interesse. Il limite del riduzionismo filosofico operato da una ragione autodefinitasi come pura elaborazione di esperienze fenomeniche, chiusa e impermeabile dunque a quel di più di senso che le esperienze stesse richiedono per completare la richiesta di significato che la vita pone, appare sempre meglio in tutta la sua evidenza man mano che la ricerca filosofica contemporanea si confronta, libera da ipoteche, con l'esperienza umana integralmente assunta. Una ragione allargata verso dimensioni di un'ulteriorità comunque irriducibile agli schemi che essa incardina, una ragione consapevole della limitatezza del proprio orizzonte fenomenico si rivela così strumento prezioso ed insostituibile per una filosofia che voglia ancora impegnarsi nella ricerca della sapienza. Gemelli Marciano opportunamente annota che «ragione e misticismo non si escludono, semplicemente si pongono

---

<sup>15</sup> Nella replica ai commenti sulla sua lezione Gemelli Marciano in maniera alquanto esplicita mostra di adottare questo metodo di analisi. Dopo aver contestato ai suoi critici il fatto di aver saltato «come dettagli irrilevanti questi passaggi che occupano pur sempre una congrua parte del mio contributo e che comportano le necessarie 'logiche' conseguenze anche a livello ermeneutico» (215) — il riferimento è alla sua convinzione che il poema di Parmenide non sia un testo filosofico ma una rivelazione ed una esperienza mistica — afferma direttamente che data questa premessa, «anche il modello ermeneutico deve essere adeguato *in toto* a questa realtà e alla lettera del testo» (216).

su due piani complementari e non opposti». Come si può constatare anche nel poema parmenideo, accanto e prima del *logos* che svolge lo sviluppo del discorso circa i caratteri dell'*eon* lungo tutto il ricco e articolato frammento 8, c'è un *mythos* da cui partire, che ha preliminarmente stabilito l'autenticità della sola via dell'essere<sup>16</sup>. Benché nella lettura di Gemelli Marciano la relazione di questi due poli complementari non si dispieghi esattamente secondo queste modalità<sup>17</sup>, l'attenzione prestata alla dimensione genericamente definita come misticismo recupera una ricchezza del testo parmenideo spesso trascurata da una tradizione interpretativa tutta concentrata invece sulla dominante logica del pensiero del sapiente di Elea<sup>18</sup>. In effetti, come nota anche Rossetti nell'introduzione del volume, l'interpretazione di Gemelli Marciano si discosta decisamente «dall'idea di un irreversibile progresso dal *mythos* al *logos*» (9), che si è imposta a partire dalla grande stagione della storiografia tedesca di fine Ottocento, ma che si rivela sempre più chiaramente come frutto di un costruito ideologico almeno problematico. L'impegno di Gemelli Marciano nel sottrarre il messaggio di Parmenide all'abbraccio di uno schema teoretico e quindi anche ermeneutico, dove l'azione del pensiero venga a declinarsi nei termini esclusivi dell'*epistēmē* dimostrativa e dell'enciclopedismo cognitivo, e dove per conseguenza risultino altresì disperse le indicazioni di interesse metacognitivo e sapienziale così vicine alla sensibilità dei primi sapienti greci<sup>19</sup>, è forte e del tutto da apprezzare. Il rifiuto di associare la figura di Parmenide alla tradizionale connotazione del filosofo come ricercatore speculativo versato nella ricerca di conoscenze naturalistiche, secondo la concezione di impronta aristotelica del «*meteōrologos* elaborata in particolare per Anassagora e quelli come lui e poi proiettata retrospettivamente sugli altri» (58), è dunque esplicito e di grande impatto.

<sup>16</sup> «Ora io ti dirò, e tu custodisci la mia parola dopo averla ascoltata (*mython akousas*), quali sole vie di ricerca ci sono per pensare» (DK 28 B2, 1–2): con questo invito la Dea entra nel cuore della verità che si appresta a comunicare al giovane. Ciò che il *kouros* deve accogliere e custodire non sono affatto le parole della necessità logica che la ragione sa trovare in sé e risolvere da sola, ma una parola di rivelazione che definisce le coordinate essenziali del contesto e si impone in virtù dell'autorevolezza di chi la pronuncia. Per intendere bene il pensiero parmenideo occorre prestare grande attenzione, come purtroppo nelle letture del poema non sempre avviene, al carico semantico racchiuso nel termine *mythos* che Parmenide usa proprio all'inizio dell'importante fr. 2. Su questo aspetto avremo modo di tornare. Per il momento sia chiarito solo che *mythos* per Parmenide si differenzia radicalmente dal significato che l'identica espressione acquista nel contesto lessicale aristotelico, dove *mythos* diventa semplicemente mito-*logia*, ovvero costruzione di fantasia di spessore teoretico solo marginale, che il *logos* deve controllare e che può ottenere cittadinanza filosofica solo perché della filosofia condivide lo spunto iniziale di meraviglia (Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 982 b 18).

<sup>17</sup> Nelle lezioni di Eleatica 2007 la questione del rapporto di *mythos* e *logos* non viene esplicitamente tematizzata. Se ne può tuttavia trovare un riferimento nella *Einführung* alla edizione dei *Vorsokratiker* curata da Laura Gemelli Marciano (2007: 387), dove la studiosa afferma che «nel V secolo i due termini designano indifferentemente delle 'narrazioni' che possono avere un grado più o meno elevato di credibilità, ma non sono distinguibili per il loro contenuto».

<sup>18</sup> Secondo la nota osservazione di Hegel, «Parmenide si innalza al regno dell'idea; e con lui quindi incomincia il vero e proprio filosofare. Un uomo si libera da tutte le rappresentazioni e opinioni, nega loro ogni verità, e afferma che solo la necessità, l'essere, è il vero» (Hegel 1833: 279).

<sup>19</sup> In verità a proposito di Parmenide Gemelli Marciano preferisce parlare di «poeta-iniziato», sfumatura linguistica che, come vedremo, si rivelerà non senza un qualche significato.

Il problema sorge però quando si tratta di precisare quella relazione di complementarietà, la struttura di quell'ampliamento della ragione. Perché la complementarietà può declinarsi secondo la logica della collaborazione oppure secondo quella dell'alternativa. Nel primo caso la ragione sa riconoscere, accogliere, sviluppare e consolidare suggestioni e spunti di riflessione che le provengono dal di più di senso che si rivela nella stessa esperienza; quando invece la relazione viene ad assumere il profilo dell'alternativa, la conflittualità prevale e il confine che separa ragione e misticismo viene oltrepassato con continue invasioni di campo del tutto fuorvianti. Ad una pratica di convergenza unitaria, che richiede l'apporto di una pluralità di funzioni che si riconoscono reciprocamente irriducibili e minimamente autosufficienti, si sostituisce così una dinamica sottilmente totalitaria che pretende di ridurre ad uniformità un'eterogeneità di esperienze e soggetti differenti. Quest'ultima dinamica è ben nota benché non sempre riconosciuta, e attraverso nel profondo l'età moderna. La scissione del piano della ragione empirica e di quello del pensiero della trascendenza, con il corollario della battaglia tra i due per il monopolio della cultura, ha costituito una cifra essenziale della modernità, come ha colto bene Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>20</sup>. Lo spirito dualistico della modernità ha trovato naturale pensare la realtà mediante un meccanismo semplificatorio che riduce la complessità del dato di esperienza alla semplicità immediata della prospettiva prescelta (e prescelta secondo la maggiore vicinanza e congenialità alla sensibilità e interessi teorici propri). Per lo più si è trattato di un riduzionismo di tipo razionalistico, che fa leva sulla necessità dello schema logico attraverso il quale la realtà prende forma ordinata di conoscenza, per sancire il rigetto come mera fantasia di quanto ecceda questo schema<sup>21</sup>; ma non mancano affermazioni di fideismo più o meno emotivista e irrazionalista, dove l'apprensione immediata, circondata di evidenza, prende il posto di una ragione contratta e ritenuta del tutto delegittimata ad indagare il reale<sup>22</sup>. Qualunque sia la forma dell'opposizione, l'altro viene negato; un solo soggetto di lavoro, con le sue modalità esclusive, resta a condurre la ricerca<sup>23</sup>.

Ma proprio per questo c'è da chiedersi se assumere un simile approccio come chiave ermeneutica serva veramente ad aprire le porte della comprensione di un autore del passato come, nel caso che ci interessa, Parmenide. Bene fa perciò Gemelli Marciano a denunciare l'incompletezza di una lettura puramente logica ed intellettualistica del poema parmenideo, tutta intesa a ricondurre il messaggio del poema al movimento auto-

---

<sup>20</sup> «Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura»: così si intitola nell'opera hegeliana la seconda sezione dello *Spirito*, dove Hegel ricostruisce la scissione e poi il conflitto tra il mondo della «cultura» e quello della «fede» che caratterizza l'età moderna. «Perciò questo spirito si costruisce non soltanto un mondo, si bene un mondo duplice, separato e opposto. (...) L'intero quindi, non diversamente da ogni singolo momento, è una realtà estraniata a sé; esso si scinde in un regno dove l'autocoscienza, essa e il suo oggetto, è *effettuale*, e in un altro regno, il regno della coscienza *pura*, che, al di là del primo, non ha presenzialità effettuale, ma è nella *fede*» (Hegel 1807: 43–44).

<sup>21</sup> Lungo questa via si distingue per la radicalità non sempre equilibrata delle sue affermazioni Dawkins.

<sup>22</sup> Su questi temi è fondamentale il voluminoso studio di Taylor su *L'età secolare*.

<sup>23</sup> Scrive Pascal: «due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione» (Pascal: fr. 128)

portante del pensiero deduttivo e a dilatarlo lungo la dimensione esclusivamente orizzontale della conoscenza del mondo; ma che poi resta sostanzialmente scoperta ed indifferente di fronte alla questione fondamentale dell'opzione originaria per l'essere, quasi che la scelta della via dell'essere sia scontata e logicamente inevitabile o semplicemente prevedibile sulla base dello svolgimento successivo del discorso del poema<sup>24</sup>. C'è in effetti un che di anacronistico nella raffigurazione di un Parmenide scienziato o logico, come pure alcune letture sostengono con forza<sup>25</sup>; occorre sempre grande cautela nell'applicare a Parmenide categorie filosofiche che avranno modo di essere precisamente definite solo più avanti, per evitare quelle che si presentano come facili forzature ermeneutiche<sup>26</sup>. Il pensiero di Parmenide non accetta di essere ridotto ad un puro sistema di conoscenze, fisiche e metafisiche, confezionate assieme dal legame della necessità logica controllato dalla ragione. Non che non ci siano indizi di un'attenzione parmenidea verso un approccio di tipo conoscitivo, verso questioni cioè che richiedano una risposta costruita a partire dalla raccolta e ordinamento di esperienze; del resto l'esperienza culturale di un pensatore vissuto prima dell'età della specializzazione dei saperi non poteva non venire

---

<sup>24</sup> In genere la questione del perché la Dea imponga al suo discepolo di seguire la via dell'essere e non quella opposta del non-essere non è ritenuta dagli studiosi degna di attenzione, essendo a loro giudizio evidente che il non essere non è né lo si può pronunciare; non lo si può pronunciare perché in definitiva non è. Una lettura più attenta del poema fa però rilevare che l'impronunciabilità del non essere non vale assolutamente – la Dea lo dice e più volte (fr. 2, 5.7; 6, 2.8; 7, 1; 8 *passim*) – ma solo relativamente all'uomo, per il quale essa vale come un divieto la cui infrazione porta inevitabilmente all'errore: «ciò che non è (*to mē eon*) non potresti né conoscerlo né pronunciarlo» (2, 7–8). Si noti bene: «*non potresti*»: il *Tu*, soggetto sottinteso del testo greco, è il *kouros* che all'inizio del frammento è stato invitato ad ascoltare e prendersi cura della rivelazione della Dea. A lui è dunque proibito pronunciare, ovvero seguire la via del non essere; che comunque si dà drammaticamente come concreta possibilità di sviamento per la gran parte degli uomini. Molti dunque quella via la pronunciano, ovviamente andando fuori strada. Non è questione dunque di una indicibilità assoluta del non essere, quasi che la dea avesse detto che esso sia solo una possibilità virtuale o dialetticamente introdotta. Ma soprattutto se fosse così, se la via del non essere in realtà non esiste, perché allora la Dea l'avrebbe presentata come una delle uniche (*mounai* – fr. 2, 2) possibili opzioni di pensabilità? Se prescindiamo dai pochi interpreti che la questione l'hanno sollevata, spiegandola però come una contraddizione (Kahn 1968: 703, n. 4) o ipotizzando la malafede (O'Brien 1987: 155) o una finzione della Dea (Couloubaritsis 1990: 178), essa viene per lo più risolta mediante una sorta di retroproiezione giustificativa, che spiega la scelta di fr. 2 facendo riferimento allo sviluppo argomentativo di fr. 8; che però suppone la scelta di fr. 2. Oltre all'evidente *petitio principii* cui l'argomento si imbatte, è tuttavia l'ambiente comunicativo del poema destinato, come a ragione ricorda Gemelli Marciano, anzitutto ad un uditorio concreto, per il quale il messaggio viene a costruirsi passaggio dopo passaggio, a non consentire la giustificazione retroattiva dalle conclusioni alle premesse (248).

<sup>25</sup> Il poema parmenideo presenta evidentemente cospicui spunti naturalistici. Non è dunque la presenza di un interesse per la *physis* che intendo contestare, ma solo la sua traduzione nei termini della moderna scienza della natura e la conseguente dislocazione del centro teoretico del poema. Si arriva per questa via a sostenere che «Parmenide non è il filosofo di un 'essere trascendente'. Siamo profondamente convinti che l'Eleata non inizi affatto l'era della 'metafisica' greca o addirittura occidentale; al contrario crediamo che con Parmenide vengano sollevati per la prima volta [...] i problemi importantissimi del *metodo* e del *linguaggio* propri della ricerca scientifica» (Casertano 1978: 7–8) o che «Parmenide fu essenzialmente un cosmologo e per quanto facesse ricorso ad un'argomentazione "ontologica", la usò unicamente come strumento nel tentativo di ottenere un risultato cosmologico» (Popper 1998: 166). La precedente sessione di Eleatica 2006 era stata dedicata proprio all'esame di una possibile lettura di Parmenide come scienziato (Rossetti & Marcacci 2008). La relazione di Cordero, che ha fortemente ristretto il perimetro di validità di una simile lettura, ha suscitato grande dibattito e opposizioni.

<sup>26</sup> Puntualmente denunciate da Gemelli Marciano nella citata *Einführung* (Gemelli Marciano 2007: 461–465).

interrogata da ogni tipo di problematica, perciò anche da questioni di tipo naturalistico, come la cosiddetta seconda parte del poema dedicata alla *doxa* dà prova sufficiente<sup>27</sup>. Ma certamente non sta qui il cuore della Verità annunciata dalla Dea.

Prende così corpo l'ipotesi, interessante e suggestiva al tempo stesso, in linea con il recupero della dimensione spirituale-sapienziale della riflessione di coloro che per primi si sono dedicata alla ricerca della sapienza<sup>28</sup>, che la comunicazione della Dea abbia un forte valore pratico ispirato ad una condotta sapienziale non ancora isolata nella sua sola dimensione teorico-cognitiva. «La Verità non è (...) un concetto astratto, filosofico, ma un'energia divina che ha un suo centro vitale, un cuore, ed esercita un suo specifico influsso» (82). Il sapiente antico più che ad una conoscenza astratta cerca di avvicinarsi alla fonte di una verità in cui si apre per lui il senso profondo dell'esperienza di sé e del mondo; egli cerca di conoscere per essere di più, in più profonda armonia con il tutto di cui sente di far parte. La separazione della sola dimensione teorica di questa molteplice esperienza di vita, la perimetrazione dell'interesse filosofico al livello dell'empiricamente constatabile non costituisce affatto l'esperienza e la convinzione profonda del sapiente greco antico, che invece sente il mondo popolato da forze che sfuggono al suo controllo<sup>29</sup>. Alla base della lunga tradizione storiografica, che Gemelli Marciano così decisamente ed opportunamente contesta, si scopre dunque attiva una pesante ipoteca riduttivistica tutta moderna, in virtù della quale il compito del pensare viene ridefinito come questione di conoscenza della meccanica del mondo naturale e la ragione lo strumento di questo calcolo.

Il superamento di questa limitazione culturale, che Gemelli Marciano cerca di avviare, porta con sé un ampliamento dell'angolo di osservazione dove risalta e ottiene nuovo valore la situazione comunicativa generale del poema, che vede il *kouros* «ascoltatore sostanzialmente passivo» di una comunicazione di verità che la Dea decide di conferirgli (51)<sup>30</sup>. A lui infatti si rivolge la divinità con la sua parola autorevole, affinché anch'egli possa venire ad apprendere la totalità delle dimensioni della vita, di quelle autentiche da seguire come pure di quelle apparenti cui è da rifiutare ogni credibilità. L'esperienza sapienziale del giovane prende dunque forma entro una dimensione di secondarietà<sup>31</sup>, ricca di implicazioni tanto sul piano antropologico che su quello cognitivo. Il poema pertanto, liberato dalle gabbie di una astratta autoreferenziale logicità razionalisti-

<sup>27</sup> Questi indizi purtroppo scompaiono nella lettura di Gemelli, come vedremo subito.

<sup>28</sup> Hadot (1998), Colli (1975).

<sup>29</sup> «[Talete] il mondo lo intese come animato e pieno di demoni» (DK 11 A 1). Più in generale, osserva Colli (Colli 1978: 24), «i sapienti non erano dei fisici» (Colli numera la testimonianza di Diogene Laerzio su Talete come 10 B 1).

<sup>30</sup> Sulla comunicazione come momento centrale del messaggio parmenideo si è soffermata specialmente Robbiano (2006).

<sup>31</sup> Secondarietà ovviamente da intendersi non in senso valutativo, come se nella gerarchia delle facoltà umane alla ragione spettasse un posto da serva. Parlo di secondarietà come condizione di chi vien dopo (l'affermazione di un principio), ad articolare sostenere e svolgere nelle sue conseguenze le indicazioni che il principio contiene.

ca, acquista una nuova luce dove ha modo di risaltare pienamente la tessitura fonica e il corredo di immagini ai quali la Dea affida la sua comunicazione di verità. In questa operazione Gemelli Marciano ha modo di esercitare la sua indubbia maestria filologica e competenza linguistica, che le consente di evidenziare i nessi e i rimandi interni delle parole costituenti la struttura linguistica del poema; in virtù della quale viene a prodursi un indubbio effetto musicale che, per quanto a noi lettori moderni ormai forse irrimediabilmente perduto nella sua sonorità autentica, nondimeno doveva prendere e catturare l'attenzione dell'ascoltatore concreto cui il poema era immediatamente indirizzato.

E tuttavia un'enfasi contagiosa sembra prendere la mano alla studiosa. La sottolineatura della fitta tessitura di suoni e immagini nascosta nel poema parmenideo non si limita in effetti a ridisegnare lo scenario ermeneutico aprendo nuove e intriganti piste di lettura, ma intende concentrare su di sé una totalità di significato, imponendosi quindi come l'unico vero elemento di interesse del poema, il luogo in cui si trova racchiuso il messaggio più profondo di questo. Guidata da questa convinzione Gemelli Marciano percorrere fino in fondo la strada della sinestesia, dove appunto suoni e immagini confluiscono nella produzione di un'esperienza di mistica immersione nel fondo del reale; l'esito finale di questo percorso è però che lungo questa strada diventano evanescenti, fino a scomparire del tutto, i possibili rimandi a significati ulteriori di valenza cognitiva, o comunque tali da chiamare in gioco la ragione per la comprensione di quell'esperienza. A giudizio della studiosa infatti il conferimento di eventuali interessi cognitivi a simili esperienze verrebbe a costituirsi come del tutto inappropriato e fuorviante, sorta di sovrastrutturale costruito di un posteriore interesse filosofico distonico rispetto al sentire dell'età parmenidea. Il messaggio della Dea insomma starebbe tutto nell'invito a vivere un'esperienza mistica di immedesimazione con la realtà nella sua profondità che il giovane, e attraverso il giovane, l'uditorio concreto cui il poema è declamato, è chiamato a fare. Tutto concorre a questa finalità: suoni, immagini, tecniche compositive, peraltro prive di controllo consapevole da parte del poeta<sup>32</sup>, le stesse apparenti costruzioni argomentative di un ragionamento, qua e là emergenti dal tessuto poetico<sup>33</sup>. Per questo motivo sarebbe completamente fuori strada la ricerca della gran parte degli studiosi di Parmenide, i quali pretendono di leggere nel poema linee di argomentazioni teoriche, delineanti un sistema di conoscenze o anche solo facenti riferimento a questioni essenziali circa il fondamento della realtà; ciò che conta veramente è invece solo l'esperienza dell'“È”, vissuta e sperimentata nel momento stesso che il giovane, giunto al cospetto della regina degli inferi, fa esperienza del fatto che «il non essere non esiste» (90).

Se però non ci si lascia contagiare dall'enfasi sopra indicata e si conquista la giusta distanza dell'osservazione critica, si rimane colpiti dal fatto che l'approccio sostenuto da Gemelli Marciano finisca per scontare una identica ipotesi riduzionistica, sebbene questa volta di segno rovesciato rispetto a quella da lei addebitata alla lettura razionalistica. Lo

---

<sup>32</sup> Gemelli Marciano cita i casi degli oracoli antichi e di alcuni poeti-indovini moderni.

<sup>33</sup> Come le particelle causali in precedenza richiamate.

scenario generale entro cui si muove l'interpretazione, con la stessa forza con cui mette al centro in bella evidenza le dinamiche esistenziali e spirituali dell'esperienza raccontata nel poema parmenideo, esclude e marginalizza il contributo della ragione — della ragione strumentale della conoscenza scientifica anzitutto, ma anche di una più ampia ragione che potremmo definire sapienziale — al processo di avvicinamento e apprensione della verità. Più volte Gemelli Marciano ricorda che quest'ultima va vissuta, non pensata (80, 89, 91, 104). Il convinto sostegno ad una siffatta scena di pensiero non riesce tuttavia a farne una opzione naturale e scontata. Benché la studiosa si sforzi di negare una qualsiasi presupposizione attiva alla base del suo approccio ermeneutico e si richiami invece alla datità immediata del testo parmenideo, le cose non stanno affatto in questo modo. L'opzione teorica generale, filosofica dunque, all'interno della quale si svolge e trova la sua valenza e giustificazione l'analisi letteraria, si staglia con sufficiente chiarezza. Ne emerge così una visione che fa del sentire vissuto e della riflessione razionale due motivi antropologici reciprocamente antagonisti; sicché, adottato il motivo conduttore del misticismo dell'esperienza immediata, non c'è più spazio alcuno per una qualche generalizzazione dell'esperienza che ricavi da questa elementi di consistenza teorica isolabili da essa e fatti oggetto specifico di considerazione filosofica.

Ma in verità non c'è motivo alcuno per negare od anche solo minimizzare il contributo che la ragione può dare al discernimento e chiarificazione di quei motivi di senso e valore in cui l'esistenza dell'uomo prende dimora. Un'esperienzialismo immediato ed emozionale<sup>34</sup>, quale quello che Gemelli Marciano sembra supporre a sostrato del suo intervento, non è poi di grande aiuto nel compito incessante e inesauribile cui l'uomo sente di doversi dedicare essenzialmente, vale a dire il compito di dare ragione, a se stesso anzitutto, del suo stare al mondo e convivere con i simili con i quali entra in relazione. Dal momento che esso terminerebbe in una ricerca solipsistica, cartesianamente confinata entro la soggettività pensante, incapace ad esprimere ad altri il proprio stato<sup>35</sup>; potrebbe al più esternare, ma non comunicare, la propria forse felice condizione. Ogni comunicazione infatti suppone e mette in campo elementi di condivisione che è la ragione a formulare. Certo, sarà da chiedersi quale ragione; e abbiamo già notato la necessità di ampliare il campo funzionale della ragione al di là del perimetro limitato della razionalità epistemica puramente strumentale. Si può e si deve infatti pensare anche ad una pratica di ragione che sappia motivare le affermazioni valoriali che sostengono un'esi-

---

<sup>34</sup> Nel corso della sua replica Gemelli Marciano reagisce all'osservazione di Cordero che la poesia parmenidea comunicherebbe emozioni grazie alla sonorità delle parole, osservando che le emozioni hanno fondamentalmente a che fare con il sentimento e i moti dell'animo, mentre «l'esperienza dell'È si situa al di là delle emozioni e dei 'movimenti' ad esse collegati, è un'esperienza di completezza, immobilità, eternità» (244). Non è perciò certamente in un senso romanticeggiante e psicologizzante che è da leggersi il termine emozionale, sibbene proprio come riferimento alla mozione di esistenza suscitata da una esperienza intensamente vissuta ma confinata nei limiti del suo stesso verificarsi, nel quale si riassume anche tutto il suo significato.

<sup>35</sup> Vale la pena tenere a mente l'approccio husserliano a questa problematica nella V delle *Meditazioni cartesiane* (Husserl 1989).



stenza, mostrandone almeno – perché dimostrare è impossibile – la con-venienza<sup>36</sup> ovvero l'adeguatezza e conformità, solo possibile e mai logicamente necessaria, con la più ampia esperienza di vita. In quel perimetro invece, non diversamente da quanti si fanno carico esclusivamente della esigenza di una conoscenza epistemicamente stabilita, anche Gemelli Marciano individua l'unico contributo possibile di un esercizio della ragione. Stante siffatta limitazione, è giocoforza affidare il bisogno di salvaguardare quel mondo di valori esistenzialmente significativi alla netta presa di distanze dalla ragione tout court. Di questa però in ogni caso difficilmente si può fare a meno. Uscire pertanto dallo schema interpretativo della modernità implica qualcosa di più della contestazione di un razionalismo autosufficiente; richiede in verità lo sforzo di adottare una posizione osservativa capace di integrare, senza illanguidirne la differenza, quelle facoltà che la modernità ha saputo concepire solo nella loro opposizione.

### **Mistica esperienza?**

Ma come e dove agisce questo presupposto mistico e antirazionalistico nella lettura che Gemelli Marciano fa del poema parmenideo? Il discorso finora svolto sarebbe in qualche misura niente più che una arbitraria e pregiudiziale contestazione se non riuscisse anche a individuare con precisione i luoghi cruciali dell'interpretazione che lo giustifichino. Quello che ci attende perciò è di approfondire in maniera più dettagliata, a partire da quanto siamo venuti dicendo, l'analisi dell'interpretazione proposta dalla studiosa.

Il primo plesso problematico che incontriamo si nasconde proprio in uno degli elementi qualificanti l'interpretazione di Gemelli Marciano, ovvero in quell'attenzione così fortemente prestata al tessuto fonico del poema parmenideo. Abbiamo già avuto modo di apprezzare il valore dell'intuizione. Proposta quale vero ed esclusivo centro di interesse del poema intero, essa concentra nella sonorità dei versi il saldo più forte del messaggio parmenideo; con ciò però generando anche una situazione teorica problematica e di forte asimmetria, che solo a prezzo di prestiti culturali eterogenei può essere resa coerente con la visione e la strumentazione culturale di un pensatore dell'epoca di Parmenide.

Gemelli Marciano è consapevole della radicalità e novità della propria posizione. Scrive infatti che «l'attenzione ai suoni è una 'chiave' che permette di penetrare anche da un'altra porta nel testo parmenideo» (58). Non ci lasci distrarre dalla limitazione dell'«anche», quasi che sia in gioco niente di più di una possibile ulteriore modalità di lettura, che si accodi ad altre con cui si riconosca compatibile. Al contrario, questo nuovo ingresso ridisegna completamente la dislocazione degli spazi simbolici del poema;

---

<sup>36</sup> Uso la parola in un senso evidentemente non economico; un riferimento semmai lo trovo nel modo in cui Pascal riteneva non irragionevole ma conforme alla situazione antropologica più autentica scommettere sull'esistenza di Dio.

esso conduce infatti verso luoghi teorici dove i suoni si costituiscono come entità auto-significanti, provviste di una valenza comunicativa propria non necessariamente legata, anzi del tutto svincolata da rimandi a contesti oggettivi che il linguaggio generalmente intende significare. Ecco allora che le «sequenza foniche (...) acquistano una vita a sé, indipendentemente dal significato, penetrando 'fisicamente' nel corpo dell'ascoltatore». Quella di Parmenide diventa allora una parola «che agisce anche di per sé, indipendentemente dal suo significato»(76). Non contano più insomma i contenuti cognitivi di cui le parole sono segno ed insieme veicolo; non si tratta perciò nemmeno di scoprire nessi teorici argomentativi, ma solo di seguire l'onda emotiva del suono del poema e di immergersi nell'effetto estraniante di una musicalità che è essa stessa esperienza di una condizione di estatica adesione a «uno stato di totalità assoluta in cui non esistono separazioni e differenze» (94). Una sorprendente ed anche del tutto imprevedibile torsione in direzione di una lacianiana autonomia del significante pare guidare l'analisi di Gemelli Marciano. A suo avviso infatti le parole valgono per sé, esauriscono nell'impressione, che il loro ritmo sonoro provoca sull'uditorio, la loro funzione, che è solo quella di suscitare stati d'animo liberi dagli «automatismi percettivi e cognitivi» (93) come condizione per la completa adesione all'esperienza che la Dea sta facendo fare<sup>37</sup>. Il linguaggio del poema perde dunque ogni funzionalità denotativa e si carica di un forte valore performativo, che ne fa strumento di evocazione di esperienza<sup>38</sup>.

Ora non c'è dubbio che una così netta dissociazione della parola, con la sua sonorità, dal riferimento di tipo oggettuale cui essa rimanda, appare con ogni evidenza assai più vicina alla sensibilità della cultura contemporanea che al sentire diffuso di un'epoca non ancora versata in simili raffinate astrazioni<sup>39</sup>. Le quali suppongono almeno la svolta linguistica novecentesca e l'affermazione tutta moderna della centralità del soggetto e delle sue funzionalità rispetto ad una realtà oggettuale diventata muta e disabitata da essenzialità cognitive. È su queste basi che può essere pensata l'autonomia del linguaggio e la rilevanza della dimensione sintattica del linguaggio rispetto a quella semantica.

---

<sup>37</sup> A conferma della sua interpretazione Gemelli Marciano adduce il richiamo a «una tecnica ben conosciuta nelle pratiche di meditazione che nella moderna neuropsicologia viene definita de-automatizzazione» (93). Ma questa inopinata ricerca di sostegno presso discipline scientifiche contemporanee risulta difficilmente compatibile con il drastico rifiuto ermeneutico della "instrumental consciousness", di cui esse sono indubbiamente avanzato prodotto.

<sup>38</sup> L'invito di Gemelli Marciano, come sopra già richiamato, è a «provare a recitare Parmenide di seguito, senza il testo scritto e senza pensare al significato facendo attenzione al ritmo e ai suoni»; si tratta di «un'esperienza in se stessa, che ogni interprete dovrebbe fare preliminarmente per 'entrare nel testo' senza sovrapporvi strutture interpretative acquisite» (59).

<sup>39</sup> Non è perciò senza significato che le testimonianze addotte da Gemelli Marciano a supporto della sua lettura siano estranee nello spazio e nel tempo rispetto all'orizzonte della grecità classica. Sono infatti richiamati «il poeta-indovino Velema delle isole Figi, raccontato da Quain, e il menestrello Kirghizo, citato da Radlov e ripreso dai Chadwick» (49). Più avanti vengono citati i casi dei predicatori neri americani, dei sacerdoti oracolari tibetani ed infine del «derviscio Ismail Emre (1900–1970), un fabbro turco semianalfabeta, ma autore di veri e propri poemi improvvisati e ispirati» (53). Nella risposta ai suoi critici, Gemelli Marciano infine richiama anche il mantra buddistico.

Ma non è di certo questo il pensiero di Parmenide, che invece lega esplicitamente alla dimensione ontologica quella logica e linguistica: *infatti lo stesso è essere e pensare*<sup>40</sup>.

L'impressione di sovrapposizione al pensiero di Parmenide di una visuale posteriore si rafforza poi allorché lo sguardo venga a cadere su un elemento che si rivela come vera condizione previa della lettura di Gemelli. Come abbiamo già notato, questa trova il suo asse ermeneutico portante nell'esclusione della eventualità che sia possibile rintracciare nel testo parmenideo, in quanto testo *poetico*, una qualche intenzionalità di tipo teorico. La ragione di questa censura si manifesta pienamente quando, in risposta alle osservazioni critiche avanzate da Mourelatos, la studiosa invita a «tenere presente la natura del testo poetico. Se fosse limitato agli argomenti che, come afferma A[lexander] M[ourelatos], costituirebbero “the articulating and formulating of ideas that were first suggested to the author in a lucid dream”, non si comprende perché Parmenide non avrebbe potuto articularli meglio e più chiaramente scrivendo in prosa e in un linguaggio chiaro come si conviene ad un testo filosofico» (260). E poco oltre la posizione viene rinforzata. «Estrarre ‘argomenti’ da un testo poetico è un grave errore esegetico perché ne stravolge il senso e lo scopo» (272). Nella prospettiva teorica adottata da Gemelli Marciano la natura evocativa della parola poetica, che di questa costituisce funzione autentica ed essenziale, porta con sé l'impossibilità stessa di poter ricavare da essa una qualunque ipotesi di sviluppo di una conoscenza o di riflessione fondativa sull'esperienza dell'uomo nel mondo. Cose queste riservate alla prosa di un trattato filosofico, dove l'impianto testuale struttura e richiede una costruzione argomentativa e una finalità cognitiva, di tipo appunto filosofico. Sembra quasi di sentire l'eco rovesciata della nota e controversa affermazione di Carnap che «Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit»<sup>41</sup>; qui invece sono i poeti che, avendo talento musicale, non possono essere filosofi. Ricavare dunque contenuti razionali dagli esametri di Parmenide a detta della studiosa costituisce l'errore più frequente degli interpreti, i quali fuorviati da questo presupposto non colgono il fatto che, laddove sembra che Parmenide stia svolgendo argomentazioni, in realtà egli sta perseguendo una differente finalità. Non di ragionamento infatti si tratta, ma solo di costruzione retorica funzionale ad incatenare la mente degli ascoltatori e condurli,

---

<sup>40</sup> Questo legame si evidenzia con ancora maggiore forza nel confronto con 2, 7–8, che il frammento 3, a parere della quasi totalità degli interpreti, pare chiaramente continuare. Qui la Dea ha appena escluso categoricamente la possibilità di conoscere e dire il non essere, costruendo dunque in negativo quella stessa relazione dei piani logico-linguistico e ontologico che il fr. 3 afferma in positivo. Questo legame va invece perduto nell'interpretazione di tipo idealistico che Gemelli Marciano propone, quando traduce, seguendo una diffusa tradizione anglosassone, “la stessa cosa è da pensarsi e da essere” (86). E così l'intima relazione delle due dimensioni dell'essere e del pensare si trasforma nella cosificazione (la stessa *cosa*) di un ente logico che deve esistere nel momento in cui e per il fatto che esso viene pensato. La conclusione ovvia pertanto è che «nel momento in cui si pensa qualcosa, questo È» (86). Un'atmosfera idealistica aleggia un po' in tutto lo scritto di Gemelli, come pure nelle repliche. «Qualsiasi cosa si concepisca esiste, non però in sé, ma solo in quanto riflesso di un *È che pensa se stesso attraverso di noi*» (261 – corsivo mio). Il tratto hegeliano dell'affermazione è evidente: l'essere parmenideo si configura come lo Spirito assoluto che raggiunge la propria autocoscienza mediante la filosofia che apprende nel pensiero la razionalità del reale.

<sup>41</sup> Carnap (1931: 240).

decentrandoli da sé, verso l'esperienza dell'incontro con la divinità che avviene al di fuori di ogni approccio logico.

Ma dove trova fondamento una opposizione così radicale? Per quale motivo il testo poetico non può sopportare una trama argomentativa mediante la quale possa accadere una comunicazione di verità? Non possiede proprio la poesia una forza penetrante che, squarciando la trama dell'ordinaria quotidianità, lascia intravedere un fondo autentico dove la verità ha dimora? La risposta a queste domande richiede un ampliamento del tema e chiama in causa la questione della verità. Se la verità prende i panni della platonica *orthotēs tōn logismōn*<sup>42</sup>, esatta corrispondenza del dire all'essere, forse allora si può convenire che una descrizione analitica della realtà oggettuale sia meglio precisata da un testo libero da vincoli letterari, che si distende seguendo i sezionamenti del processo logico della dimostrazione, quale ad esempio un trattato filosofico o scientifico<sup>43</sup>. La comprensione greca di verità mostra tuttavia una ricchezza più ampia, che il più intenso termine di *alētheia* lascia almeno indovinare<sup>44</sup>. Verità è così primariamente ri-velazione della natura mai completamente raggiungibile dell'essere, svelamento che al tempo stesso ricopre e nasconde, capace di provocare una apertura di orizzonte di fronte alla quale l'uomo viene a trovarsi in una condizione di sostanziale dipendenza, essendo egli il destinatario — e non l'artefice — di una comunicazione rivelatrice di essenzialità di senso<sup>45</sup>. Per entrare in sintonia con essa la linearità sequenziale del linguaggio descrittivo e dimostrativo propria del trattato scientifico si rivela strumento sostanzialmente asimmetrico e di minore efficacia rispetto alla ricchezza semantica polivalente del testo poetico, dove la parola enuncia e allude ad una eccedenza ulteriore di significato in cui traluce lo sfondo altrimenti irraggiungibile dell'essere.

Heidegger ha mostrato molto bene lo spostamento del baricentro semantico originario di *alētheia* in direzione dell'*orthotēs*, che si produce nel pensiero di Platone<sup>46</sup>. Così però si sono poste solo le premesse per il passaggio successivo operato da Aristotele, passaggio decisivo per imporre la definitiva congiunzione di contenuto cognitivo e forma

<sup>42</sup> Plat. *Tim*, 47 c (Platone 1991).

<sup>43</sup> E tuttavia Lucrezio nel suo *De Rerum Natura* offre una vera visione filosofica in un testo poetico. Questa osservazione insinua il dubbio che la specializzazione e differenziazione dei registri linguistici sia esigita da una sensibilità tutta moderna, del tutto lontana quella dei pensatori dell'antichità; di scarsa utilità dunque se applicata a Parmenide.

<sup>44</sup> Questa essenziale differenza la si può scorgere anche nel poema di Parmenide. Dove *alētheia* e l'aggettivo corrispondente *alēthes* hanno a che fare sempre con la manifestazione della natura autentica dell'essere (Coxon 2009: 282).

<sup>45</sup> Con ragione Gemelli Marciano segnala che per tutto il poema il discepolo resta muto ascoltatore di una comunicazione divina *Dea* (51). Ma il vero motivo di questo silenzio non sta certamente in una modernissima «liberazione dall'*ego*», necessaria al fine «di vivere e di comunicare l'esperienza globale dell'essere» (52). Parmenide sa bene che i *brotoi* non possono competere con gli *athanatoi*, i quali soli posseggono l'accesso al fondo misterioso della verità; che per questo è consegnata non a tutti ma solo a colui che viene eletto. A fronte di ciò, l'unico corretto atteggiamento è quello dell'ascolto meditativo, che custodisce in sé e fa tesoro di quanto è stato rivelato. È perciò fuorviante interpretare quel silenzio come una sorta di mutismo della ragione.

<sup>46</sup> Heidegger (1987: 184–186).

apodittica, e la conseguente restrizione della poesia alla sola gamma della imitazione mimetica in funzione pratica. Nella più stretta coerenza con la sua concezione della filosofia come *protē epistēmē*, come sapere vero altamente garantito dalla ferrea necessità della dimostrazione<sup>47</sup>, Aristotele offre questa indicazione illuminante nel trattato *Dell'interpretazione*: «non ogni discorso è dichiarativo (*apophantikos*), ma solo quello in cui sussiste l'esser vero o l'esser falso. Questo non accade in tutti i discorsi; ad esempio la preghiera è un discorso, ma non è né vero né falso. Tralasciamo dunque gli altri generi di discorso – la loro indagine è infatti più propria della retorica o della poetica; il discorso dichiarativo è l'oggetto della presente ricerca»<sup>48</sup>. Il ragionamento aristotelico è chiaro, pur nella sua irrisolta ambiguità di fondo<sup>49</sup>: dal momento che solo il *logos apophantikos* ha la potenza idonea a rappresentare correttamente la reale struttura metafisica dell'ente, solo esso è riconosciuto capace di conoscenza, e dunque solo esso può conseguire la verità; mentre «gli altri generi di discorso», tra i quali non è da considerare solo la preghiera ma anche la poesia, appartengono ad altri segmenti di ricerca, come la retorica e la poetica che nella tipologia aristotelica del sapere non possiedono, come è noto, la precisione e dunque la pienezza di verità delle scienze teoretiche<sup>50</sup>. A differenza di queste ultime, in quelle infatti è in gioco l'agire umano per natura sfuggente ad ogni possibile determinazione di necessità; pertanto non possono che essere strutturalmente prive della condizione essenziale di conoscenza. La questione è di grande importanza. Questo infatti è il luogo fontale da cui prende il via quella scientificizzazione del conoscere, che lo sviluppo posteriore della filosofia ha costantemente inseguito, e che ha come movimento complementare l'estetizzazione dell'arte giunta a compimento nella matura modernità. Come ha mostrato Gadamer, «la riduzione dello *status* ontologico dell'esteticità sul piano dell'apparenza estetica trova quindi la sua radice teorica nel fatto che il dominio del modello conoscitivo delle scienze naturali conduce a screditare ogni possibilità di conoscenza che si collochi fuori di questo nuovo ambito metodologico»<sup>51</sup>. Il modello teorico

<sup>47</sup> Arist. *APr*, I, 2, 71 b 17: «Chiamiamo sapere (*to epistasthai*) il conoscere mediante dimostrazione» (Aristotele 1973a).

<sup>48</sup> Arist. *Cat.*, IV 17 a (Aristotele 1973b).

<sup>49</sup> Intendo la riduzione della filosofia alla forma di *epistēmē*, matrice prima della attuale difficoltà della filosofia a trovare la giusta collocazione in un panorama culturale orientato dalle scienze esatte e dalla tecnica.

<sup>50</sup> Con grande pragmatismo Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (I, 3, 1094 b 13 ss.) riconosce che «non si deve ricercare la stessa precisione in tutti i discorsi». Quando infatti non è in gioco la conoscenza pura dell'*epistēmē*, è necessario accontentarsi «che la verità venga mostrata approssimativamente e per grandi linee» (Aristotele 2008).

<sup>51</sup> Gadamer (1983: 113). Più avanti Gadamer aggiunge: «In tal modo, attraverso la “differenziazione estetica”, l'opera perde il suo posto e il mondo al quale appartiene, giacché viene ad appartenere alla coscienza estetica. Parallelamente a questo, anche l'artista dal canto suo perde il suo posto nel mondo. (...) Nello stesso tempo, però, l'artista che è “libero come gli uccelli del cielo o i pesci”, viene caricato di una missione che fa di lui una figura ambigua. Giacché una cultura che è decaduta dalle sue tradizioni religiose è immediatamente portata ad attendersi dall'arte più di quanto corrisponda alla coscienza estetica “nel punto di vista dell'arte”» (1983: 117). Sebbene la considerazione gadameriana abbia come specifico riferimento il sentire romantico, che fa del poeta una sorta di “redentore terreno”, non è improprio pensare che la denuncia dell'ambiguità dell'estetizzazione possa in qualche misura valere anche per la tesi di Gemelli Marciano.

dell'*epistēmē* sottrae dunque spazio conoscitivo ad ogni forma di sapere che non si conformi alla struttura logica dell'argomentazione razionale dimostrativa. Ecco così esplicitato il motivo per cui la poesia non può offrire indicazioni di un qualsivoglia contenuto; ad essa sono affidati solo compiti retorici o estetici, di mera persuasione o di godimento estetico. Come si vede, Gemelli Marciano si trova in autorevole compagnia.

Non è questo il luogo per entrare nel merito di una discussione circa la valenza e convenienza filosofica dell'opzione teorica appena indicata. Qui interessa solo notare che essa è appunto solamente una delle possibili opzioni qualificanti la natura della ricerca filosofica, per quanto autorevolmente fondata e sostenuta da una ricca tradizione di pensiero. Tradizione entro la quale le considerazioni di Gemelli Marciano relative alla natura impropria della poesia come veicolo di comunicazione argomentativa prendono la loro coerente piega. In questo modo, tuttavia, la tipizzazione dei profili testuali proposta da Gemelli Marciano perde alquanto della sua forza, dal momento che sembra anche essa incappare nella medesima obiezione che la studiosa rivolge, peraltro in maniera condivisibile, alle operazioni di analisi che riducono il poema di Parmenide «a deliberata *fiction* di un filosofo» (48), vale a dire quella di far ricorso a schemi di analisi inappropriati e in qualche misura pregiudiziali, comunque costruiti entro contesti culturali posteriori rispetto a quello parmenideo. Lì è l'idea della poesia come invenzione fantastica, qui quella dell'incompatibilità reciproca di poesia e argomentazione veritativa: in entrambi casi uno schema di interpretazione presupposto pretende di definire la caratura culturale del testo.

Fare emergere il fondo implicito dell'interpretazione di Gemelli Marciano tuttavia non è sufficiente a giustificare la riserva che stiamo opponendo ad essa. Per approfondire la questione dobbiamo anzitutto verificare la solidità dell'ipotesi interpretativa che esclude la presenza di una trama argomentativa nel poema di Parmenide.

### La struttura argomentativa del frammento 8

Il luogo testuale del poema parmenideo dove solitamente viene individuata una vera e propria linea di argomentazione filosofica è il fr. 8. Proprio qui, tuttavia, a parere di Gemelli Marciano si è consumato il principale tradimento interpretativo del poema di Parmenide, dal momento che alle particelle causali, che scandiscono nel frammento l'avanzamento del discorso della Dea, è stato attribuito dagli studiosi un improprio valore dimostrativo. «Esse sono in effetti fuorvianti in quanto danno l'impressione di una catena logica, ma, a ben vedere, o introducono affermazioni dogmatiche, o rimandano alla prova vera, cioè quella ripetuta incessantemente dalla dea che l'essere è e il non essere non è» (90). Quelle stesse espressioni dunque vanno considerate tutt'altro che argomentazioni, essendo in realtà solo retoriche tautologie e «affermazioni (i cosiddetti 'argomenti logici') che assomigliano a scioglilingua» (95). Ma è veramente così? Veramente non si dà nel discorso della Dea una trama argomentativa, in cui l'avanzamento del discorso avvenga secondo una struttura logica di ragionamento?

Vediamo perciò più da vicino di quanto non faccia Gemelli Marciano lo svolgimento di questo discorso. Un primo blocco teorico è costituito dai vv. 6b—11 del fr. 8<sup>52</sup>, che sono la ripresa esplicativa del carattere ingenerato dell'*eon* in precedenza solamente annunciato. Ciò che essi aggiungono all'enunciazione iniziale è non già la mera esemplificazione o la risoluzione analitica, più o meno tautologica, del tratto ontologico affermato, ma la necessità di quel carattere, la sua intima coappartenenza alla natura vera dell'*eon*, riconosciuta conquistata e consolidata mediante l'esclusione inappellabile della possibilità contraria. La Dea lo mostra chiaramente mediante una procedura, ripetuta in seguito in modo sostanzialmente identico anche per gli altri caratteri, che segue uno schema logico la cui struttura è ben visibile<sup>53</sup>. Lo possiamo schematizzare con i seguenti passaggi:

- o. (l'essere è e il non-essere non è)
- 1. la nascita è il passaggio dal non essere all'essere (**nascere = non-essere → essere**)
- 2. ma secondo la o. il non essere va escluso (**non-essere**)
- 3. perciò sovrapponendo la 2. alla 1., in quest'ultima il non-essere va tolto (**nascere = non-essere → essere**)
- 4. per conseguenza, nella 1. non si dà nessun passaggio (**nascere = non-essere → essere**)
- 5. dunque non c'è nascita (**nascere = non-essere → essere**)
- o. (rimane pertanto solo l'essere)

*CDD* — avrebbero concluso i geometri.

Da una premessa implicita, ma stabilita da tutto il percorso fin qui disegnato dalla comunicazione della Dea, vale a dire che il non essere non è né lo si può dire, segue necessariamente che ogni qualvolta il pensiero vi faccia ricorso inevitabilmente si genera una contraddizione insanabile, che obbliga a recedere dalla strada intrapresa<sup>54</sup>. La conclusione del discorso, che la nascita deve essere tolta di mezzo<sup>55</sup>, non giunge perciò inaspet-

<sup>52</sup> «... Quale nascita infatti cercherai per esso? Come, da dove sarebbe cresciuto? Dal non essere non ti lascio / dirlo né pensarlo. Quale necessità lo avrebbe costretto / a nascere prima o poi, cominciando dal nulla? / Così è necessario che o sia del tutto o non sia per nulla» (8, 6 b–11).

<sup>53</sup> Rossetti (2010) ha opportunamente parlato di una struttura logica del poema parmenideo.

<sup>54</sup> L'evidente consequenzialità dello svolgimento del pensiero parmenideo non deve tuttavia essere dilatata fino al punto di ricondurre al solo lato logico l'attenzione speculativa di Parmenide, come, seguendo Calogero (1932: 9): «l'essere di Parmenide non è, ora, altro che la cristallizzazione ontologica (...) di quell'essere che egli scopre universale nella sua esperienza logico-verbale del pensare», hanno fatto molti interpreti giustamente contestati da Gemelli. Sebbene nel poema parmenideo siano chiaramente rintracciabili delle procedure ricorrenti di pensiero, da Aristotele in avanti esplicitamente riconosciute e tematizzate negli studi di logica (come, ad esempio, l'«incompatibilità modale» (O'Brien 1987: 230) di «è o non è» nel fr. 2), farne la chiave di volta dell'intero pensiero di Parmenide produce uno squilibrio ermeneutico difficilmente recuperabile.

<sup>55</sup> In una formulazione esplicita questa conclusione è affermata esplicitamente solo nel verso 21, che chiude la dimostrazione dei caratteri ingenerato e imperituro dell'*eon*. Essa tuttavia è sottesa a tutto lo sviluppo dei versi.

tata, quasi fosse un'affermazione isolata e dogmaticamente buttata là<sup>56</sup>, ma è costruita con ogni evidenza dal procedere del ragionamento stesso, come suo sviluppo necessario, vale a dire incontrovertibile e ineludibile. È perché la nascita implica l'ammissione del non-essere, indicibile e non pensabile, che essa non può venire ammessa: senza il non-essere infatti non si dà propriamente alcuna vera nascita, ma solo l'immobilità dell'essere. Il quale non tollera opposizioni, come il fr. 2 e più oltre fr. 8, 16–18 stabiliscono senza incertezza.

Sembra difficile negare la forza e la forma dimostrativa del ragionamento<sup>57</sup>. I caratteri ontologici dell'*eon*, dapprima solo annunciati, ora sono infatti definitivamente fissati e provvisti di solidi argomenti che li stabilizzano nella loro portata<sup>58</sup>. La definizione ontologica, all'inizio solo affermata, ora ha una giustificazione logica intrinseca, alla quale il *kouros* può aderire con intimo convincimento, percorrendo per suo conto la strada che la Dea gli va aprendo. Non è più questione pertanto solo di autorevolezza del dire divino, che esprime l'insuperabile asimmetria dei mortali e dei divini rispetto alla verità – dagli uni solo ricercata, dagli altri pienamente posseduta – nel momento in cui chiama alla scelta tra le due opzioni ontologiche ed insieme metodologiche<sup>59</sup> fondamentali. Qui quella scelta ormai è fatta<sup>60</sup>; ormai il giovane ha seguito la Dea sulla via dell'essere, sulla quale va scoprendo, aiutato dalla parola della divinità, i caratteri essenziali costituenti la realtà. Ciò che caratterizza questo tratto del percorso di ricerca è la possibilità di avanzare lungo il percorso medesimo mettendo a frutto le aperture che esso offre e le implicazioni cui costringe. In virtù dell'esplicitazione dei nessi di un discorso che il ragionamento riesce

<sup>56</sup> In verità l'intuizione di Gemelli Marciano circa la presenza nel ragionamento sopra riportato di un elemento "dogmatico", cioè affermato senza che il ragionamento possa supportarlo, non è fuori luogo. Tale infatti è la scelta fondamentale per l'essere e il rigetto del non essere. Solo, questa scelta non è promossa al di fuori del discorso della Dea, dal momento che ne costituisce invece il primo e fondante avvio. È questo il contenuto del *mythos* originario del frammento 2, di quella parola cioè costituita non in virtù di ragionamenti, ma garantita dall'autorevolezza di colei che la pronuncia, la Dea. Gemelli Marciano, come peraltro la gran parte degli interpreti, trascurava di notare la sfumatura semantica dei termini con i quali Parmenide indica il dire divino, vale a dire *mythos* e *logos*, che vengono di fatto omologati nell'unico significato di ragione conoscitiva di tipo epistemico; questo però al prezzo di vedere perduta la possibilità di cogliere i differenti momenti del ragionamento, che non è fatto solo di necessari passaggi governati da logica necessità, ma anche di un iniziale orientamento dello stesso. Nella dinamica della ragione c'è dunque un momento che non è il-logico, vale a dire contrario ad ogni ragionamento, pur restando tuttavia a-logico, fuori cioè dell'orizzonte del *logos*, di quella forma di razionalità dimostrativa e apodittica, di cui pure costituisce la necessaria ed insostituibile premessa. Per un più ampio sviluppo di questo discorso sono costretto a rimandare al mio *Il bivio di Parmenide* (Fratticci 2008).

<sup>57</sup> Che poi il ragionamento regga solo sulla base della premessa implicita che il non essere non si dia è altra questione, che chiama in causa la forza della posizione iniziale della via dell'essere, stabilita sulla base di un *mythos* autorevole della Dea (fr. 2). Non va infatti trascurato che un ragionamento che assuma non l'essere ma il non-essere come presupposto originario è egualmente possibile. Come Gorgia e, in tempi a noi più vicini, Nietzsche hanno fatto; giungendo, ovviamente, a conclusioni differenti.

<sup>58</sup> Una analisi simile potrebbe esser fatta per ciascuno dei segni elencati dalla Dea all'inizio del suo discorso nel frammento 8.

<sup>59</sup> La scelta non è infatti solo tra due principi, ma anche tra due approcci complessivi alla realtà. Hanno richiamato gli aspetti metodologici tra gli altri Casertano (1978), Untersteiner (1958).

<sup>60</sup> «Si è giudicato (*kekritai*), come di necessità, una via impensabile e senza nome (non è infatti la via vera), mentre l'altra che è ed è veritiera» (8, 16–18).



ad ancorare alla necessità che lo struttura, i caratteri dell'essere quindi vengono pian piano a precisarsi tutti come incontrovertibilmente legati all'essere medesimo. Che poi la conclusione riprenda la premessa di tutto il segmento dimostrativo sopra considerato, secondo un movimento circolare che Parmenide stesso ha indicato nel fr. 5<sup>61</sup>, questo fatto non fa del discorso una pura tautologia, come sostiene invece la studiosa. E non lo fa, proprio perché quel segno ontologico di ingeneratezza, dapprima solo enunciato, si rivela ora un carattere che appartiene all'*eon* come suo tratto essenziale ed incontrovertibile, ricavato e al tempo stesso garantito dalla assolutezza dell'essere che allontana da sé il nulla. La fine del ragionamento pertanto non coincide esattamente con l'inizio, pur ritornando ad esso; e non coincide perché il guadagno raggiunto sta nel fatto che ora non è più possibile tornare indietro e attribuire all'*eon* il carattere opposto.

### L'emendamento di fr. 7,5

Se l'analisi qui condotta si rivela attendibile, risulta di conseguenza anche fortemente indebolita una delle motivazioni, senza dubbio la più importante e decisiva, che Gemelli Marciano adduce a favore del pilastro testuale portante che sostiene la sua lettura del poema parmenideo. Ancora di nuovo seguendo Kingsley<sup>62</sup>, Gemelli Marciano sostiene la necessità di modificare in *krinai de logou* la lezione tradizionale di fr. 7,5 (*krinai de logōi*) riportata dai manoscritti conosciuti. A suo avviso la lezione corrente — “giudica con la ragione la prova da me portata” — non sarebbe infatti compatibile con il resto del poema. L'argomento principe che Gemelli Marciano porta come giustificazione dell'emendamento è che *logos* per Parmenide non può avere il significato di ragione. «Questo significato [di *logos* nel senso di *ragione*] non è né attestato al tempo né confortato dal testo (il discorso è unicamente quello della dea, non c'è ombra di un 'giudizio' argomentato di Parmenide), ed è soprattutto impensabile nel contesto culturale dell'epoca che le parole della divinità, in particolare quelle della regina degli inferi, possano essere giudicate da un mortale anche se è un iniziato. L'unico atteggiamento possibile davanti ad una divinità del genere è la sottomissione assoluta, non il giudizio» (87). L'invito imperativo della Dea deve perciò essere letto diversamente; essa dice al *kouros* “deciditi per (scegli) la molto controversa prova contenuta nel mio discorso, quella da me enunciata”. A richiedere la revisione del verso sono dunque valutazioni di ordine linguistico, ma e soprattutto considerazioni che interpellano la sfera della autocomprensione filosofica e religiosa, per le quali l'idea stessa di far valutare da un mortale il detto divino sarebbe ritenuta impresa empia.

<sup>61</sup> «Indifferente è per me da dove comincio: là infatti di nuovo farò ritorno».

<sup>62</sup> Kingsley (2003: 126–156, 566–570).

La proposta emendativa ha certamente un suo spessore; che però non riesce a nascondere il fatto che essa si riveli alquanto faticosa e sostanzialmente fragile<sup>63</sup>, essendo basata sostanzialmente su una esigenza di coerenza interna rispetto ad una singolare interpretazione del messaggio parmenideo, rappresentato come sappiamo alla stregua di una esperienza mistica di apprensione della verità, fondamentalmente estranea ad ogni preoccupazione di comprensione razionale. Dove è evidente che se insoddisfacente dovesse risultare l'individuazione di quel messaggio, come finora ci è sembrato, incerta sarebbe anche la forza del richiamo di coerenza. Come si può vedere ancora di nuovo, è sempre l'interpretazione globale del pensiero parmenideo a costituire il vero punto problematico dell'analisi di Gemelli Marciano. La quale, non potendo avvalersi di nessuna conferma testuale<sup>64</sup> a sostegno della sua tesi, è costretta a ricorrere all'ipotesi una manipolazione precoce del testo, da attribuirsi alla tradizione filosofica cui attinge Sesto e risalente «verosimilmente» a Posidonio. «Del resto – aggiunge quasi a conferma – il filosofo stoico era solito introdurre lievi emendamenti nei testi per farli corrispondere alle sue interpretazioni» (219). La vasta conoscenza della letteratura antica consente a Gemelli Marciano di trovare prove di queste correzioni testuali negli scritti tanto di Sesto come di Posidonio, dove l'esigenza di giustificare la posizione filosofica del commentatore può spiegare l'alterazione del testo<sup>65</sup>. In via congetturale dunque la possibilità di una manipolazione filosofica del testo di fr. 7, 5 non può essere completamente esclusa<sup>66</sup>. Perché la proposta di emendazione possa essere accolta occorre tuttavia qualcosa di più, che essa sia almeno giustificata o richiesta dal contesto di pensiero; condizioni che nel caso in questione, sebbene Gemelli Marciano ne sostenga assertivamente la ricorrenza, non appaiono così ovvie e pacifiche.

Per dar coerenza alla sua proposta infatti Gemelli Marciano stressa il pensiero di Parmenide in una direzione che non sembra totalmente giustificata. Come è stato

---

<sup>63</sup> Mediante un'analisi minuziosa della struttura sintattica del verso Mourelatos ha mostrato la «inherent ambiguity in the syntax of *elenchon logou*» (166 – si veda tutta l'analisi critica dell'emendamento che Mourelatos discute alle pp. 164–172). Le controdeduzioni di Gemelli Marciano sono sostanzialmente elusive (224–227). Né l'appello all'autorità di Kingsley può essere ritenuto dirimente.

<sup>64</sup> Cordero nel suo intervento di commento conferma che la lezione contestata è in verità «transmise d'une manière unanime par la tradition (j'ai réussi à faire personnellement l'autopsie de tous les manuscrits de Simplicius qui citent la ligne 7, 5)» (143).

<sup>65</sup> Va comunque osservato che nei casi portati a conferma delle manipolazioni operate da Sesto e Posidonio (B 8, 1–2a; *Odissea*, IV, 84) le evidenze testuali addotte sono smentite da altri manoscritti, che riportano la lezione corretta. Cosa che invece non si dà nel caso preso in esame.

<sup>66</sup> Anche se, come osserva opportunamente Cordero, «s'il y a une règle sacrée à ne pas violer est celle qui consiste à ne rien changer dans un texte lorsque (a) la tradition manuscrite est unanime et (b) le passage qui contient le mot a un sens» (143–144). La regola sembra condivisa dalla stessa Gemelli Marciano che, come abbiamo già notato, ritiene che il poema parmenideo vada accettato «così com'è, senza aggiungere e senza cambiare nulla» (229). Il caso di fr. 7,5 invece sembra costituire la classica eccezione, dal momento che la studiosa sostiene che «anche il criterio di conservazione del testo trådito (soprattutto in un caso di palese manipolazione quale quella del resoconto di Sesto) dovrebbe essere abbandonato quando ci si trova di fronte ad una chiara impossibilità semantica e che la concordanza dei manoscritti non è sempre la prova della bontà di una lezione» (223). A confermare la quale perciò resta solo la convinzione dell'interprete che le cose debbano necessariamente stare così come dice.

opportunamente osservato da più di un commentatore (Hülsz Piccone, Mourelatos, Pulpito), in verità si danno attestazioni coeve a Parmenide di un uso di *logos* afferente al campo semantico di ragione, come ad esempio nel fr. B1 DK di Eraclito. La rapidità con cui Gemelli Marciano liquida l'obiezione non rafforza certo la posizione da lei sostenuta<sup>67</sup>. Giustamente la studiosa evidenzia il significato primario del termine, che per un autore greco del V secolo a.C. non può essere immediatamente identificato con ragione, quanto più se intesa come procedura di calcolo logico nel senso moderno del termine. *Logos* in effetti è molto più che *ragione*; esso è anzitutto discorso, parola. Ma di quale parola si tratta? Fermarsi a considerare attentamente la domanda è essenziale ai fini dell'analisi che stiamo svolgendo. Deve essere infatti attentamente valutata la circostanza che il carico semantico dei segni linguistici non si mantiene del tutto inalterato affinché venga a cambiare il contesto culturale di riferimento entro cui quei segni prendono forma. Questa nota considerazione – tradurre è sempre un po' anche tradire – acquista poi un peso ancor più consistente quando a non essere perfettamente sovrapponibili sono le esperienze simboliche e culturali che le parole intendono rappresentare; perché allora sono in gioco modalità di approccio alla realtà che possiedono specificità peculiari non immediatamente trasferibili in altri contesti. È una modalità differente di sentire e vivere l'esperienza della relazione amorosa che porta ad esempio nelle lingue moderne a riunificare in un unico vocabolo, *amore*, quanto il mondo greco ha pensato come scisso nei differenti vocaboli di *eros*, *agapē* e *philia*<sup>68</sup>. Dinamiche linguistico-culturali simili vanno richiamate anche a proposito di *logos*, a maggior ragione quanto più si tenga presente la consuetudine tutta greca con l'arte del dire. Questa considerazione deve fare argine ai tentativi di semplificazione, che cercano di ridurre quella pluralità unitaria di significato ad una sola delle dimensioni supportate dal termine. Il fatto è che il termine greco *logos* è portatore di una polivalenza semantica che la successiva evoluzione linguistica ha irrimediabilmente perduto e che l'interprete deve per quanto possibile mantenere. Il termine greco costituisce in qualche misura come il baricentro di significati successi-

---

<sup>67</sup> «*Logos* si riferisce sempre o alle parole espresse oralmente o a quelle del 'libro' che Eraclito addita nel fr. B 1 e che costituisce nel contempo anche la realtà» (221). La costruzione di questa frase tuttavia appare ambigua. Se infatti il secondo «che» si riferisce, come anche il primo, al «libro», essa verrebbe a significare che il libro costituisce la realtà; il che non si vede cosa possa voler dire. Se invece il suo riferimento è al «*logos*» di inizio di frase allora, se non si vuole cadere nuovamente in una forma di idealismo di tipo linguistico (la parola è la vera realtà), non resta che intendere che il discorso costituisce la realtà perché riflette al suo interno le connessioni della struttura del reale, di cui sa cogliere la trama di un ordine nascosto e pur determinante. Che è esattamente operazione della ragione.

<sup>68</sup> Che ai giorni nostri l'unità dell'esperienza d'amore venga nuovamente a scindersi nei suoi diversi, e talora perfino alternativi, elementi, conferma ulteriormente la validità dell'ipotesi. La possibilità di differenti approcci simbolici e culturali all'esperienza d'amore costituisce il perno implicito dell'*elogio del perdono nella vita amorosa* di Recalcati (2014). Di queste metamorfosi della cultura bisogna ricordarsi quando troppo semplicemente si spiega il significato di *filo-sofia* mediante il richiamo al desiderio platonico (filosofia è desiderio di conoscenza); questo però sta sotto il segno se-ducente di Eros, laddove invece il *philein* allude ad altre dimensioni, all'aver caro qualcosa di importante cui donarsi.

vamente ripartiti tra parole differenti<sup>69</sup>. Ma questa stessa sovrabbondanza non esclude, anzi implica un ampliamento connotativo del termine in direzione dell'area segnata dalla ragione. *Logos* è un così un discorso-di-ragione, un discorso che esprime una ragione e una ragione che si esprime nel discorso<sup>70</sup>.

Ma cosa vuol dire discorso-di-ragione? O forse così abbiamo solo realizzato un'operazione diversiva niente affatto risolutiva? Il confronto con gli altri due luoghi del poema in cui ricorre il termine *logos* (1, 15 e 8, 50) può aiutarci a cogliere la valenza semantica del termine. Nel primo caso dolci sono le parole (*malakoi logoi*) con cui le fanciulle, che hanno guidato il giovane al cospetto di Dike, "con accortezza" (*epiphraedōs*)<sup>71</sup> hanno persuaso la divinità ad acconsentire al passaggio attraverso la porta del giorno e della notte<sup>72</sup>; nel secondo caso è la Dea stessa che annuncia la fine del suo insegnamento finalmente argomentato sulla verità, caratterizzandolo come discorso degno di fiducia (*piston logon*). In entrambi i casi si tratta di discorsi dalla evidente intenzionalità, che si svolgono secondo una interna finalità, gestita in termini persuasivi nel caso delle fanciulle, strutturata secondo il rigore della necessità della connessione logica in quello della Dea. La volontà di raggiungere un obiettivo prefissato li determina, volontà al cui perseguimento è essenziale il contributo della ragione, che controlla la progressione del discorso governandolo mediante la evidenziazione e lo sviluppo dei legami impliciti che esso porta con sé. La parola del *logos*, la parola che è *logos*, insomma non si orienta verso l'enunciazione di una qualche asserzione fondativa come fa il *mythos*<sup>73</sup>; non è posizione iniziale

<sup>69</sup> Proprio il fr. 1 DK di Eraclito ne dà prova. Lì *logos* è tanto il discorso comunicante la verità quanto la dottrina di cui aver intelligenza, quanto anche la natura vera delle cose. Annota Giannantoni nella sua traduzione dei frammenti di Eraclito nella edizione italiana dei *Vorsokratiker* di Diels-Kranz da lui curata per i tipi di Laterza, che «nessun termine italiano può rendere il complesso valore semantico del greco *logos* in questo momento della speculazione filosofica» (nota a 22 B 1); di conseguenza lascia non tradotto il termine ("Di questo *logos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza...") (Giannantoni 1986: 195).

<sup>70</sup> «Il concetto originario [di *logos*] è quello della "scelta" (e quindi poi del raccogliere), del prestare attenzione quindi, del ponderare, dell'aver riguardo [...]: in Omero è la "parola" nel senso di ciò su cui si è ponderato, riflettuto, che serve a convincere» (Otto 2007: 31).

<sup>71</sup> Precisa Cerri (1999: 178): «trovando gli argomenti adatti a convincerla».

<sup>72</sup> Anche Gemelli Marciano nota la ricorrenza del termine, che comunque a suo avviso non implica minimamente una struttura argomentativa, trattandosi solo di «'discorsi suadenti', parole (...) atte a 'muovere', ad 'incantare' le divinità ctonie» (222). Ma per quale motivo un discorso persuasivo non debba contenere argomentazioni, sia pur retoricamente costruite, non è dato capire. A meno che non si tenga nuovamente presente la distinzione aristotelica dei differenti tipi di discorso, già in precedenza richiamata.

<sup>73</sup> *Mythos* è un vocabolo che significa anch'esso parola, ma parola che schiude un discorso ponendolo sulla giusta via, parola autorevole e comunque credibile in virtù della autorità riconosciuta a chi la afferma (Cfr. Hom. *Od.* III 94, 4. 324, dove peraltro ricorre la medesima locuzione usata da Parmenide *mython akousas*). «Esso non è altro che esperienza originaria *rivelatasi*, grazie alla quale è possibile anche il pensare razionale» (Otto 2007: 33) Non a caso Parmenide usa il termine in fr. 2,1, allorché si tratta di definire il giusto contesto di discorso – occorre seguire la via che è e non la via che non è – e poi di nuovo in fr. 8,1, al momento di avviare la presentazione dei segnali dell'essere. La successiva concentrazione dell'interesse teorico sul momento più propriamente epistemico-cognitivo della ricerca ha progressivamente indebolito la pregnanza semantica del vocabolo, fino a marcare il termine di un alone negativo (negativo ovviamente dal punto di vista dell'episteme). *Mythos* è diventato così "mito", fenomeno ambiguo che la "mitologia" è chiamata a spiegare. In essa tuttavia si è conservato solo «un significato ristretto dell'originaria parola *mythos*: il significato di "parola efficace" ridotta a "narrazione non obbligatoria, non implicante argomentazioni"; mentre il significato di *mythos* come "parola efficace", "proget-

di principi ineducibili da precedenti fattori, dove dunque il centro è costituito dall'affermazione del principio più che dalla giustificazione di questo, ma si fa carico di raccogliere e di legare assieme<sup>74</sup> le parti di un discorso, prolungando con lo svolgimento delle implicazioni che se ne possono ricavare la prospettiva aperta dal primo avvio del discorso. *Logos* esprime dunque il tessuto connettivo di una realtà essa stessa percepita come intrinsecamente ordinata; lo esplicita e lo rende stabile trasformandolo in dato di conoscenza, con l'esatta precisazione dei tornanti logici e dei connettivi relazionali che articolano la mappatura della realtà in un quadro sistematico. Come ha mostrato il frammento 8, nel suo svolgimento esso avanza mediante raffinate operazioni di confronto e differenziazione che l'uomo sa operare con la propria intelligenza, e grazie alle quali ciò che è manifestazione autentica dell'essere viene individuato e insieme separato da ciò che invece si presenta solo come confusa apparizione di questo<sup>75</sup>. *Logos* è così un discorso che opera la costruzione e ricostruzione dei nessi che legano tra loro le cose in un quadro cosmico ordinato (esattamente i *perché*, *perciò*, *infatti* che punteggiano il discorso di prova della Dea). A fronte e di seguito ad una parola autorevole (*mythos*), la cui forza dipende esclusivamente dal prestigio e dalla influenza di chi la pronuncia – non a caso è una parola "divina", è la parola della rivelazione che solo un dio, non un mortale, può pronunciare. Il mortale, e tale resta il *kouros* sebbene prescelto, può solo ascoltarla e custodirla<sup>76</sup> – sta così una parola (*logos*) che è segnata dal legame di necessità che la struttura e che al tempo stesso la impone in maniera incontrovertibile<sup>77</sup>. Ancorata ad una affermazione di principio, che la sostiene ed insieme la determina nel suo orientamento, questa parola seconda si compagina come un organismo bene organizzato e coeso, articolato secondo

---

to", "macchinazione", "deliberazione", si trasferì quasi esclusivamente nella parola *lógos* e sopravvisse nel verbo *mythiázomai*. Questo vuol dire che la congiunzione di *mythos* e *logos* (*mythología*, *mythologeúō*) corrispose alla svalutazione di *mythos* come "parola efficace", a vantaggio di *lógos*» (Jesi 1980: 20)

Che un avvio di discorso sia comunque necessario lo riconosce anche uno strenuo sostenitore della causa "razionalista" come Granger. Il quale, osservato che un punto di partenza vero o «self-evident or at least highly plausible» (Granger 2010: 23) deve pur darsi, non considera però che la plausibile evidenza non è esattamente la stessa cosa della dimostrazione ricercata dalla razionalità epistemica. In verità un razionalista serio non può accontentarsi di evidenze, sempre opinabili a differenza delle "certe dimostrazioni", ma ha bisogno proprio di queste ultime per garantire la validità di quanto affermato. Né sarà il modo elegante con cui Aristotele in *Metafisica* G, 4 liquida la questione, dichiarandola interessante solo per coloro che non hanno una vera formazione filosofica, a sciogliere da quel vincolo. È la logica stessa della necessità che regge la conoscenza epistemica a richiedere l'accertamento apodittico di tutti i suoi passaggi. Cosa che però è impossibile. Lo sforzo di riempire l'abisso di questa assenza dimostrativa ha caratterizzato la tarda modernità filosofica, che alla fine ha dovuto riconoscere l'esito fallimentare del progetto. Istruttiva in proposito è la parabola del neopositivismo.

<sup>74</sup> Secondo il significato originario di *legō*, raccolgo, comprendo (Semerano 1995: 43. 116), rimasto in parole come collezione, colletta (come raccolta di denaro, in greco *logeia*). Nel linguaggio della liturgia cristiana in particolare la "colletta" è la preghiera che raccoglie le intenzioni dei fedeli che si apprestano a celebrare l'Eucaristia.

<sup>75</sup> Mansfeld (1964: 88), ha osservato che la differenza tra il giovane discepolo della Dea e gli uomini dalla doppia testa sta nel fatto che questi ultimi non sanno operare le dovute differenziazioni e seguono così una logica della confusione.

<sup>76</sup> Sono queste le azioni che la Dea richiede dal suo giovane ascoltatore: "e tu ascolta e custodisci la mia parola" (2, 1). Curd (2004: 24), traduce "preserve the story".

<sup>77</sup> Questo aspetto dell'incontrovertibilità è il cuore e la forza della lettura, imponente nella sua severa consequenzialità, di Severino (1995).

rigidi nessi e rigorosi snodi logici governati dall'azione potente della mente umana. Per questo motivo dunque il *logos* si presenta come lo strumento principe della ragione, che in queste modalità è capace di realizzare la conoscenza del mondo nei suoi singoli aspetti.

Se *logos* dunque identifica un particolare tipo di discorso, in cui il fattore determinante è costituito dalla tessitura razionale che lo sostanzia, viene allora a cadere anche il motivo di tipo concettuale che a parere di Gemelli Marciano rende necessario l'emendamento del testo trådito. Aderire al comando divino non significa affatto ergersi a giudice della correttezza del discorso della Dea, come pensa Gemelli Marciano; che giustamente osserva che non spetta certo al mortale dare patenti di attendibilità alla parola di una divinità. Ma non di questo appunto si tratta. Nell'esortazione *krinai logōi* è contenuto più semplicemente l'esplicito richiamo ad un uso consapevole e criticamente convinto dello strumento razionale di cui il giovane è capace e che lo mette in condizione di seguire l'argomentazione della Dea<sup>78</sup>. Il cui discorso esprime fino in fondo la necessità di legami obbliganti la conoscenza, che nessun atto arbitrario può impunemente infrangere. Giudicare con la ragione, vale a dire discernere e separare le apparenze dell'esperienza immediata dalla realtà autentica che si mostra solo allorché si sappia condurre correttamente il proprio pensiero, è perciò operazione che il giovane sa e deve fare. La *krisis*, che il giovane è chiamato a assumere su di sé seguendo l'insegnamento della Dea, non ha così ad oggetto le parole di quest'ultima, ma la scelta tra le vie, che il giovane affidandosi alla rivelazione divina ha già operato e che ora deve consolidare entro di sé mediante la ricostruzione del coerente quadro di conoscenze che da essa deriva. Il giovane è sì il destinatario della comunicazione divina, di cui deve porsi diligentemente in ascolto. Solo, questo ascolto non è affatto operazione di mera passività, quasi si trattasse di semplice riempimento di contenitori inerti. Al contrario, il giovane discepolo è invitato a dar seguito al messaggio essenziale che la Dea gli ha comunicato all'inizio della sua rivelazione, vale a dire che l'essere è l'unica vera possibilità da seguire; che dunque la realtà, pur nell'apparente mutevolezza che la segna, possiede una sua intrinseca consistenza e non sprofonda nell'abisso di un vuoto annichilente. È proprio a partire da questo fondamento posto dalla rivelazione della Dea che può e deve avviarsi uno sviluppo del pensiero capace di delineare i caratteri dell'*eon*; sviluppo che la Dea stessa costruisce precorrendo il giovane, e che questi deve per conto suo riprodurre, seguendo il nesso di necessità che articola il ragionamento della Dea.

Appare pertanto decisamente fuori luogo parlare di un atto di «sottomissione assoluta» che il giovane qui sarebbe chiamato a fare, quasi la situazione fosse ancora quella del *mythos* iniziale, dove in gioco era l'opzione fondamentale per l'essere, non ancora liberata dall'aggressione insidiosa del non essere. La dura contestazione della illusorietà di questa possibilità (fr. 6–7) ha lasciato oramai spazio alla sola autentica opportunità di apprendimento, quella che deve esplorare la realtà esclusivamente a partire dal motivo della stabi-

---

<sup>78</sup> Untersteiner (1958: LIV), ha sottolineato la «collaborazione dell'uomo con dio» sul terreno della conoscenza.

lita consistenza dell'essere. Questa nuova situazione incide anche sulla configurazione del registro comunicativo: la forma imperativa di fr. 2, con il suo corredo di ingiunzioni e divieti, tende a scomparire progressivamente, mentre al suo posto subentra il più piano e ordinario svolgimento dichiarativo del frammento 8, che conduce il giovane all'appropriazione meditativa della natura del tutto, che la Dea sta mostrando nella sua necessità. Non c'è infatti alcun bisogno di alcun atto di comando laddove la cosa si mostri da sola nella sua semplice evidenza. Anzi, può essere considerato proprio della pedagogia divina condurre l'istruzione del suo discepolo facendo appello alle facoltà che egli stesso possiede e chiedendo a lui stesso di ripercorrere nelle sue strutturate articolazioni il medesimo percorso che la Dea viene dipanando davanti alla sua mente. Conquista così il suo vero contorno e significato la circostanza che la Dea nel suo ragionamento si rivolga direttamente al giovane, chiamandolo in causa con continue interpellanze. E se queste rimangono comunque senza risposta, non è perché la Dea stia facendo un vuoto esercizio di retorica, ma solo perché attraverso di esse invita il giovane a far propria la dimostrazione che ella sta producendo, coinvolgendolo nella ricerca<sup>79</sup>. La prova che la Dea si appresta a fornire<sup>80</sup> richiede infatti di essere costruita progressivamente, svolgendo dinamicamente le implicazioni di asserzioni condivise. Ciò che fa la differenza sta esattamente nel fatto che il *kouros*, istruito e messo dalla Dea sul cammino vero, sa ragionare bene come vero sapiente (fr. 1,3), cioè sa rimanere ben saldo sul fondamento dell'essere, mentre gli altri mortali, lontani dalla via della verità e segnati dall'incertezza che intimamente alberga in loro, vanno errabondi perdendosi nel labirinto della loro mente non educata (fr. 6, 4–8).

A supportare l'emendamento di fr. 7,5 rimangono dunque ben pochi motivi che non siano l'istanza teorica fondamentale che agisce prepotentemente al fondo dell'interpretazione di Gemelli Marciano; secondo la quale l'accesso alla verità e realtà profonda dell'essere si dispiega in una dinamica di vissuto esperienziale radicalmente estranea

---

<sup>79</sup> *Quale origine infatti [tu] cercherai per esso? (...) Dal non essere [io] non ti concedo di dirlo né di pensarlo* (fr. 8, 6–8).

Inspiegabilmente la studiosa nega che le domande del frammento 8, considerate puramente retoriche, richiedano una risposta. «La dea non si ferma certamente per aspettare una risposta, né la richiede espressamente» (227). Ma il testo appena citato mostra inequivocabilmente che la Dea una risposta la dà. E che non si tratti di risposta scontata perché senza alternative lo mostra bene la strada che Gorgia ha intrapreso, offrendo una risposta differente non molti decenni dopo Parmenide. Ho evidenziato nel testo parmenideo i pronomi personali, impliciti ed espliciti, che mostrano l'andamento costitutivamente dialogico dell'insegnamento della Dea; la quale interpella direttamente il suo discepolo, senza che questi tuttavia prenda mai la parola. Da questo silenzio Gemelli Marciano deduce che «la Dea insegna, non dialoga» (227). Ma chi insegna fa appello alla capacità del discente di comprendere e condividere l'insegnamento, suppone e richiede l'adesione consapevole e convinta di chi ascolta. Diversamente non di insegnamento si tratta, ma solo di notificazione di volontà e definizione di precetti; che però non sono per qualcuno, ma per tutti. L'interlocutore in questo caso è per sua natura imperonale e considerato estraneo al processo di ricerca conoscitiva.

<sup>80</sup> La prova che la Dea invita il giovane a valutare in fr. 7, 5–6 non è solamente la decisa pronuncia dei fr. 6 e 7, dove viene fortemente censurata la prassi di pensiero dei mortali che non sanno decidersi, ma altresì la cogente definizione dei caratteri che contrassegnano l'*eon*, conquistata mediante la inappellabile confutazione di ogni ricorso al non essere. Il participio aoristo passivo *rēthenta* di fr. 7, 6 non dovrebbe pertanto essere interpretato in senso temporale. Il senso temporale non è primario nell'aoristo greco, che indica piuttosto un'azione considerata nella sua globalità, come perfettamente compiuta.

a forme di rielaborazione e comunicazione sapienziale, che, se pur ammesse, non affettano essenzialmente quel nucleo originario di immersione mistica. Ora, evidentemente, non è questione della legittimità teorica di una siffatta opzione filosofica, la discussione della quale richiederebbe ben altro impianto concettuale, sì invece della praticabilità del percorso ermeneutico che a partire da quella si dipana. A proposito del quale abbiamo più volte osservato la difficile componibilità con il mondo di pensiero di Parmenide.

### L'ontologia parmenidea: un grande fraintendimento?

Se ne ha un ultimo esempio nel peso del tutto marginale che nell'interpretazione di Gemelli Marciano riceve la questione dell'essere. Questa, come è noto, ha costituito l'asse portante della *Wirkungsgeschichte* del poema parmenideo. Ma la studiosa si sfilava con eleganza dal discusso, forse insolubile ma comunque centrale, problema della natura dell'*esti* parmenideo. «Il grande problema della distinzione fra significato copulativo ed esistenziale di *esti*, che ha da sempre tormentato gli storici della filosofia, cessa di essere tale perché *esti* è inteso non tanto come un predicato linguistico che richiede particolari definizioni, ma come un'esperienza reale, uno 'stato' di totalità e di completezza che abbraccia tutto indistintamente» (93 n. 164). Un'indifferenza suprema, schellinghiana, governa dunque la «condizione»<sup>81</sup> contrassegnata come 'È'; in essa tutte le differenze delle realtà particolari, che l'occhio vigile della ragione si affanna a scovare, scompaiono in una superiore e onniinclusiva unitotalità, dove ogni individualizzazione è superata e la coscienza esautorata in uno stato di completa espropriazione e abbandono. Pretestuoso allora diventa anche solo il tentativo di esplorare le dinamiche che attraversano l'essere; l'essere va vissuto, non pensato. Tutta la potente riflessione ontologica che da Platone e Aristotele in poi si è sviluppata, per il primo peraltro con immediato riferimento a Parmenide, andrebbe pertanto considerata alla stregua di un clamoroso fraintendimento e sviamento dalla linea di pensiero tracciata dal pensatore eleatico<sup>82</sup>. Allo stesso modo, anche la controversa questione del soggetto di *esti* di fr. 2,3 si mostra essere niente più che falso problema, dal momento che qualunque sia il soggetto proposto, esso introdurrebbe pur sempre una scissione tra il soggetto medesimo e l'azione da questo operata, amplificando così la spontanea tendenza «a reificare, a classificare, a costruire un *kosmos apatēlos* invece di concentrarsi sullo stato stesso, sull'*esti*» (93).

---

<sup>81</sup> «Questo senso di completezza e di unità (che non è una 'cosa', ma una condizione) è diffusa nelle esperienze mistiche di ogni cultura» (94).

<sup>82</sup> Il che non autorizza evidentemente a dichiarare i due filosofi greci meri ripetitori di una teoria ontologica già tutta pronta con il pensatore di Elea. Ben al contrario, numerose sono, come è noto, le differenziazioni, i distinguo, e forse anche i tradimenti, di Platone e Aristotele rispetto a Parmenide. Ma, appunto, si tratta pur sempre di interventi lungo una prospettiva di ricerca ontologica aperta dalla riflessione parmenidea.



In verità però non tutto è così piano come sembra. Al di là del fatto che sembra altamente improbabile che i più diretti interlocutori di Parmenide<sup>83</sup>, i quali tutti si sono misurati con la questione ontologica che il sapiente di Elea ha con grande forza imposto all'attenzione della ricerca filosofica, abbiano così clamorosamente sbagliato la misura del confronto, resta ancora tutto da spiegare il motivo che avrebbe dovuto spingere la dea a impegnarsi nella disamina dei *semata* che si danno sulla via dell'essere. Con ogni evidenza, nello stato di alienazione che la Dea intende produrre nel suo giovane discepolo «le categorizzazioni astratte sono esplicitamente proibite» (93); ma allora perché giustificare singolarmente la natura dell'*eon* relativamente al divenire, allo spazio e al tempo, all'unità o alla totalità? Non sono forse tutte queste categorie astratte? Se l'essere è esperienza di un tutto indistinto, se ciò che è in gioco è solo il raggiungimento di una condizione estatica, quella dell'"È" in cui ogni differenza scompare, non ha più senso indugiare nella definizione analitica di caratteri che contrassegnano, ciascuno per parte sua e tutti insieme globalmente, il profilo di questa esperienza; di questa esperienza essi dicono in qualche modo solo il passato, superato e comunque insufficiente ad esprimere la ricercata pienezza di luce (o di buio) assoluta che dall'essere promana. Ogni specificazione nell'essere ne segmenta per così dire l'ipotizzata indistinzione in una pluralità di dimensioni costitutive e permanenti che, nella misura in cui impegnano il pensiero o anche solo l'attenzione del discepolo, lungi dal favorire piuttosto impediscono la concentrazione sull'unità del tutto. Si deve concedere che per conquistare «la percezione di uno stato di totalità assoluta in cui non esistono separazioni e differenze» non è questo il percorso più lineare. Non è un caso perciò che i mistici di ogni tempo tendano a nominare questo stato di mistica unione piuttosto come Nulla, oltrepassamento ed annichilamento delle differenze che sono, che si danno, evidentemente, nell'Essere<sup>84</sup>. Parmenide inventore dunque del non essere, come recentemente sostenuto<sup>85</sup>? Non è così facile minimizzare il peso della posizione ontologica nel pensiero parmenideo<sup>86</sup>.

L'*eon* senz'altro non è una cosa tra le cose né una semplice raccolta di cose. Esso esprime e costituisce in verità la condizione profonda di una realtà rivelatasi stabile e affidabile. *Essere* è così il verbo della stabilità, che sottrae e protegge le cose, *ta eonta*, dal

<sup>83</sup> A cominciare dal suo discepolo Zenone per continuare con quanti con Parmenide hanno dovuto confrontarsi, magari forzandone od anche distorcendone il pensiero, come Melisso e Democrito e Protagora e Gorgia.

<sup>84</sup> «Groviglio di passioni, / quando non sei / Bellezza che annienta: / il Nulla che annulla / perfino il canto.» (Turoldo 1991, *O divino Nulla*). Già Meister Eckart, commentando nel sermone 71 l'esperienza vissuta da s. Paolo lungo la via per Damasco, scrive che «quando vide tutte le cose come nulla, allora [Paolo] vide Dio», aggiungendo «bisogna cogliere Dio come modo senza modo, come essere senza essere, perché egli non ha modo» (Meister Eckart 2002: 490. 495). Sul tema svolge interessanti considerazioni Givone (1995).

<sup>85</sup> Se Parmenide «caratterizza l'*estì* con attributi negativi» è perché egli «usa semplicemente la «*via negationis*» ben nota nel misticismo antico e moderno per liberare il *kouros* dagli automatismi percettivi e dalle aspettative che ne derivano e introdurlo in una esperienza che egli non è in grado di controllare o prevedere» (94). Di un Parmenide «inventore del non essere» ha parlato Galgano (2012).

<sup>86</sup> Che poi la strada dell'ontologia post-parmenidea sia avanzata mediante distorsioni, fraintendimenti, parricidi e correzioni, non toglie nulla al fatto che questo tipo di riflessione si impone con il poema di Parmenide. Non senza motivo perciò Platone definisce il filosofo di Elea «venerando e terribile» (*Teeteto*, 183 e).

fluire destabilizzante in cui sono immerse nell'esperienza ordinaria. Questa è la grande conquista che Parmenide ha avuto la forza di proporre all'attenzione dei suoi contemporanei e che ha fatto del suo pensiero un apripista al seguito del quale si è mossa l'intera meditazione filosofica dell'Occidente<sup>87</sup>.

A giudizio di Gemelli Marciano invece quella che Parmenide con il suo poema ha voluto far vivere è solo, come recita anche il titolo del saggio, un'esperienza paradigmatica vissuta da un fortunato soggetto. Non è questione di elaborazione speculativa, non ci sono messaggi particolari; o meglio, l'unico messaggio sta nell'esperienza stessa; che, più che capita, deve essere vissuta. Il profilo disegnato è chiaro. Ma così alla riflessione sapienziale filosofica resta ben poco spazio. Il fatto è che il registro esperienziale selezionato come tonalità chiave del poema sottrae interesse alla componente meditativa e razionale, oscurando anche la comprensione del lascito della decisione che l'uomo di ogni tempo, come il *kouros* all'inizio del suo viaggio, è chiamato a prendere. Che però non è tra lo stato vigile di ragione, dove le cose vengono ad individualizzarsi (non essere), e lo stato di alienazione (dalla ragione e dalla coscienza di sé), dove tutto è uno (essere), ma tra la scoperta di una consistenza e persistenza fondamentale delle cose nel loro radicamento sull'essere e lo sprofondare e venir meno di queste nell'abisso del caos e del nulla, dove niente e nessuno è in grado di garantire l'affidabilità del mondo e della relazione ad esso.

---

<sup>87</sup> Almeno fino alla dura contrapposizione nietzscheana della morte di Dio e della *Umwertung aller Werte*.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, 1973a, *Primi Analitici*, G. Colli (trad.), in: Aristotele, *Opere*, Roma e Bari, vol. I.
- ARISTOTELE, 1973b, *Dell'interpretazione*, G. Colli (trad.), in: Aristotele, *Opere*, Roma e Bari, vol. I.
- ARISTOTELE, 1993, *Metafisica*, G. Reale (trad.), Milano.
- ARISTOTELE, 2008, *Etica nicomachea*, A. Fermani (trad.), in: Aristotele, *Le tre etiche*, Milano.
- CALOGERO, G., 1932, *Studi sull'eleatismo*, Roma.
- CALOGERO G., 1936, "Parmenide e la genesi della logica classica", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 2, pp. 143–185
- CARNAP, R., 1931, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2, pp. 219–241 (tr. it. "Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio", in: *Il neoempirismo*, A. Pasquinelli (cur.), Torino 1969, pp. 504–540).
- CASERTANO, G., 1978, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli.
- CERRI, G. (cur.), 1999, *Parmenide, Poema sulla natura*, Milano.
- COLLI, G., 1975, *La nascita della filosofia*, Milano.
- COLLI, G., 1978, *La sapienza greca*, vol. II, Milano.
- COULOUBARITSIS, L., 1990, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.
- COXON, A.H., 2009, *The Fragment of Parmenides*, Las Vegas e Zürich e Athens.
- CURD, P., 2004, *The Legacy of Parmenides*, Las Vegas.
- DAWKINS, R., 2007, *L'illusione di Dio*, Milano, 2007.
- DEIKMANN, A., 1966, "Deautomatization and the Mystic Experience", <http://www.deikman.com/deautomat.html> (ed. or. *Psychiatry* 29 (1966), pp. 324–338)
- DEIKMANN, A., 2000, "A functional Approach to Mysticism", <http://www.deikman.com/functional.html> (ed. or. in: J. Andresen, R.K.C. FORMAN (edd.), *Cognitive Models and Spiritual Maps. Interdisciplinary Exploration of Religious Experience*, Special Issue of *Journal of Consciousness Studies*, 7 (2000), pp. 75–91.)
- DIELS, H., 2003, *Parmenides Lehrgedicht*, Sankt Augustin (ed. or. Berlin 1897).
- DIELS H., KRANZ, W., 1934, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- FRATTICCI, W., 2008, *Il bivio di Parmenide ovvero la gratuità della verità*, Siena.
- GADAMER H.-G., 1983, *Verità e metodo*, Milano.
- GALGANO, N.S., 2012, "Parmenide inventore del non essere", *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 206, pp. 3–12.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., 2007, *Die Vorsokratiker*, Düsseldorf, Bd. 1.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., 2008, "Images and Experience: At the Roots of Parmenide's Aletheia", *Ancient Philosophy* 28, 21–48.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., 2013, "Parmenide: suoni, immagini, esperienza. Con alcune considerazioni 'inattuali' su Zenone", in: L. Rossetti, M. Pulpito 2013, pp. 43–126.
- GIANNANTONI, G. (cur.), 1986, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari e Roma.
- GIVONE, S., 1995, *Storia del nulla*, Roma e Bari.
- GRANGER, H., 2010, "Parmenides of Elea: Rationalist or Dogmatist?", *Ancient Philosophy* 30, pp. 15–38.
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino.
- HEGEL, G.W.F., 1807, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960.
- HEGEL G.W.F., 1833, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1973.
- HEIDEGGER, M., 1987, *La dottrina platonica della verità*, in: M. Heidegger, *Segnavia*, Milano, pp. 159–192.

- HUSSERL, E., 1989, *Meditazioni cartesiane*, Milano.
- KAHN, C.H., 1968, “The Thesis of Parmenides”, *The Review of Metaphysics* 22, pp. 700–724
- KINGSLEY, P., 2003, *Reality*, Inverness.
- JAEGER, W., 1967, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze.
- JESI, F., 1980, *Mito*, Milano 1980.
- LUCREZIO, 1981, *De rerum natura*, Milano.
- MANSFELD, J., 1964, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen.
- MEISTER ECKART, 2002, *I sermoni*, M. Vannini (cur.), Milano.
- MESSINA, G., 1990, “LOGOS come archetipo dell’idea di ragione nell’esegesi delle fonti del pensiero arcaico”, *Giornale di Metafisica* 12, pp. 385–414.
- O’BRIEN, D., 1987, “Introduction à la lecture de Parménide: les deux voies de l’être et du non-être. Essai critique”, in: P. AUBENQUE (cur.), *Études sur Parménide*, Paris, vol II, pp. 135–310.
- OTTO, W.F., 2007, *Il mito*, Genova.
- PASCAL B., 1976, *Pensieri*, P. Serini (cur.), Milano.
- PLATONE, 1991, *Timeo*, in: Platone, *Opere complete*, G. Reale (cur.), Milano.
- POPPER, K.R., 1998, *Il mondo di Parmenide*, Casale Monferrato.
- RECALCATI, M., 2014, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Milano.
- RICOEUR, P., 2007, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano.
- ROBBIANO, C., 2006, *Becoming Being. On Parmenides’ Transformative Philosophy*, Sankt Augustin.
- ROSSETTI, L., 2010, “La structure du Poème de Parménide”, *Philosophie antique* 10, pp. 187–226.
- ROSSETTI, L., MARCACCI, F. (cur.), 2008, *Parmenide scienziato?*, Sankt Augustin.
- ROSSETTI, L., PULPITO, M. (cur.), 2013, *Eleatica 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, Sankt Augustin.
- SEMERARO G., 2004, *L’infinito: un equivoco millenario*, Milano.
- SEVERINO, E., 1995, *Essenza del nichilismo*, Milano.
- TAYLOR, C., 2009, *L’età secolare*, Milano.
- TUROLDO, D.M., 1991, *Canti ultimi*, Milano.
- UNTERSTEINER, M., 1958, “Introduzione”, in: PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti*, M. Untersteiner (cur.), Firenze, pp. xxvii–ccx.

WALTER FRATTICCI  
/ Istituto Teologico Leonianum – Anagni /

**Parmenide: suoni, immagini, esperienza. A proposito di una nuova lettura.**

This essay aims to analyse the Parmenides’ interpretation that Laura Gemelli Marciano offered in the Eleatica lectures. The scholar represents the Parmenidean Poem as a mystical experience where sounds, words and images communicate and produce a real approach to the divine reality at the same time. This intriguing reading, which closely follows that offered by Kingsley, underestimates the problems and cognitive structures of rational thought in the poem. Thus Parmenides appears to be a shaman rather a philosopher.

KEY WORDS

Parmenides, Gemelli Marciano, Kingsley, logos, mythos, ontology