

SCUTO, Giuseppe, *Parmenides' Weg. Vom Wahr-Scheinenden zum Wahr-Seienden. Mit einer Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, 213 págs. ISBN 3-89665-365-2.

Nella recente, intensa, ripresa di interesse per il pensiero di Parmenide, che ha interessato sia la interpretazione di insieme (P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998; N.-L. Cordero, *By Being, It is. The Thesis of Parmenides*, 2004; A. Hermann, *To Think like God. Pythagoras and Parmenides*, 2004), sia la struttura del poema *Sulla natura* (P. Thanassas, *Die erste «zweite Fahrt». Sein des Seiendes und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, 1997; S. Sellmer, *Argumentationsstrukturen bei Parmenides*, 1999) e ancora i suoi risvolti comunicativi e le loro implicazioni formative e pedagogiche (C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, 2006; M. Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinserkennnis*, 2008), il saggio di Giuseppe Scuto si propone a un tempo come una edizione del testo di Parmenide, una sua lettura teoretica e storico-filosofica, e, con la sua appendice orientalistica, apparentemente anche come un tentativo di studio comparato. In realtà, il sintetico confronto con il pensiero indiano, pur significativo di una posizione culturale dell'autore, si limita espressamente a quello che potremmo definire uno "studio di fattibilità", in altre parole a delineare i contorni entro cui la comparazione possa essere plausibile.

---

PALABRAS CLAVE: comparatismo, edizione, gnoseologia, ontologia, Parmenide.

RECEPCIÓN: 30 de septiembre de 2008.

ACEPTACIÓN: 7 de noviembre de 2008.

L'insieme dell'agile lavoro dello studioso italiano si presenta meno scontato di quanto la sua struttura editoriale potrebbe far supporre. È evidente, infatti, al lettore attento che la scelta di proporre una edizione del testo (in una triplice versione: greca e tedesca nella prima parte, italiana in appendice), con osservazioni e lessico, non è dettata tanto o solo da un interesse filologico, quanto, soprattutto, dalla esigenza di "animare" (*beseelen*) i frammenti di Parmenide, di farne rivivere l'insegnamento in una prospettiva marcatamente teoretica, che punta, in prima battuta, a fornire al lettore anche un quadro sintetico delle interpretazioni correnti. Solo nella seconda parte, la più consistente, dopo aver presentato i problemi testuali ed ermeneutici di fondo, Scuto, con asciuttezza e rigore, affidando la discussione delle interpretazioni alternative a un ampio apparato di annotazioni (talvolta molto estese e forse anche troppo ricche di citazioni), esplicita la propria lettura della "svolta" rappresentata dal pensiero parmenideo, corroborandola, nella terza parte, con una rapida analisi dei suoi riflessi nella produzione filosofica greca posteriore.

La lettura di Scuto riconosce il contributo di Parmenide alla storia della filosofia in tre aspetti fondamentali: (i) nella introduzione della distinzione tra *Wahr-Scheinende* (il *vero-apparente*) e *Wahr-Seiende* (il *vero-essente*), che costituirebbero due distinte e alternative prospettive del sapere, epistemologicamente non equivalenti; (ii) nella proposta di una fisica della mescolanza, ricca di influenze nella tradizione successiva; (iii) nella scoperta della necessità dell'essere del *vero-essente*. In tale contesto, il termine tecnico dell'autore che meglio descrive il suo approccio interpretativo è "ontognoseologia", per intendere una teoria delle relazioni tra essere e conoscenza.

La intera impresa teorica di Parmenide — correttamente collocata all'interno di una cornice storico-culturale in cui dominavano ancora miti, rivelazioni e teogonie, che il filosofo non rifiuta del tutto — consisterebbe proprio nell'aver insegnato come fosse possibile spingersi oltre quel genere di risposte agli interrogativi umani intorno alla realtà e alla origine. In estrema sintesi, la sua posizione innovativa non sarebbe altro che una visione *mitologica*, nel senso più nobile del termine: la comunicazione di un sapere divino, a un tempo *softico* (espressione immediata della sapienza) e *filosofico* (relativo alla strategia razionale per conseguirla). Scuto rende tale sapienza nella

formula: “ciò che è, poiché necessariamente deve essere”. Il poema sarebbe allora articolazione del passaggio dalla mera constatazione fattuale alla comprensione della sua immanente, cogente necessità.

In tale ottica la chiave *mitologica* offre a Scuto la possibilità di manifestare la stretta relazione tra narrazione e contenuto, sfruttando l'elemento-guida introdotto dallo stesso Parmenide nel proemio con l'immagine della “via”: la dinamica filosofica vi è dunque delineata come movimento dall'apparente al reale, analogamente al viaggio che conduce lontano dai tracciati abitualmente battuti, che inizia nel mondo degli uomini per raggiungere il regno di una dea benevola. Proprio per valorizzare la dinamica filosofica implicita nelle scelte narrative del poema (che Scuto ritiene “trascurata”, ma su cui oggi abbiano i notevoli contributi di Robbiano e Stemich), l'autore è impegnato a rilevare come la figura della dea, la rappresentazione del viaggio, la rivelazione non siano elementi puramente retorici, religiosi o allegorici, ma diano concretezza a quei “caratteri spirituali e culturali” (*geistigen und kulturellen Bezugsrahmen*) di cui Parmenide ha bisogno per una nuova fondazione del sapere. Così, ogni eco religiosa, ogni accenno mitologico o gioco letterario, ogni affermazione argomentativa, non coincide con la essenza e lo scopo dell'opera, ma è parte di una più radicale e complessiva interpretazione della realtà.

Pare comunque significativo, per la comprensione del punto di vista *mitologico* assunto da Scuto nella lettura del poema, il suo riferimento a Esiodo. Se, in effetti, il discorso della dea è proposto come *mythos*, la sua forma è, non a caso, la poesia: come le Muse esiodee, affermando di poter annunciare la verità, fanno di *verità* e *essere* i contenuti coincidenti della loro rivelazione, così in Parmenide l'essere dell'ente è la realtà che coincide con la verità del sapere rivelato. La scelta della forma poetica è conseguente: *mythos* è la rivelazione divina. Senza la rivelazione delle Muse Esiodo non avrebbe messo in versi la sua *Teogonia*; Parmenide, a sua volta, deve recarsi in un “al di là”, perché la verità è appannaggio degli dei e, conseguentemente, solo essi possono svelare il vero agli uomini. La rivelazione non può che essere poesia, poiché essa è *mythos*, cioè parola divina.

Sfruttando le metafore del viaggio e della ricerca, Scuto non analizza i frammenti nella loro probabile sequenza originaria, ma

secondo il loro supposto sviluppo sistematico: così, dopo il capitolo dedicato ai problemi interpretativi generali del proemio, egli si confronta, nel secondo, con la *doxa*, per sottolineare novità e originalità della “fisica” (dottrina della *physis*) di Parmenide e soprattutto dei suoi fondamenti teoretico-conoscitivi. L'autore insiste riassuntivamente su quattro elementi: (i) la *doxa* costituisce una parte non trascurabile del poema; (ii) essa ha avuto influsso sulla fisica posteleatica; (iii) la sua esposizione si fonda sulla stessa *krisis* tra essere e non essere da cui dipende la teoria della verità; (iv) essa costituisce la dottrina dell'Eleate sul mondo dei fenomeni.

Muovendo dalla positività della indicazione divina relativa a *ta dokounta* (“le cose che appaiono”), nella conclusione del proemio (B1, 31-2 DK), Scuto attribuisce a Parmenide la intenzione di manifestare il carattere fenomenico della esperienza —considerata appunto come *vero-apparente*— riconoscendo alla *doxa* il valore epistemologico di una ipotesi di filosofia della natura. In questo modo, in Parmenide, per la prima volta, il *Wahr-Scheinende* troverebbe una fondazione “onto-gnoseologica” (assente invece nella riflessione ionica).

Pur insistendo, nella interpretazione del complessivo progetto della “rivelazione”, sulla funzionalità della sezione sulla *doxa*, intesa a impedire che il poeta possa essere superato o indotto in errore da teorie alternative, Scuto rifiuta, tuttavia, la sua riduzione a mero artificio dialettico-agonistico. Nella estesa seconda parte del poema parmenideo, troverebbe, dunque, espressione la esigenza di confrontarsi con il mondo della esperienza: la dottrina della *physis* rappresenterebbe una *pars construens*, da considerare seriamente.

La prima accentuazione interessante della lettura di Scuto si colloca appunto in questo passaggio: proporre Parmenide non tanto come teorico di un monismo senza compromessi, ma soprattutto come sostenitore di una concezione del mondo fisico, originale e (per quanto possibile) scientifica. Lo scarso materiale disponibile ci autorizza a tracciare solo i lineamenti di insieme delle sue premesse: le diverse proprietà degli enti sarebbero ricondotte alla combinazione di due elementi (luce e notte), equivalenti nell'essere.

Questa valorizzazione positiva della sezione della *doxa* è sostenuta dalla interpretazione di B 8, 38-40 DK, che, a mio avviso, costituisce l'elemento teorico di riferimento dell'accostamento di

Scuto al poema: Parmenide sarebbe consapevole del fatto che una spiegazione del divenire passa attraverso la articolazione e formulazione linguistica della esperienza, ovvero un trasferimento\traduzione del dato sensibile nel dato linguistico. La attività dell'*onomazein* si rivelerebbe così imprescindibile per una teoria della *physis*, manifestandone, allo stesso tempo, anche la matrice tutta umana. L'ambito della esperienza è ambito del nominare, in cui i nomi svolgono la loro funzione semantica individuando e classificando il loro oggetto: nomi-contrassegno (*epistēma*), dunque, proprio quelli con cui (B 19) la dea conclude il proprio discorso: "Così dunque si crede che queste cose siano nate, che tuttora siano e che poi, compiutesi, avranno fine. Loro posero gli uomini un nome. Un segno ad ognuna".

Il sapere che l'*onomazein* rende possibile, insiste Scuto, è indicato da Parmenide come *doxa* e connotato in base alla relazione alla *alētheiē*, termine che esprime la piena identità di realtà e verità: la *doxa* si palesa sapere sui *dokounta*, sui fenomeni vissuti nella quotidianità. La distinzione su cui fa leva l'autore è sottile: sebbene sia possibile una organizzazione concettuale di *ciò-che-appare-vero*, è impossibile in tal modo conseguire un sapere della realtà. Insomma, la *doxa* non sarebbe "falsa", ma conforme alla essenza del suo oggetto e per questo "illusoria" (p. 110). L'uso degli aggettivi —certamente efficace e funzionale alla comparazione con la sapienza delle *Upanishad*— appare, nei confronti del dibattito interpretativo, ambiguo: l'autore, infatti, da un lato insiste —giustamente— sulla positività della "filosofia della natura" che troverebbe espressione nella *doxa* (in questo senso non "falsa"), dall'altro marca la sua alterità rispetto alla realtà-verità (e quindi la sua consistenza "illusoria"). Nella prospettiva linguistica adottata: l'unica possibilità per l'uomo di acquisire un sapere sul mondo sensibile è rappresentata dalla sua soggettiva imposizione di nomi, ma proprio in forza di tale arbitrio non gli si può dischiudere la verità dell'essere ("kann sich ihm dadurch die Wahrheit des Seienden nicht erschliessen", p. 107). Ciò mi sembra vanificare lo sforzo di rivalutazione dell'impianto naturalistico del poema.

Procedendo nella sua analisi dello sviluppo sistematico del poema, Scuto affronta il nodo decisivo che la dea innominata propone come premessa del suo *mythos*: la *krisis* che decide sulla natura di

“ciò che appare vero” e sul “cuore di ciò che è vero”. Ciò che è deve anche necessariamente essere: la decisione tra le due vie (“o che è ... o che non è”) implica la alternativa tra necessità e impossibilità dell’essere dell’ente. È in questo contesto —e limitatamente a esso— che Parmenide ricorrerebbe al principio di contraddizione, con una chiara curvatura ontologica piuttosto che logica, il cui scopo consisterebbe nel fissare l’essenza di un “soggetto determinato”, l’ “essere”. Coerentemente, Scuto accetta la lettura analitica che pone il soggetto della alternativa come indeterminato, ma precisa che tale indeterminatezza è letteralmente *corretta*, *concettualmente* falsa: ciò che rimane deliberatamente inespresso non è qualsiasi soggetto logico, ma il *Wahr-Seiende*, l’ente vero, che può essere proposto anche come *alētheiē*, verità-realtà. L’essere in Parmenide non sarebbe pensato, come in Aristotele, a partire da una riflessione sugli enunciati, ma a partire dalla realtà che rende veri quegli enunciati: in linea con la interpretazione di Kahn, l’essere parmenideo ha, secondo Scuto, significato ontologico e immediatamente anche veridico, oltre a un indiscutibile valore esistenziale. A sostegno di questa lettura, si può insistere sul valore di *noein*, che nel poema non è quello di “pensare astratto o per astrazioni”, piuttosto quello —omerico— di un pensare che “vede”, che coglie quasi percettivamente il proprio oggetto.

Al cuore della “ontognoseologia” di Parmenide si giungerebbe, nella convincente ricostruzione di Scuto, attraverso la risoluzione della alternativa iniziale: Parmenide considera la via che nega l’essere (“che non è e che è necessario che non sia”) e la riconosce non passibile di ricerca. La apparente alternativa non oppone in realtà principi equivalenti, come un polo positivo e un polo negativo: come viene precisato nel testo, il rapporto tra essere e non-essere è analogo al rapporto tra uno e zero, tra il tutto e il nulla (p. 124). In Parmenide vi è un unico fondamento ontologico: il non-essere è assoluto nulla, esclusione di ogni possibilità; non può essere indicato e afferrato, donde la radicale negatività (*Nichtigkeit*) della corrispondente via. Tutto ciò che sporge da questa negatività si trova nel campo dell’essere.

Da questa prospettiva Scuto può discutere il problema delle “vie” del poema: quella apparentemente indicata nel frammento B 6, quella dei “mortalis che nulla sanno” (“ambigui”, così viene tra-

dotto il greco *dikranoi*, “a due teste”) sarebbe inconsistente, fittizia, effetto della illusione di poter conoscere e enunciare qualcosa del nulla. Un vero e proprio “fallimento” (*Versagen*) del *noos*. In questo senso l’autore è contrario a che si parli di *terza via*. Egli è convinto che Parmenide riferisca l’errore alla fisica dualistica condannata in conclusione del frammento B8, la quale attribuisce ai suoi principi caratteri opposti. Essa è contrastata dal modello adottato per dar conto di *ta dokounta*, in cui “luce e notte oscura” sono “principi equivalenti”, perché “il nulla non appartiene ad alcuno dei due” (B9). Per il fatto che la seconda via (“che non è”) si mostra assolutamente impercorribile, la *krisis* decide dell’errore e del destino della teoria fisica criticata, conseguenza, secondo Parmenide, di un giudizio che non ha adeguatamente escluso la esistenza del non-essere. Le differenze degli elementi (“luce e notte oscura” nella versione eleatica) si risolvono invece sul piano dell’apparire e del nominare e non hanno alcun fondamento ontologico.

Le tesi fisiche e quelle ontologiche di Parmenide presenterebbero, dunque, secondo Scuto, una simmetria perfetta, radicandosi nella stessa “decisione” fondamentale (“o che è ... o che non è”). Con un interessante rilievo rispetto alla tradizione interpretativa: nella lettura di Scuto la prima parte del poema funge verosimilmente da introduzione filosofica e metodologica alla seconda. Quella di Parmenide resta in ogni caso, nel suo insieme, un’opera *peri physeōs*.

Il sapere della *doxa*, in quanto sapere nominalistico e ipotetico sulla *physis*, risulta comunque subordinato nel poema a una ottica più radicale, a una prospezione più profonda, connessa alla *krisis* iniziale: all’«uomo che sa» si schiude la certezza dell’essere del *Wahr-Seiende*; essa è l’unica via convincente. La impercorribilità della via “che non è”, comporta la piena esplicitazione della identità di fondo dei piani ontologico e gnoseologico, ovvero, come precisa Scuto ammiccando probabilmente alla lezione Veda, “di ciò che da noi è stato articolato in due piani distinti” (p. 149). Pur rigettando ogni tentazione idealistica, l’autore marca la relazione tra riflessione gnoseologica e certezza ontologica, riprendendo dagli studi di Calogero l’idea di *ontologizzazione* (*Ontologisierung*) per esprimere la intima unitarietà della sfera del pensiero e di quella della esistenza.

In B8 alle opinioni umane sono contrapposti i “segni dell’essere”, la cui necessità è la stessa emersa nella *krisis* di B2: il campo

dell'essere-vero rimane vincolato a una verità e realtà che “deve essere”. Da un punto di vista teoretico, Scuto valorizza il fatto che tutti i segni siano ricavati da Parmenide come conseguenze necessarie e inconfutabili della applicazione di un principio di fondo, introdotto per primo nel discorso: l'essere non può sorgere *ex nihilo*. A ciò possiamo accostare un secondo rilievo dell'autore (di grande interesse ma anche molto impegnativo). In Parmenide assisteremmo al passaggio da un valore ancora temporale del participio verbale *eon* (“ente, essente”) —attestato (nel plurale *eonta*) in Omero, Esiodo e nei frammenti ionici— a una sua significazione atemporale: una netta correzione nella astrazione, con cui dalla costante mutevolezza della esperienza di diversi enti si concluderebbe nella certezza di un essere, sottratto al tempo, ed eterno.

Rispetto a tale certezza, la “ben rotonda sfera” sarebbe solo una immagine, un sostegno alla capacità rappresentativa, per rendere al meglio, con il concorso di una comune figura geometrica, la “forma ontologica del vero-essere”. L'essere-vero è realmente come una perfetta sfera, in cui le prospettive del vero-apparente e del vero-essente convivono, senza entrare in conflitto: “differenti prospettive del conoscibile, due modi di vedere” (Kahn). Dal momento che per Parmenide il mondo nella sua molteplicità è un fatto, un dato da cui partire, egli avrebbe accettato i *dokounta*, l'*onomazein*, il *leghein*, il *noein* in tutte le loro possibilità, interpretandoli come comuni prospettive umane. La sua soluzione geniale sarebbe, per Scuto, quella di aver sottolineato —in forza della esclusione del non-essere nella *krisis* di B2— la unitarietà di questo insieme nell'essere.

Pur trattandosi di uno strumento agile, il saggio di Scuto è molto utile a richiamare una serie di questioni fondamentali per la comprensione del poema di Parmenide, anche perché criticamente aggiornato (sebbene l'autore si limiti solo alla discussione di alcune posizioni interpretative classiche). Fa piacere, tra l'altro, ritrovare anche alcuni riferimenti italiani, dalle belle pagine eleatiche di Ruggiu, che influenzano certamente la lettura di Scuto, alle annotazioni ricavate da Severino e da Colli. Decisivo appare tuttavia il confronto con le tesi di Reinhardt e Rietzler (soprattutto nella messa a fuoco della *doxa* parmenidea, la cui interpretazione mi sembra dipendere comunque prevalentemente da Ruggiu) e, tra i contemporanei, con quelle di Kahn.

La scelta di insistere sulla forma autenticamente (e etimologicamente) “mitologica” del poema — seppur corroborata da argomenti non originali — è interessante e coglie probabilmente nel segno nel privilegiare il rapporto con Esiodo, ma non tanto o non solo perché *mythos* sia in Parmenide il discorso vero e reale, la “illustrazione teosofica e filosofica della verità” (p. 94), bensì perché la *Teogonia* può offrire un modello di conciliazione tra mondo (e sapere) divino e mondo (e sapere) umano, in cui lo sforzo, a un tempo teologico e cosmologico, di articolare il quadro della realtà passa attraverso la imposizione di nomi (e persone) al cosmo intero, in ogni singolo elemento e manifestazione (motivo per cui alcuni vi hanno colto un embrionale “sistema filosofico”). Due aspetti che appaiono rilevanti anche nella interpretazione complessiva di Scuto.

Come abbiamo sopra rilevato, B 8, 38-40 DK (“perciò non saranno altro che nomi quanto i mortali hanno posto persuasi della loro realtà: venire ad essere e perire, essere e non, cambiar luogo o lucente colore”) è infatti essenziale per la connessione tra *doxa* e *onomazein*, attività di cui si marca la imprescindibilità per la conoscenza del mondo della esperienza. La comprensione umana della natura implicherebbe la introduzione di “nomi”, la cui funzione semantica individua e nello stesso tempo separa l’oggetto dal suo contesto, articolando e frammentando dunque l’intero. Scuto interpreta i due versi come una indicazione positiva rispetto alla fisica dualista che sarebbe delineata nella seconda sezione del poema: essi, però, possono, senza forzature, essere letti come un riferimento alla illusione di coloro che pretendono di coniugare le due vie alternative di B 2, da cui si ricaverebbe la natura puramente nominale e quindi inconsistente della presunta “terza via”.

Il problema è in generale proprio quello della interpretazione che Scuto propone della *doxa*: la insistenza sulla sua matrice rappresentativa (classificatoria-razionalizzante) e sui nomi-segni (*epistēma*), pur intesa a recuperare l’interesse naturalistico del poema, finisce per contrapporre la verità-realtà dell’ “essere” alla coerente organizzazione semantica di una fisica puramente apparente. La impressione è quella di una tentazione “schopenhaueriana”, per altro suggerita anche dall’accostamento al pensiero indiano. Senza tener conto di un’altra, potenziale difficoltà, che non dovrebbe essere sfuggita all’autore, lettore delle lezioni sull’eleatismo di Giorgio

Colli: nella misura in cui si valorizzi in positivo i versi B 8, 38-40, si deve mettere in conto di esporre l'intera sezione sull' "essere" al rischio di una riduzione a mera costruzione concettuale, priva di riscontro nella verità. In quel passo, in effetti, Parmenide esplicitamente attribuisce lo statuto di *onomata* anche alla coppia di contraddittori "essere-non essere", che regge la lunga deduzione dei "segni" di B 8.

Un secondo ordine di problemi che la interpretazione di Scuto solleva proprio in relazione all'abbozzato confronto con la sapienza orientale è quello della forma di razionalità che si può riconoscere nei frammenti del poema. Lo studioso italiano — che pur dedica il suo secondo *Exkurs* alla formalizzazione della argomentazione di Parmenide — non si mostra particolarmente attento a rilevare la struttura discorsiva e le implicazioni logiche della sezione sulla *Alētheia*. È vero che "una linea dimostrativa puramente razionale non costituirebbe l'obiettivo principale del *mythos* proposto" (pp. 122-123) e che, di conseguenza, ogni interpretazione che insista sul carattere logico-deduttivo del poema sarebbe superficiale, ma esso, certamente, costituisce anche lo specifico filosofico del contributo di Parmenide. Scuto è vigile rispetto alle letture (come quella di O'Brien) che hanno messo in valore il ruolo della modalità (la "expulsion du 'possible' ") nei frammenti, e dal canto suo ritiene anacronistico attribuire a Parmenide la tematizzazione o l'impiego del principio di contraddizione come tale, come principio puramente astratto e logico. Nei versi del poema, tuttavia, ci sono indizi della presenza dei mattoni fondamentali della razionalità discorsiva: troviamo cioè la "coscienza" (Colli) del principio di contraddizione (B 2), di quello del terzo escluso (B 8, 15 sgg.) e del concetto di necessario (B 2), forse addirittura della legge di trasposizione (B 6, 1-2, che fa pensare a una necessità di tipo sillogistico). Senza negare l' "uso limitato e determinato" dei principi logici, sarebbe stato comunque utile metterne a tema l'implicito esercizio e collocare Parmenide alle origini della forma di razionalità più specificamente greca: la dialettica (come proposto di recente da Scott Austin in *Parmenides and the History of Dialectic: Three Essays*, 2007).