# L'UOMO NELLA FILOSOFIA DELLA *PHÝSIS*

Possiamo dire che l'antropologia filosofica, intesa come riflessione tematicamente centrata sull'uomo inizia propriamente nel V sec. a. C. con Socrate. C'è però tutto un "*humus* culturale" (ricavabile dall'ambito mitologico, poetico, religioso…, ma della primissima speculazione dei cosiddetti filosofi naturalisti o della φύσις (*phýsis*) che prepara la riflessione antropologica e, in qualche modo, anticipa già alcuni temi.

Di questo vasto e variegato "*humus* culturale" vorrei prendere sinteticamente in considerazione due contributi che hanno preceduto e preparato la riflessione filosofica sull'uomo: mi riferisco alla tradizione omerica e alla religiosità orfica.

## LA CONCEZIONE OMERICA DELL'UOMO

Qual è la concezione omerica dell'uomo? È una concezione che si può definire *naturalistica*, in quanto la vita umana viene concepita come esaurientesi nella dimensione naturale e terrena. E l'anima? Omero non parla, dunque, dell'anima umana? Ne parla, però il naturalismo emerge proprio quando Omero parla dell'anima. Intanto occorre osservare che egli ne parla riferendosi esclusivamente al morto e non mai al vivente[1]. Inoltre, ne parla secondo due accezioni:

- come ψυχή (*psyké*)[2], per indicare l'anima come fonte della vita fisica dell'uomo, soffio vitale che esce dalla bocca o da una ferita dell'uomo al momento della sua morte;

- come ombra del defunto nell'Ade (regno dei morti). Significativo è in tal senso quel passo dell'*Odissea* di Omero, dove viene riportato il racconto di Ulisse ad Alcinoo, re dei Feaci, circa il suo incontro con l'ombra della madre nell'Ade: «volevo abbracciare l'anima della mia defunta madre: / Tre volte mi lanciai – come dentro mi spingeva il cuore – all'abbraccio, / tre volte lei mi volò via dalle mani, simile a un'ombra o sogno. / Tanto più acuto allora sentii nel cuore il dolore»[3]. Per questa medesima ragione Omero parla della morte con accenti di tri-

---

[1] Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1983[2], v, 226; e l'introduzione al *Fedone* (Brescia, La Scuola, 1977[5], XIV-XVIII).
[2] Il termine deriva dal verbo ψύχω (*psýko*) che significa soffiare, spirare, respirare.
[3] *Odissea*, XI, 204-209.

> stezza senza speranza: «questa è la sorte di tutti i morti che hanno lasciato la vita. / Le vene possenti non legano più le loro giunture ed ossa; / il fuoco delle pire con la sua forza penetrante tutto distrugge, / appena la vita fervente abbandona le fredde ossa; / l'anima loro vola via come sogno e scompare»[4].

È stato giustamente osservato che la *psyké* omerica più che un'anima-senza-corpo, sembra un corpo-senza-anima, cioè un fantasma, un essere depotenziato e devitalizzato che nulla ha a che vedere con l'uomo vivente.

## LA CONCEZIONE ORFICA DELL'UOMO

La comprensione della riflessione antropologico-filosofica antica greca risulterebbe pressoché impossibile senza considerare un fattore culturale che ha notevolmente contribuito alla nascita dell'umanesimo filosofico: l'Orfismo, una religione misterica che si affiancava a quella ufficiale olimpica.

La religione orfinca ha genesi incerta: nata in epoca posteriore a Omero ed Esiodo (di essa, infatti, non v'è traccia nei loro scritti), fiorisce o rifiorisce tra il VII e il VI secolo a. C. Il nome rinvia al mitico poeta tracio Orfeo che cantava la vita interiore e spirituale dell'uomo, in opposizione a quella celebrata dai poemi omerici.

L'Orfismo propugnava una dottrina e una pratica religiosa basate su una visione dell'uomo molto diversa da quella "naturalistica" di Omero. Per essa l'uomo era concepito come un δαίμων (*daímon*), cioè una entità spirituale, un'anima preesistente al corpo e costretta dagli Dei ad incarnarsi per espiare una misteriosa colpa originaria. In questa prospettiva, il corpo (σῶμα, *sôma*) veniva a configurarsi come una tomba (σήμα, *séma*) per l'anima spirituale.

Nell'ottica orfica, dunque, l'uomo appare come un misterioso ibrido di materia (il *sôma*) e di spirito (il *daímon*), lacerato dalla radicale opposizione tra corpo e anima e dalla bruciante aspirazione di quest'ultima a liberarsi dal proprio carcere.

Interessante e nuova era, inoltre, la prospettiva escatologica che l'Orfismo apriva all'uomo: il *daímon*, infatti, non muore col corpo, bensì destinato a reincarnarsi in corpi successivi secondo la dottrina della μετεμψύχωσις (*metempsýcosis* o *trasmigrazione* dell'anima da un corpo a un altro) o della μετενσωμάτωσις (*metensomátosis* o *reincorporazione,* cioè passaggio in un altro corpo), fino a che la sua colpa non sia totalmente

[4] *Odissea*, XI, 218-222.

espiata ed estinta. Per contro, la vita orfica poteva porre fine al ciclo delle reincarnazioni con pratiche religiose e riti di purificazione; e ottenere così per i propri iniziati la piena liberazione dell'anima, subito dopo la morte.

Evidente e rilevante è l'influenza esercitata dall'Orfismo fin dagli albori della riflessione antropologica. Mi limito ad indicare alcuni nodi concettuali fondamentali:

- l'introduzione di una *concezione antropologica dualistica* che vede tra materia (il *sôma*) e spirito (il *daímon*) non solo distinzione, ma anche una irriducibile opposizione;

- la *crisi della visione naturalistica omerica*. Nell'ottica orfica non tutte le tendenze della natura fisica sono buone, anzi alcune vanno represse per dare spazio al divino che è nell'uomo. Analogamente, la vera vita non è quella fisica e terrena (dal momento che la vita del corpo è, come s'è visto, la morte dell'anima). La vera vita comincia, piuttosto, con la morte del corpo, che segna la liberazione dell'anima dalla tomba della carne: in questo senso Eraclito di Efeso parla, col suo linguaggio volutamente criptico, degli uomini in questi termini: «mortali immortali, immortali mortali. Viventi la loro morte, morienti la loro vita»[5];

- l'affermazione di una visione "rovesciata" dell'esistenza. Nel *Gorgia* Platone scrive: «E non mi meraviglio se Euripide affermasse il vero là dove dice: "Chi può sapere se il vivere non sia morire ed il morire non sia vivere?", e che noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da uomini sapienti che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba»[6];

- l'affermazione di un'etica di *paradossi*[7], cioè contraria al "buon senso", alle opinioni più diffuse. Se, infatti, l'uomo è essenzialmente identificato nel suo spirito, allora la virtù (ἀρετή, *areté*) non può più essere identificata con la forza-valore naturale del corpo (prestanza fisica, bellezza esteriore), ma dovrà identificarsi con la forza-valore dell'anima, l'armonia interiore che non si vede. Nel solco di questa etica di paradossi l'etica sospingerà l'uomo a fuggire dal corpo (*fuga corporis*) e dal mondo (*fuga mundi*), sedi entrambi della malvagità e della

[5] DK, fr. 62.
[6] Platone, *Gorgia*, 492 e.
[7] Il termine deriva dal greco παράδοξος (*parádoxos*), composto di παρα (*parà*), "ciò che sta oltre, contro" + δόξα (*dóxa*), cioè l'"opinione".

corruzione. Platone, interpretando in modo rigoroso questa linea di pensiero, arriverà coerentemente (e forse anche un po' provocatoriamente) ad affermare che il vero sapiente vive "esercitando" e quasi "anticipando" la morte, nel suo impegno a far vincere la vita dello spirito sulle passioni del corpo: «esercizio del filosofo – dice Platone – è esercizio di morte»[8]. La stessa morte viene vista in modo paradossale non come annullamento di tutto l'essere umano, ma come μετοικεσία (*metoikesía*)[9], cioè come un «cambiamento di casa», come separazione dell'anima dal corpo, liberazione della *psyké* (anima) dal *sôma-séma* (corpo-tomba).

## SPUNTI DI ANTROPOLOGIA NELLA FILOSOFIA DELLA *PHÝSIS*

Nel pensiero dei primi filosofi greci (VII-VI secolo a.C.), la riflessione sull'uomo resta sullo sfondo, perché la loro speculazione si incentra quasi esclusivamente sulla φύσις (*phýsis*), termine che viene normalmente tradotto con "natura", ma che una valenza semantica più ampia del significato che correntemente diamo a questo termine. Infatti, il termine greco *phýsis* deriva dal verbo φύω (*fýo*) che significa nascere, venire fuori, venire alla luce, emergere. La *phýsis*, dunque, non è soltanto la natura intesa in senso ecosistema, ma tutto ciò che appunto nasce, viene fuori, emerge alla luce; in definitiva, l'essere nella sua totalità, perciò al di qua di ogni possibile ulteriore determinazione e distinzione (spirito, materia, carne, anima, etc.). Di questa *phýsis* così intesa, i primi filosofi (detti appunto filosofi della *phýsis*) cercavano e indagavano l'ἀρχή (*arché*) che significa letteralmente l'origine, il principio, il fondamento. Per questo autori l'*arché* è, al contempo, *ciò da cui nascono* tutte le cose, *ciò che soggiace* (ὑποκείμενον, *hypokeímenon* letteralmente ciò-che-sta-sotto) a tutte le cose e ne costituisce la sostanza [*sub-stantia*] e anche *ciò che resta* dopo la fine di tutte le cose.

Nella prospettiva di questa filosofia della *phýsis*, l'uomo è parte integrante natura intesa come un tutto animato e vivente; e anche il suo essere è "costituito" dall'*arché*, esattamente come tutti gli altri enti della natura. Tuttavia, dal pensiero di questi filosofi emerge già la chiara l'idea che l'uomo abbia in sé *qualcosa di diverso* dagli altri enti della *phýsis*, anche se non sanno ancora darne una spiegazione teoretica (dovremo per questo attendere il V-IV secolo a. C. con Socrate e, soprattutto, Platone e Aristotele).

[8] Platone, *Fedone*, 64 a.

## ERACLITO DI EFESO[10]

Una prima chiara percezione della particolarità ontologica dell'anima emerge in Eraclito di Efeso (vissuto tra il VI-V secolo a. C.), definito da Aristotele lo σκοτεινός (*skoteinós*), che significa "oscuro" o "tenebroso" per il carattere enigmatico dei suoi scritti. Nel suo pensiero, testimoniato dai frammenti che ci sono pervenuti, ravvisiamo espressioni ambigue circa l'essere dell'uomo.

Eraclito, com'è noto, ritiene che l'*arché* della *phýsis* sia quel «fuoco eterno vivente» [πῦρ ἀείζωον, *pýr aeízon*] che solo può spiegare la dinamicità, la continua evoluzione e trasformazione che attraversa e travolge tutti gli enti della natura. Per quanto riguarda l'essere dell'uomo, da una parte, come tutti i naturalisti, Eraclito è convinto che l'anima coincida col principio del tutto e, dunque, si identifichi con l'*elemento divino infuocato* che permea, regge e governa tutto l'universo. Al punto da sostenere che l'anima dell'uomo sia tanto più saggia, quanto più "secca" e, per converso, tanto più dissennata, quanto più "umida".

Dall'altra parte, però, supera tutti i naturalisti con affermazioni come la seguente: «i confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *lógos*»[11]. Ora, il concetto di «profondità» evocato da Eraclito comporta la differenziazione netta dell'anima da qualsiasi altra parte del corpo: non avrebbe senso, infatti, parlare di un arto profondo, o di un naso profondo, etc. La «profondità» indica che l'anima ha una caratteristica peculiare che totalmente diversa dalla corporeità, dallo spazio o dall'estensione. Lo testimonia il fatto che, per Eraclito, l'anima si estende all'infinito, proprio al contrario di ciò che è fisico.

---

[9] Termine composto da μετά, *metá*, che significa "oltre" + il verbo οἰκέω, *oikéo*, che significa "abitare in una dimora" (cf. Platone, *Fedone*, 117 c).

[10] Eraclito nacque a Efeso, città ionica dell'Asia Minore, probabilmente intorno al 540 a.C. Proveniva da una famiglia aristocratica e, secondo le testimonianze antiche, avrebbe potuto ricoprire cariche pubbliche, ma scelse di ritirarsi dalla vita politica. La sua epoca era segnata da tensioni civili e trasformazioni culturali, che influenzarono profondamente la sua riflessione sulla natura del cambiamento e dell'ordine cosmico. Le fonti antiche lo descrivono come un pensatore solitario, insofferente verso la massa e verso i suoi concittadini. La critica alla superficialità e all'incomprensione del *lógos* da parte degli uomini è un tratto distintivo della sua filosofia ed è probabilmente per questo che il suo modo di scrivere era volutamente ermetico, oracolare, criptico, pensato per essere compreso solo da chi fosse disposto a un'indagine profonda. Non a caso, la tradizione, a partire da Aristotele, lo soprannominò *skoteinós* (σκοτεινός), che significa "oscuro" o "tenebroso" per il carattere enigmatico e aforistico dei suoi scritti. Scrisse un'unica opera, oggi perduta, intitolata *Sulla natura*, che ci è giunta solo attraverso frammenti citati da autori successivi. Il testo era probabilmente diviso in sezioni dedicate al cosmo, alla politica e alla religione. Morì sempre a Efeso nel 475 a. C.

[11] DK, fr. 45.

E la particolare condizione ontologica degli uomini emerge anche da un altro frammento in cui Eraclito, riecheggiando l'idea orfica che la morte rappresenti la liberazione da corpo e l'inizio della vera vita dell'anima, accenna ai destini escatologici dell'anima: «dopo la morte attendono gli uomini cose che essi non sperano e neppure immaginano»[12]. Occorre tuttavia comprendere bene il limite intrinseco di queste pur profonde intuizioni. L'impianto complessivo del pensiero eracliteo dovrebbe portare a riconoscere come immortale solo l'*arché* di tutto, vale a dire il principio divino infuocato, non già l'anima del singolo uomo. Con ciò si evidenzia la mancanza di una fondazione teoretica di *ciò-che-è* l'anima umana in sé.

Dalla intuizione della peculiarità dell'anima, Eraclito ricava poi una interessante conclusione circa la felicità dell'uomo: se l'uomo possiede un'anima così particolare, allora la sua felicità non può coincidere rozzamente con i desideri-piaceri del corpo, perché – scrive Eraclito – «se la felicità fosse nei piaceri del corpo, diremmo felici i buoi, quando trovano veccie da mangiare»[13].

In quest'ottica risuona allora il forte monito eracliteo: «Difficile è la lotta contro il desiderio, poiché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima»[14]. Riecheggia la convinzione orfica che la vera felicità è spirituale, richiede impegno e ἄσκησις (*áskesis*) cioè esercizio della forza interiore; e che, per contro, i desideri del corpo vanno tenuti a bada.

## PARMENIDE DI ELEA[15]

Parmenide conduce la riflessione filosofia greca a un nuovo passo di approfondimento. Egli, infatti, concentra la sua riflessione non tanto sulla *phýsis* o sull'*arché* o sull'uomo, bensì direttamente sull'*essere come tale* e, proprio per questo, è riconosciuto

[12] DK, fr.. 27.
[13] DK, fr. B4.
[14] DK, framm. 85.
[15] Parmenide nacque a Elea, città della Magna Grecia (Velia in epoca romana, oggi Ascea in Campania), probabilmente tra il 520 e il 500 a.C., da una famiglia aristocratica. Della sua vita si hanno poche notizie, ma sappiamo che visse in un ambiente culturalmente vivace, dove si intrecciavano influenze greche, italiche e pitagoriche. È considerato il fondatore della scuola filosofica detta eleatica, che privilegiava il ragionamento logico e la ricerca di ciò che è stabile e vero rispetto alle apparenze mutevoli del mondo sensibile. Viene altresì considerato il fondatore dell'*ontologia* (riflessione filosofica sull'*essere*), che ha influenzato l'intera storia della filosofia occidentale. Della sua opera principale, il *Poema* (spesso chiamato *Sulla natura*), scritta in esametri, sono giunta a noi solo alcuni frammenti. Morì attorno al 450 a. C.

come padre, cioè iniziatore, dell'*ontologia*[16], cioè della riflessione filosofica sull'essere come tale.

Dunque, l'antropologia di Parmenide è in qualche modo "implicita" nella sua ontologia. Possiamo provare allora a esplicitarla, almeno nei suoi tratti fondamentali.

Per Parmenide, l'uomo è definito dal suo rapporto con la verità dell'essere. Potremmo dire che per Parmenide esistono due tipi umani: quello che giudica «κατὰ ἀλήθειαν» [*katà alétheian*], cioè «secondo verità» razionalmente fondata; e, all'opposto, quello che giudica «κατὰ δόξαν» [*katà dóxan*] cioè «secondo opinione», secondo l'apparenza.

Per comprendere meglio dobbiamo rifarci al contenuto essenziale della sua opera principale *Sulla Natura*, che presenta due interessanti caratteristiche:

- è scritta non come un trattato, bensì sottoforma di poema in esametri (come i poemi di Omero ed Esiodo), perché l'esametro era considerato il verso epico più adatto descrivere argomenti divini;

- presenta la sua riflessione filosofica come una sorta di divina rivelazione. Parmenide, infatti, immagina di compiere un viaggio mistico, trasportato su un carro trainato da cavalle figlie del Sole e di ricevere da una Dea senza nome [*Dike*?] l'indicazione della vera conoscenza.

Nella poesia arcaica era consueto che una divinità o una Musa rivelasse al poeta una conoscenza speciale. Parmenide riprende questa forma tradizionale, ma per comunicare un contenuto filosofico molto radicale e controintuitivo (cioè, che va contro il pensiero comune). E, per dare autorevolezza alla sua dottrina, la fa pronunciare da una figura divina, cioè da qualcuno che possiede una conoscenza superiore a quella degli uomini. Questa figura divina non è necessariamente una figura religiosa in senso stretto: anzi, potremmo dire che è la *verità* stessa che si manifesta al *pensiero*. Parmenide, dunque, non chiede di credere per fede a ciò che egli afferma e la dea stessa raccomanda insistentemente di seguire il *lógos*, il ragionamento: «io ti manifesto *l'ordine così com'è nella sua ragione completa*, così che mai l'opinione dei mortali ti faccia smarrire. (…) Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero né l'abitudine delle molte esperienze

[16] Il termine ontologia deriva dal greco λόγος [*lógos*], cioè pensiero, e ὄντος [*óntos*], genitivo del participio presente del verbo εἰμαι (*eímai*), essere.

ti costringa su questa via, a muovere l'occhio che non vede e l'orecchio che rimbomba, e la lingua; *giudica invece con il ragionamento*».

La Dea, infatti, dice a Parmenide: se vuoi conoscere la verità dell'essere devi *pensarlo*, cioè seguire ciò che ti dice il pensiero e non affidarti a ciò che appare ai sensi, alla suggestione di ciò che sembra, che appare… È solo il *pensiero*, infatti – continua la Dea – che può guidarti alla *verità* che ha il carattere dell'ἐπιστήμη (*epistéme*), termine che deriva dal verbo greco ἐπίσταμαι [*epístamai*] che significa imporre, stabilire. La verità epistemica è, dunque, quella che si impone in forza della ragione e per questa è salda, ferma, incontrovertibile e sicura. E questa verità epistemica, semplice e indiscutibile, afferma che l'*essere* (e soltanto l'essere) è, mentre il *non-essere* non è e non può in alcun modo essere. Pertanto, tra essere e non-essere non può esserci alcuna confusione, commistione o mediazione. Più volte la Dea ripeterà a Parmenide che c'è una sola via per il *lógos* che vuole pensare e dire con verità e certezza: *è* o *non è*.

Pertanto, gli uomini che non seguono il pensiero e si fermano alle apparenze credono stupidamente che le cose possano tranquillamente andare e venire dall'essere al non-essere e viceversa. Sono «uomini sordi e ciechi, storditi», «gente che non sa giudicare [cioè, non sa usare il raziocinio]», «teste doppie» («δίκρανοι [*díkranoi*]», che con una testa dicono e con l'altra contraddicono; uomini abituati a dire tutto e il contrario di tutto perché, per loro, essere e non-essere sono la stessa cosa. Di questi uomini, Aristotele più avanti dirà che non ragionano e, pertanto, sono «come delle piante»[17].

Quali sono le conseguenze di questa visione ontologica a livello antropologico? Come dicevo, Parmenide non ne parla, ma possiamo provare a ricavarle noi, quanto per individuare alcuni problemi che si profilano:

– *il pensiero dell'uomo è capace della verità*, a patto che segua – come dice la Dea - la via dell'*epistéme*, cioè della conoscenza razionalmente fondata e incontrovertibile. Seguendo la ragione, l'uomo sa che una sola cosa non può essere accettata e va respinta come non veritiera ed è la *contraddizione*, cioè la pretesa di identificare essere e non-essere: Aristotele lo esprimerà dicendo che «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto»[18]. Fatto salvo questo, ne deriva che tutto ciò che non è contraddittorio è almeno *possibile*;

[17] *Metafisica* IV, 1006a12-15: «ὅμοιος γὰρ φυτῷ» (*hómoios gàr phytô*)».
[18] *Metafisica* IV, 3.

– *il pensiero dell'uomo è fatto per l'essere*, poiché solo l'essere è pensabile; Parmenide lo afferma in termini perentori, dicendo che «lo stesso è pensare ed essere. Perché, senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare». Per contro, il non-essere non è nemmeno pensabile, proprio perché non è, non esiste: il pensiero del nulla è il nulla del pensiero, è non-pensiero. Pertanto, nessuno può pensare-parlare del nulla, di ciò-che-non-è. Il pensiero è sempre e solo pensiero dell'essere;

– *al pensiero dell'uomo è connaturata una originaria evidenza dell'essere, del positivo*; detto altrimenti: il pensiero è strutturalmente "programmato" per l'essere, per il positivo e tant'è che può parlare del negativo solo partendo dal positivo (essere) e negandolo (non-essere). Non vale il contrario: non è cioè possibile ricavare l'idea del positivo (essere) dalla negazione del negativo (non-essere), per la semplice ragione che – come s'è visto – del non-essere non ci può essere alcun pensiero;

– *la via della verità epistemica è impegnativa per il pensiero dell'uomo*, perché lo costringe a considerare la realtà dal punto di vista della ragione e, correlativamente, a respingere tutto ciò che va contro la ragione. Ciò significa riconoscere che, allo sguardo veritativo della ragione, l'essere è ingenerato, incorruttibile, intero, immobile, eterno, giacché – se così non fosse – dovremmo riconoscere che l'essere e il non-essere in qualche modo si intersecano e si identificano. Ma questo è contraddittorio e, dunque, impossibile[19]. Di qui la conclusione di Parmenide: «perciò saranno tutte

[19] Leggiamo nel testo di Parmenide (DK, fr. 8 del *Poema sulla natura*): «Non rimane che il solo discorso della via che dice che è; Vi sono lungo di essa segni moltissimi che l'essere è ingenerato e incorruttibile; è infatti un intero, immobile e senza fine; né aveva, o avrà, le caratteristiche di un insieme, ma ha la sola natura di un tutto. Quale essere in divenire potresti infatti cercare di lui? In che modo e da dove cresciuto? Dal non essere io non permetterò che tu lo dica né che lo pensi: non è, infatti, dicibile né è pensabile che non sia. Quale bisogno lo avrebbe mai spinto a generarsi, prima o dopo, iniziando dal nulla? Così è necessario che esista assolutamente o non esista affatto. Né la forza dell'argomento concederà che qualcosa si generi mai dal non essere, in aggiunta a lui. Per questo *Dike* [cioè, la *Giustizia*, nel senso della *Razionalità*] non lo lasciò libero di generarsi né di perire, allentandone i ceppi, ma saldo lo tiene. (...) Come potrebbe mai esistere l'essere in un futuro? O come potrebbe nascere? Se infatti nacque, non è, e così pure se dovrà esistere in un futuro. Così sono cancellate una nascita e una morte che al Tutto sono ignote. Neppure è divisibile, poiché è tutto identico; né vi è qualcosa di più, né qualcosa di meno che lo storni dalla sua coerenza con sé, ma è tutto pieno di essere. È dunque un tutto continuo, poiché l'essere tocca l'essere da vicino. Immobile è inoltre nei limiti di immense catene, senza inizio né fine, poiché nascita e morte sono state respinte lontano, le ha scacciate una veritiera dimostrazione. Rimanendo medesimo in sé medesimo se ne sta di per sé, e in questo modo quivi rimane, inconcusso; la salda necessità, infatti, lo tiene incatenato nei termini che lo circondano. Di conseguenza è legge che l'essere non sia indeterminato, infatti di nulla è manchevole, mentre il non essere mancherebbe di tutto. E, poiché esiste un limite ultimo, è dovunque compiuto simile a massa di ben rotonda sfera, di ugual forza dal centro in ogni parte. (...) In ogni luogo, dunque, identico a sé, tocca ugualmente nei limiti con adesione perfetta».

soltanto parole, quelle che i mortali hanno stabilito, persuasi che fossero vere: nascere e perire, essere e non essere, e cambiare luogo, e mutare brillante colore».

Questo vale naturalmente anche per l'essere dell'uomo che, al pari di tutti gli altri enti che compongono la realtà, deve essere pensato come ingenerato, incorruttibile, etc. Ma allora, come spiegare la nascita, la morte, la crescita, la pluralità degli individui…? Dobbiamo davvero pensare che siano «tutte soltanto parole» di «uomini sordi e ciechi, storditi», «teste doppie (…) che non sanno giudicare»?

Comprendiamo qui perché si rende necessario procedere *con* Parmenide, ma anche *oltre* Parmenide. Da una parte, infatti, non si può prescindere da Parmenide e dalla riflessione ontologica che da lui prende l'avvio e che gli ha giustamente meritato il titolo di "padre" dell'ontologia classica, un padre «per dirla con Omero, *venerando* (αἰδοῖος, *aidoîos*) e insieme *terribile* (δεινός, *deinós*)»[20]. Dall'altra, occorre decisamente andare *oltre* Parmenide per sfuggire all'*univocità* della sua riflessione sull'essere (testimonianza dall'affermazione che la Dea più volte ripete: «*una sola via* resta al discorso [sull'essere], quella che dice che è»). In quest'ottica, Platone – con una metafora molto efficace – si spingerà a dire: «sembra che ci sia necessario diventare parricidi nei confronti del padre Parmenide»[21]; segnalando così l'esigenza di dare un nuovo orientamento all'ontologia, capace di *salvare i fenomeni* («σῴζειν τὰ φαινόμενα», *sózein tà phainómena,* come dirà il pensiero greco successivo), cioè di giustificare e rendere ragione della nascita, della morte, della crescita, della pluralità degli uomini… Compito, questo, che sarà assolto dalla riflessione metafisica di Patone e Aristotele.

[20] Platone, *Teeteto*, 183 e.
[21] *Sofista,* 241 d.