



Gennaro Senatore

La rocca, il colle e il sentiero
(all'ombra dell'ulivo)

*A mia madre,
cilentana,
e a mio padre,
che quei luoghi ha disboscato.*

In copertina: *Isabelle e l'“olivo del Vico”*, Vatolla Cilento
© g.senatore@bluewin.ch

Giambattista Vico «...soleva sedere presso il poggio di
pietra del quarto olivo scendendo dall'abitato...».
(Arcangelo Rotunno, 1929)

In questa seconda edizione sono stati corretti alcuni refusi
ed è stato
aggiunto un poscritto.

INDICE

Avvertenza

L'alba e il velo

Il professore

Il falso

La parola e la via

Il pudore

La mano

Il dialogo

La saga di Er

Il luogo della sosta

L'improvviso risveglio

L'invocato

La dimora e l'aperto

Pensiero ed essere

L'esser pio

Il senso comune

I fanciulli e il gioco

La selva e la sapienza poetica

La radura

Le tenebre e la luce

La luna e il meriggio

Palinuro

Holzwege

La fine e l'inizio

Postscriptum

Bibliografia

Avvertenza

Parmenide, Vico, Leopardi, Heidegger sono qui rievocati nei loro luoghi di pensiero e poesia: luoghi della sosta, da dove si fanno cenno e si richiamano in eco; luoghi che “dominano per ogni dove” (*umwalten*) il viaggio dei mortali sulla terra, che accolgono i loro *improvvisi risvegli*, e diventano contrade della “verità che transita” per l’uomo di ogni tempo; *di qua*, nel sempre iniziante *Da-sein*, nell’eterno “cerchio dell’apparire”.

Il libro intende presentarsi anche come una piccola *anthologia*, un florilegio dell’opera di questi grandi autori.

La *rocca* sta per l’altura di Elea, il *colle* è quello dell’*Infinito*, il *sentiero* richiama gli *Holzwege*; l’*ulivo*, è quello di Vatolla...

Il percorso parte dal *Parmenide* di Heidegger, che si snoda per diversi capitoli, fino a quello intitolato *Pensiero ed essere*, il quale si basa ancora sull’interpretazione del pensiero dell’eleate data da Heidegger in *Vorträge und Aufsätze* e in *Was heisst Denken?*. Nel capitolo *L’esser pio* appare Vico, la cui opera viene esposta soprattutto con l’aiuto di Vincenzo Vitiello, fino a *Le tenebre e la luce*. Ne *La luna e il meriggio* è Leopardi che *canta*. *Palinuro* vuole essere una parentesi “letteraria” che, principalmente, omaggia il *Cilento*. Il cerchio si chiude con i sentieri heideggeriani della *Selva Nera*. Oltre all’intreccio e al rinvio continuo tentato fra i “Quattro”, sono frequenti e sparse per tutto il libro le *incursioni*, sulle tracce di altri pensatori, per avvistare scorci di riflessione contemporanea. La “raccolta

di fiori”, allora, in tali momenti si allarga: a Nietzsche, a Severino, a Sini...

Il volume cerca di prestarsi, infine, anche a una lettura *non cronologica* delle sue parti.

«Se voi oggi, in una calma giornata d'estate, salite in cima ai resti della rocca dell'antica Elea [...] e di qui osservate l'ampia distesa del mare che circonda il litorale dello stupendo golfo, è probabile che un inconsueto spettacolo vi si presenti, come a me una volta si è presentato: il mare lontano, sebbene solcato dalle linee successive delle onde, vi appare assolutamente immobile, come un immenso plastico costruito dalla mano sapiente di un Dio».

(Carlo Sini, *Il metodo e la via*)

L'alba e il velo

*...“ commovendola col dolce linguaggio”
delle loro foglie mosse dal vento...*

Sgorgano così gli endecasillabi,
quando si sale verso la sorgente.
La fonte è Yele, presso il bosco sacro.
Comincia ad albeggiare sulla terra...

La strada che conduce alla sorgente, sul colle, è il sentiero della dea. Parmenide, «compagno di aurighi immortali», ci guida nella salita. Sulla deserta e silenziosa «Via del Nume», le cavalle che tirano il carro, e che sempre portano il loro padrone «tanto lontano quanto i suoi desideri si spingono», sono lodevoli. Il silenzio è rotto solo dallo stormire dei pioppi e dallo stridere delle ruote del carro, il cui asse «nei mozzi mandava un suono acuto come le note di un flauto, e il suo attrito con i due cerchioni ben torniti che aveva alle estremità era tale da farlo quasi incendiare»¹.

Le fanciulle, figlie del sole, indicavano la via. Esse «si affrettavano a disporsi in processione: man mano che procedevano dalle case della Notte verso la luce, levavano le mani a liberare il capo dai veli notturni. Là è la porta che divide la strada della Notte da quella del Giorno: è limitata alle due estremità da un architrave e da una soglia di pietra, ed è stata riempita in tutta la sua altezza con due grandi battenti»². Le chiavi che la aprono, le conserva la dea. «Le fanciulle si incaricarono di persuaderla, commovendola col

loro dolce linguaggio», ad aprire «di buon grado» quella porta.

Le figlie del Sole, le Eliadi, sono i filari di pioppi che fiancheggiano la Via del Nume, così trasformate da Zeus mentre piangevano la morte del fratello Fetonte, colui che «abbandonò li freni»³ del carro del padre. Le loro lacrime erano diventate ambra...

Le cime dei pioppi si illuminano «man mano che la strada sale verso il colle»: sembra, alla «fantasia del poeta», che le Eliadi «con i rami protesi (“le mani”) si strappino dal capo i veli scuri» che la Notte, signora di quel versante, «vi aveva posto»⁴. La via sacra alla dea porta «l’uomo che sa»⁵ attraverso tutti i quartieri di Elea.

La porta divide il versante della Notte da quello del Giorno. Ancora oggi, scrive Capizzi, «basta soffermarsi un momento ad osservare dall’alto i resti della Porta, con l’ombra lunga e scura che (pur così ridotti in altezza) essi continuano a proiettare sul lato nord della strada, e con la luminosa pavimentazione di Via di Porta Rosa che appare dietro di essi, in pieno sole verso mezzogiorno, per avere [...] la netta impressione della porta che “divide la strada del Giorno da quella della Notte”»⁶.

La porta si spalancò: la dea lo accolse “benevola”, come sposa che, toltosi il velo, per mano porta all’altare...

È l’alba del pensiero.

¹ A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Editori Laterza, 1975, prima edizione, pp. 8 e 23.

² Ivi, p. 8.

³ Dante, *Inferno*, Canto XVII, v. 107.

⁴ *Introduzione a Parmenide*, cit., p. 19.

⁵ Cfr. C. Sini, *Il metodo e la via*, Mimesis, 2013, pp. 27-39.

⁶ *Introduzione a Parmenide*, cit., pp. 22-23. Così come ancora oggi «assai frequenti sono i pioppi», nella zona boscosa del “promontorio velino”; non a caso, nelle vicinanze c’è Pioppi... (cfr. ivi, p. 13).

Il professore

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἧτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.⁷

Con un salto di duemilacinquecento anni trasferiamoci ora in un'aula universitaria di Freiburg im Breisgau. Siamo nel semestre invernale 1942/1943. Così tra-duce il professor Martin Heidegger, ai suoi uditori, il frammento sopra riportato:

«E la dea mi accolse benevola, prendendo con la mano destra la mia destra; poi pronunciò la parola e mi si rivolse: O tu, compagno di aurighi immortali,

che giungi alla nostra dimora condotto dai tuoi destrieri, salve! Poiché non è una destinazione avversa quella che ti ha spinto a incamminarti per questa via -e in verità essa si situa in disparte, lungi dal sentiero battuto dagli uomini - bensì sia l'ordinamento sia la convenienza. Ma è necessario

che tu apprenda tutto, tanto il cuore non occultante della svelatezza che tutto circonda,

quanto ciò che risplendendo appare ai mortali, e in cui non risiede alcun affidamento per ciò che è svelato. Ma dovrai nondimeno imparare a conoscere anche questo: come ciò che risplende

(di necessità) sia tenuto a essere conforme all'apparenza, pervadendo ogni cosa e (dunque), in questo modo, compiendo ogni cosa»⁸.

Questa traduzione del testo di Parmenide (che fu fatto trascrivere e riprodurre in più copie da Heidegger per i partecipanti al corso, poiché ne mancava da tempo un'edizione) «contiene già l'interpretazione». L'interpretazione ha bisogno di una delucidazione. «Eppure, né la traduzione né la delucidazione hanno un peso fintanto che ciò che è pensato nella parola di Parmenide non ci tocca direttamente. Tutto dipende dal nostro prestare o meno attenzione al richiamo proveniente dalla parola pensante» (p. →).

La dea che accoglie Parmenide è Ἀλήθεια, la «Verità». Essa saluta il pensatore giunto alla sua dimora e gli manifesta ciò che «costituirà il da-pensare e che d'ora innanzi, nella storia della verità, rimane il da-pensare in modo iniziale» (p. →). La verità non è mai «lì presente da sé, ma va conquistata nel conflitto» (p. 57). Si tratta di pensare a fondo «quell'essenza conflittuale della verità che da duemilacinquecento anni illumina in segreto tutte le luci» (*ibidem*). L'essenza conflittuale della verità è da lungo tempo, ormai, estranea al pensiero occidentale. Il risuonare in esso dell'ἀλήθεια greca non eguaglia il suo suono originario. Nondimeno, entrambi sono il Medesimo.

Il professore così continua: «Stiamo tentando di prestare la giusta attenzione al detto di Parmenide di Elea, il pensatore che pensò il suo detto nel tempo in cui a Posidonia, cioè nella futura Paestum, confinante con Elea,

venne costruito il tempio di Posidone» (p. →). La romanità, accogliendo in sé il poetare, il pensare, il parlare e il raffigurare greci, ha trasformato l'Ἀλήθεια in *veritas* e, in conformità con la sua essenza conflittuale, lo ψεῦδος in *falsum*. Ma forse, dice Heidegger, gli opposti greci ἀλήθεια-ψεῦδος sono più vicini fra loro che non i nostri vocaboli «verità» e «falsità». La conoscenza dei vocaboli (*Wörter*) non garantisce ancora la comprensione delle parole (*Worte*). Sono queste a dire ciò che propriamente di volta in volta c'è da dire. In greco, la parola opposta di ἀληθής, «svelato» (vero) non è, come potrebbe sembrare, ληθής o λαθής, o termini simili, bensì ψεῦδος. Tale connessione ha un carattere enigmatico. Ciò avviene perché le parole opposte ad ἀλήθεια che hanno origine dalla radice λαθ- «sembrano scomparse» (p. →). Le cose, però, stanno così solo in apparenza, visto che traduciamo una nota parola greca di radice λαθ- (cui appartiene ἀλήθεια), cioè λανθάνομαι, «coprendone completamente l'aspetto essenziale», con «dimenticare» (*ibidem*). Λανθάνω significa «sono velato», «sono nascosto». Λαθόν è l'«essente velato» (*das Verborgenseiende*). Eppure esso non è la parola opposta ad ἀληθής, «per lo meno fintanto che per l'opposto dello svelato si intende il falso». Il velato non è «senz'altro» il falso. Viceversa, τὸ ψεῦδος, nella sua essenza, rimane sempre *una modalità* del velato e del velare. «Forse dobbiamo comunque comprendere lo ψεῦδος partendo dal velare e dall'essere velato, soprattutto se le parole della famiglia “velare” e “velato” possiedono una forza semantica predominante nel pensiero e nel dire dei greci, quale in effetti hanno. Il fatto è che nel modo di parlare e di pensare romano e di tutti i popoli romanzi, ma anche in quello tedesco, tale forza semantica è completamente sepolta» (p. 66).

Prima di chiarire l'essenza dello ψεῦδος, bisogna comprendere come il λανθάνειν, l'essere-velato, sia, per l'uomo greco, essenziale in ogni manifestazione dell'ente.

Nell'*Odissea* (VIII, v. 93) si narra che Ulisse, ricordando il duro destino dei Greci alle porte di Troia, «versò lacrime» ἄλλους μὲν πάντα ἐλάνθανε, «senza che tutti gli altri lo notassero». Secondo la traduzione corrente, cioè, Ulisse *nascose* «le lacrime sgorganti». Ma, dice Heidegger, ἐλάνθανε non significa transitivamente «egli nascose»: per i Greci, λανθάνω non è «io nascondo», bensì «io sono nascosto». «In conformità con il nostro modo di pensare e di parlare è linguisticamente più corretto se traduciamo: Ulisse, non notato dagli altri, versò lacrime. I Greci pensano nel modo opposto [...]. Essi dicono: Ulisse rimase nascosto agli altri in quanto versante lacrime» (p. →). E così nell'*Iliade* (XXII, v. 277), quando si dice: «Atena, non notata da Ettore, rende la lancia ad Achille», se si pensa in modo greco si deve dire: «Atena rimase nascosta [λάθε] a Ettore nel suo rendere la lancia». Allo stesso modo, il detto epicureo λάθε βιώσας, che noi «correttamente» traduciamo con «vivi nel nascondimento», per i Greci è: «rimani nascosto nel modo in cui conduci la tua vita» (p. →). «Velato» e «svelato» sono «un carattere dell'ente come tale» e non «un carattere del notare e del comprendere» (*ibidem*). Nel tradurre λανθάνομαι con dimenticare (*vergessen*) «non soltanto ci sfugge qualcosa, ma il dimenticare medesimo cade in un velamento tale che noi stessi, nel nostro riferimento al dimenticato, cadiamo vittime della velatezza» (p. →). Perciò i Greci, per esprimere «la velatezza di cui l'uomo è preda anche riguardo al suo riferimento a ciò che tramite la velatezza stessa gli viene sottratto», dicono ἐπιλανθάνομαι. È difficile, aggiunge Heidegger, «che l'essenza del dimenticare possa venire pensata in modo più straordinario in una singola parola» (*ibidem*).

E in più parole? Leggiamo per esteso un passo illuminante:

«L'uomo moderno, che punta sul fatto di scordarsi ogni cosa nel modo più rapido possibile, dovrebbe senz'altro

sapere che cos'è il dimenticare. Eppure non lo sa. Ha dimenticato l'essenza della dimenticanza, ammesso in generale che ci abbia mai pensato, cioè abbia considerato a fondo l'ambito essenziale della dimenticanza. Ma questa indifferenza nei confronti del "dimenticare" non è affatto dovuta soltanto alla superficialità e alla precarietà del modo di "vivere" dell'uomo moderno. Ciò che qui accade proviene dall'essenza stessa della dimenticanza, dal fatto cioè che essa sottrae e vela anche sé medesima.

«Pertanto potrebbe anche essere che la nube in sé invisibile della dimenticanza, la dimenticanza dell'essere, abbia avvolto l'intero globo terrestre e la sua umanità in modo che non viene dimenticato questo o quell'ente, bensì l'essere stesso; una nube che nessun aeroplano, per quanto enorme possa essere la sua tangenza, sarebbe mai in grado di attraversare. È perciò che a suo tempo potrebbe anche sorgere come bisogno e rendersi necessaria un'esperienza proprio di questa dimenticanza dell'essere; potrebbe accadere cioè che di fronte a questa dimenticanza debba destarsi un pensiero rammemorante (*Andenken*) che pensi all'essere come tale e solo a esso, nella misura in cui pensa a fondo l'essere stesso, l'essere nella sua verità: la verità dell'essere, e non soltanto, come fa ogni metafisica, l'ente in relazione al suo essere. Ma per questo vi sarebbe prima bisogno di un'esperienza dell'essenza della dimenticanza, vale a dire di ciò che si cela nell'essenza dell'ἀλήθεια.

«I Greci hanno esperito il dimenticare come un accadere del velamento» (pp. 74- 75).

Dal fatto che nel modo d'essere, nel *Da-sein*, in mezzo all'«ente come tale» della greicità domini l'essenza del velamento può essere immaginato più facilmente perché la verità è «esperita e pensata nel senso della "svelatezza"». Ma non dovrebbe allora, in base al velamento, essere possibile determinare anche «l'essenza dell'opposizione alla verità maggiormente nota, cioè l'essenza della falsità,

dunque τὸ ψεῦδος, sebbene nel suono di tale parola la radice λαθ- non risuoni?» (p. →). Sì, dice Heidegger, «se si considera che ciò che è falso e non vero, per esempio un giudizio scorretto, è una sorta di non sapere in cui il “vero” stato delle cose ci è sottratto in un modo bensì non identico, ma comunque in un certo senso corrispondente a quel “dimenticare” che i Greci esperiscono a partire dal velamento» (*ibidem*).

Lo ψεῦδος, dicevamo, è una modalità del velare. Esso rientra nell’ambito essenziale del coprire. «Tuttavia il coprire che è essenzialmente presente nello ψεῦδος è sempre nel contempo uno scoprire, un mostrare e un portare all’apparire», come accade, per esempio, con la parola *pseudonimo*: uno pseudonimo «deve sì coprire l’autore, eppure al tempo stesso deve in un certo qual modo farlo apparire [...] quale ciò che effettivamente è» (pp. 77-78).

Per attestare «il fatto che e la misura in cui lo ψεῦδος rientra nell’ambito essenziale del velamento e della svelatezza», ancora una volta Heidegger lascia la parola ai Greci stessi, citando passi tratti da Omero e da Esiodo; non per procurarsi «pezze d’appoggio», che dimostrino e argomentino, ma per avere indicazioni che aprano gli occhi.

Quando, nel libro II dell’*Iliade* (vv. 348 sgg.), nel timore che per i Greci non vi sia più alcuna speranza di ritorno in patria, Omero fa dire a Nestore: «prima che potessimo comprendere se la promessa di Giove egìoco fosse ingannevole oppure no [πρὶν καὶ Διὸς αἰγιόχοιο γνῶμεναι εἴ τε ψεῦδος ὑπόσχεσις, εἴ τε καὶ οὐκί]», si pensa al giorno in cui i Greci erano saliti sulle navi alla volta di Troia. Allora Giove, scagliando fulmini, aveva fatto apparire a destra segni favorevoli (ἀστράπτων ἐπιδέξι, ἐναίσιμα σήματα φάινων).

Ascoltiamo il magistrale commento di Heidegger:

«Nei versi riportati questi segni sono chiamati ὑπόσχεσις. La migliore traduzione in lingua tedesca sarebbe fornita

dalla parola *Vorbehalt*, “riserva”, ma il suo senso appare eccessivamente condizionato dalla parola romana *reservatio*. Ὑπόσχεσις intende un esibire e un porgere, ovvero un mostrare che, porgendo, al tempo stesso trattiene qualcosa, dunque non mostra. L’essenza del σῆμα, cioè del segno, implica che esso stesso appaia (si mostri) e in questo apparire indichi nel contempo qualcos’altro: il segno, apparendo esso stesso, lascia apparire qualcos’altro. I fulmini che balenano a destra sono una promessa. Balenando a destra, lasciano apparire qualcosa di favorevole, e precisamente in modo che, in quanto segni, ancora trattengono e nascondono la visione del reale andamento futuro dell’impresa contro Troia. Ora, in base a quanto dice Nestore, ciò che anzitutto dev’essere compreso è se la promessa di Giove sia ψεῦδος oppure no. Quand’è che essa è ψεῦδος? Lo è quando i fulmini che balenano a destra in quanto segni del destino favorevole velano il destino avverso che ai Greci è stato riservato, cioè che è già stato loro assegnato. Come dice Omero, lo ψεῦδος riguarda il Giove σήματα φαίνων, vale a dire il Giove colto nella modalità del suo far apparire segni. Egli fa sempre apparire qualcosa nel segno, esibisce cioè qualcosa di svelato. Eppure al tempo stesso il segno vela, e precisamente in quanto segno che può sempre soltanto annunciare, accennare, ma non può esibire ciò che così viene mostrato con la stessa evidenza con cui porta all’apparire se stesso, il mostrante. Un segno siffatto è sempre un velare che mostra. Resta tuttavia da chiedersi se tale velare che mostra si limiti a trattenere (in questo caso la previsione del destino), oppure se sia un mostrare il cui velare già occulta ciò che giunge. In tal caso l’esibizione del mostrare che appare, quindi il segno stesso, è ψεῦδος. Il velare è un occultare (*verstellen*). Il significato fondamentale preminente di ψεῦδος consiste nell’occultare, una parola da prendere quindi nel senso letterale che ancora oggi ci è familiare. “Occultare” qui non significa ancora il simulare

(*sich verstellen*) inteso nel senso delle ingannevoli smancerie dell'uomo, ovvero, in termini moderni, non è un comportamento del "soggetto", bensì un accadere "oggettivo", qualcosa che trae origine dall'ente» (pp. 79-80).

L'occultare, cioè, dobbiamo pensarlo come «evento e come stato di cose» (p. →). Se esso non è ancora un *sich verstellen*, è, però, un *ver-stellen*, «un nascondere nel senso del coprire», un «dissimulare» (*verhehlen*). «Alla medesima radice verbale di *verhehlen* appartiene la parola tedesca *die Höhle*, la caverna, la tana, un luogo nascosto che a sua volta può dare riparo a qualcosa e nascondere qualcosa. La lingua tedesca, sempre più esposta al degrado, anticamente conosceva addirittura la prola *enthehlen*, che significa trarre fuori qualcosa dal "dissimulamento", "dissimulare", cioè togliere dalla velatezza, dis-velare (*ent-bergen*); ἀλήθεια: dis-velamento (*Ent-bergung*)⁹.

Se ψεῦδής è ciò che vela occultando, ciò che è dissimulante, la forma privativa, τὸ ἄ-ψεῦδής, dovrà essere il non-dissimulante, il *dis-simulante*. È qui che ci viene incontro Esiodo, con la sua *Teogonia* (v. 233), fornendoci un chiarimento «semplice e univoco». Il poeta racconta che Πόντος, il dio del mare, procreò Nereo («il più vecchio e venerabile dei suoi figli»), che così viene nominato: ἄψευδέα καὶ ἀληθέα, il non occultante e il non velante. Abbiamo qui *insieme* le due parole. Nereo è il non occultante «poiché in effetti» è il non velante: «Il καὶ non si limita ad aggiungere l'ἀληθής all'ἄψευδής; ma ἀληθής non è nemmeno la semplice ripetizione di ἄψευδής, come se la stessa cosa dovesse venire detta due volte; qui invece si dice: il non-dissimulare si fonda sul non-velare. Nereo è "senza falso" in virtù del suo riferimento alla svelatezza» (p. →). In tale prospettiva, l'accostamento di ἀληθής e ψεῦδος non suona più così strano: lo ψευδής si determina in base al ληθής.

⁷ Parmenide, frammento 1, vv. 22-32, in *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2015, p. 480.

⁸ M. Heidegger, *Parmenides. Gesamtausgabe, Vorlesungen 1923-1944, Band 54*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982, 2. Auflage 1992, herausgegeben von Manfred S. Frings, p. 6; ed. it. a cura di Franco Volpi (trad. di G. Gurisatti), *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, p. 36 (d'ora in poi saranno indicate, direttamente nel testo, le pagine dell'edizione italiana). La versione tedesca suona così: «*Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf, Hand aber mit Hand die rechte, ergriff sie; also aber sprach sie das Wort und redete mich an: "O Mann, unsterblichen Wagenlenker der Gefährte, / mit den Rossen, die dich fahren, anlangend bei unserem Haus. Segen (ist) dir! Denn nicht hat dich Schickung, eine arge, vorausgesandt, aufzubrechen zu diesem Weg - fürwahr nämlich abseits der Menschen, ausserhalb ihres (ausgetretenen) Pfades, ist der - sondern Satzung sowohl als Fug auch. Not aber ist, dass du alles erfährst, sowohl der Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes Herz, / als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem nicht einwohnt Verlass auf das Unverborgene. Doch gleichwohl auch dieses wirst du erfahren lernen, wie das Scheinende / (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmässig zu sein, indem es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise alles vollendet"*».

⁹ «Da anni», dice Heidegger, «io utilizzo la parola *entbergen*, disvelare, come opposta a *verbergen*, velare. Di fronte a un uso siffatto delle parole il comune lettore di giornali illuminato pensa ovviamente che si tratti soltanto di un'artificiosa abborracciatura linguistica, di un qualcosa che i "filosofi" "escogitano" per i circoli viziosi del loro pensiero "astratto"» (ivi, p. 81).

Il falso

Sembra quasi, dice Heidegger, che nella nostra meditazione sulla verità stiamo rincorrendo piuttosto il falso. Ma «l'essenza del falso non è in sé qualcosa di falso, anzi. È talmente lontana dall'esserlo, che forse l'essenza del falso è addirittura l'elemento più essenziale nell'essenza del vero [...]. Potrebbe darsi che, ritenendo l'essenza stessa del negativo qualcosa di "negativo", ci si trovi a vagare in un'inquietante cecità. A chi non sa nulla dell'essenza della morte manca ogni traccia di un sapere circa l'essenza della "vita"» (pp. 98-99).

Il tratto fondamentale del falso nel senso dei Greci è dunque il velamento. Forse, per comprendere meglio l'esperienza greca iniziale dello ψεῦδος, «può essere utile fare chiarezza su come, al di fuori della greicità, e quindi dopo la sua epoca storica - eppure anche in questo caso stando ancora ovunque all'ombra della sua luce -, sia stata demarcata l'essenza del falso» (*ibidem*).

Falsch, falso, deriva dal romano *falsum*, participio del verbo *fallere*; alla stessa radice appartengono il tedesco *fallen* e il verbo greco σφάλλω, «io inganno». Pensato in modo greco, σφάλλω si determina in base allo ψεῦδος, e cioè all'*occultare* nel senso che abbiamo appreso; in termini romani, il fondamento essenziale dello ψεῦδος è il *fallere* in quanto *far-cadere*. Il *falsum*, nella caratterizzazione romana dell'opposizione essenziale alla verità, è il facente-cadere. Il *falsum* assimila così a sé lo ψεῦδος, l'occultante, sopprimendolo. «Da allora l'Occidente conosce lo ψεῦδος

ormai soltanto nella forma del *falsum*. Per noi l'opposto del vero è il falso» (p. →). Ciò avviene perché «il rapporto fondamentale con l'ente in generale è, in ambito romano, completamente dominato dall'*imperium*» (p. →). *Imperium* significa *Befehl*, comando. Questa parola tedesca, in origine, indicava il «mettere al riparo», l'«affidare», come nelle espressioni «*Die Toten der Erde oder dem Feuer befehlen*» («affidare i morti alla terra o al fuoco») e «*Befiehl dem Herrn deine Wege*», «affida al Signore i tuoi cammini». Essa era lo stesso che *bergen* e *Bergung*, e il suo significato lo troviamo ancora, oggi, nella parola *empfehlen*, raccomandare. Per influsso del francese, il *befehlen* tedesco diventa poi il *commandieren*, l'imperare. L'*imperium* è il territorio (*Gebiet*) che si fonda sull'ordine (*Gebot*), al cui interno gli altri sono sottomessi. Anche il Dio dell'Antico Testamento è un Dio che dà ordini, con i suoi «comandamenti». Nessun dio dei Greci, dice Heidegger, è un dio che comanda, bensì «un dio che mostra e indica» (p. →). E così continua: «Alla sfera essenziale del "comando" appartiene anche il "diritto" romano, lo *ius*. Questa parola è connessa con *iubeo*, che significa ingiungere, far fare sotto ingiunzione, determinare nel comportamento. Il comando è il fondamento essenziale del potere, nonché dell'"essere in diritto" e dell'"avere diritto", inteso nel senso romano dello *iustum*. Di conseguenza la *iustitia* ha un fondamento essenziale del tutto diverso dalla *δίκη*, che dispiega invece la sua essenza in base all'*ἀλήθεια*» (pp. 93-94). Il comandare implica un «essere al di sopra», un innalzarsi che permette una «visione dall'alto», una «forma dell'agire che, pur mantenendosi presso di sé, domina tutto con lo sguardo»: *actio*, *actus*. Questo abbracciare con lo sguardo dall'alto è «quel "vedere" dominante che si esprime nella famosa frase di Cesare: *veni, vidi, vici* - venni, *dominai* (con lo sguardo) e vinsi» (*ibidem*). Lo sguardo che ha il carattere dell'*actio* è l'essenza dell'*imperium*. Se coloro che sono dominati si sollevano alla stessa altezza del comando, vengono *fatti*

cadere. Il far-cadere può avvenire, sì, mediante un attacco frontale, ma anche con un «aggiramento». Nel far-cadere in quanto aggirare, nel *fallere*, riposa l'«ingannare con l'insidia», il *falsum*.

Con la romanità, non solo *si fonda* la preminenza del falso «in quanto interpretazione decisiva dell'essenza della non verità in Occidente», ma anche *si consolida*, attraverso l'*imperium* ecclesiastico, attraverso, cioè, il *sacerdotium*: il *verum* assume il carattere del non-falso.

Ma che cosa significa *verum*? La radice *ver*, dice Heidegger, si mostra chiaramente nella parola tedesca *wehren*, difendere. *Das Wehr* è la barriera, in osco *veru*, la porta. Lo spazio davanti alla porta, lo spazio «che “sta” (*stabulum*) davanti all'effettivo ingresso chiudente, al *ver*» è il vestibolo (p. →). Ma nel *ver* non riposa soltanto «ciò che si oppone». Nel *Parsifal*, ad esempio, *ver* non significa «difesa da» bensì «difesa per»: l'opposizione, qui, può avvenire solo in base a una stabilità, a uno «stare in piedi», a un «non-cadere», a un *non falsum*. Il significato che compare nel latino arcaico *veru* (nel senso di «portone» e «porta») in tal modo scompare.

«L'elemento originario sia del *ver* sia del *verum* è il chiudere, il coprire, il nascondere e il mettere al riparo, non già la “difesa” in quanto opposizione» (p. →). Per le misteriose vie del linguaggio, dunque, anche nel mondo romano viene sfiorato l'ambito del velamento e del disvelamento, ma esso «non diventa affatto l'ambito essenziale decisivo in base al quale si determina l'essenza della verità. Compreso in base all'imperiale, il *verum* si pone immediatamente come il rimanere in alto, che indica il retto; *veritas* è *rectitudo*, noi diciamo “correttezza” (*Richtigkeit*)» (p. →).

La caratterizzazione romana dell'essenza della verità «accoglie spontaneamente» uno sviluppo di tale essenza «che si profila già in seno alla greicità e che contrassegna al tempo stesso l'esordio della metafisica occidentale» (pp.

106-107). A partire da Platone, ma soprattutto con il pensiero di Aristotele, «nell'essenza greca dell'ἀλήθεια si compie un mutamento che, da un certo punto di vista, scaturisce necessariamente dall'ἀλήθεια stessa» (*ibidem*). Fin dai tempi più antichi, lo svelato «può venire disvelato come tale per l'uomo e dall'uomo solo se il comportamento disvelante si attiene allo svelato e conviene con esso». Nel definire questo comportamento, Aristotele usa il termine ἀληθεύειν proprio nel senso di «convenire con lo svelato»; esso è un «corrispondere disvelante che esprime lo svelato», ὁμοίωσις: un tenere lo svelato per ciò che esso è, οἶεσθαι. Il cor-rispondente λόγος si mantiene ancora, qui, nell'ambito essenziale dell'ἀλήθεια in quanto svelatezza. Tuttavia, e nel contempo, la ὁμοίωσις «assume per così dire la "rappresentanza" (*Repräsentation*) decisiva dell'ἀλήθεια. Quest'ultima, in quanto non occultamento dell'ente, diviene l'adeguazione (*Ausgleichung*) del dire svelante all'ente svelato» (p. →). La *veritas* in quanto *rectitudo*, anche se proviene da un'altra origine (come abbiamo visto), «sembra fatta apposta» per assumere in sé l'essenza dell'ἀλήθεια nella forma di «rappresentanza».

Leggiamo per esteso questo passo decisivo:

«La ὁμοίωσις greca intesa come corrispondenza disvelante e la *rectitudo* romana intesa come "regolarsi su" (*sich richten nach*) hanno entrambe il carattere dell'adeguazione dell'asserzione e del pensiero a uno stato di cose stabile e già presente. La parola tedesca *Angleichung* significa *adaequatio*. A partire dall'Alto Medioevo l'ἀλήθεια rappresentata come ὁμοίωσις, mediata dalla lingua latina, è diventata *adaequatio*. *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*. L'intero pensiero occidentale da Platone a Nietzsche pensa nel senso di questa delimitazione dell'essenza della verità in quanto correttezza. Questa delimitazione dell'essenza della verità è il concetto di verità della metafisica o, più precisamente, la metafisica