

Alla memoria di Michele Fontana

Ivo De Gennaro

PRAE DICENDUM
LA DIMENSIONE GRECA DEL MITO

La mitologia non è affatto *allegorica*: essa è *tautegerica*.
SCHELLING

A cavallo dei frammenti 7 e 8 (Diels-Kranz) del Poema di Parmenide – Poema che reca il titolo «Sulla natura» – leggiamo i seguenti versi:

[...] κρῖναι δὲ λόγοι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ' [...]

Nella traduzione di Giovanni Reale:¹

[...] ma con la ragione giudica la prova molto discussa
che da me ti è stata fornita.
Resta solo un discorso della via:
che "è". Su questa via ci sono segni indicatori

¹ PARMENIDE, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 51. La traduzione di Mario Untersteiner suona: «[...] invece giudica col ragionamento la prova con molte discussioni che è stata da me detta. Ne segue, dunque, che esiste realmente ancora una sola rivelazione di via: su questa vi sono numerosi segnavigie [...]» (PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1958).

assai numerosi [...]

Il passo non sembra presentare particolari difficoltà interpretative. In questo punto del Poema, il pensatore si trova al cospetto di una Dea, la quale gli indica l'unico percorso d'indagine che conduce alla verità. Tale percorso è quello del «che 'è'». Infatti, come tutti sanno, Parmenide afferma l'essere e nega il non-essere. Il vero essere è, appunto, solo quello che, in quanto tale, non ammette il non-essere; tale essere è uno, eterno e immobile, mentre ciò che ora "è" e ora non "è" più – o, viceversa, ciò che ora non "è" ancora e, successivamente, "è" –, ossia il diveniente nella sua molteplicità, è solo apparenza (δόξα). Quest'ultima è ciò che appare agli ἄκριτα φῦλα, ossia alla massa di coloro che non applicano in modo critico la ragione (λόγος).

Con siffatta posizione, Parmenide si contrappone – e, secondo alcuni, in espressa polemica – all'altro grande pensatore presocratico: Eraclito. In riferimento a quest'ultimo, è infatti nota una formula che, pur non trovandosi tra i frammenti eraclitei, è comunemente considerata come riassuntiva del suo pensiero, e che suona: tutto scorre (nel senso che nulla permane). Il senso di tale formula è che la totalità dell'ente è un flusso che comprende ogni cosa. Il solo momento di "costanza" è costituito dall'in sé molteplice, incessante divenire, i cui elementi sono tra loro legati in forza di un unico principio universale: l'unione dei contrari, ovvero il contrasto che, vigendo in modo sempre identico tra tutti i diversi enti, li armonizza in un'unica legge.

La plausibilità di tale ricostruzione del pensiero presocratico – basata sulla "ovvia" contrapposizione tra un «pensiero dell'essere» e un «pensiero del divenire» – non sarà, qui, discussa espressamente. Prenderemo invece in esame il seguente fatto (che, in altro modo, tocca le medesime questioni): nei quattro versi citati, appaiono tre termini che rientrano nell'ambito del dire e della parola; si tratta dei sostantivi λόγος e μῦθος, nonché della forma verbale ῥηθέντα (participio aoristo passivo di εἶπω, «dire, raccontare», appartenente alla stessa radice ie. del latino *verbum*). Tale comune appartenenza alla sfera del dire non emerge, tuttavia, dalla versione italiana di Giovanni Reale; infatti, le dizioni λόγος, ῥηθέντα e μῦθος sono rese, rispettivamente, con «ragionamento», «fornita» e «discorso». Possiamo chiederci: il fatto di ricondurre espressamente tali dizioni alla dimensione unitaria del dire può avere una qualche rilevanza, oppure, invece, "il senso, comunque, non cambia"? Come si rapportano a tale dimensione le

dizioni ὁδός e σῆμα, che appaiono nello stesso contesto? E ancora: come deve essere interpretato il fatto che tali dizioni siano pronunciate da una θεά, da una Dea? Soprattutto: come si compaginano questi elementi – ragione, dire, via, segno, Dea ecc. – con ciò su cui l'intero Poema – e, in particolare, il passo citato – verte, ossia τὸ ἐόν? Infine: tali chiarimenti possono portare a un più approfondita determinazione dell'essenza del mito?

* * *

Secondo l'interpretazione comune, il Poema di Parmenide è, appunto, un mito. In altre parole: il racconto del pensatore condotto dinanzi alla Dea per apprendere, dalla sua bocca, l'unica verità sull'essere, è da intendersi in senso poetico-allegorico. «Mitico», «poetico» e «allegorico» sono, in questo caso, pressoché sinonimi, nella misura in cui indicano un elemento che si situa al di là della mera realtà effettuale. Il pensatore espone la sua tesi sull'essere – tesi di per sé esprimibile in modo del tutto "prosaico" –, ammantandola di una veste poetica. Il fatto di attribuire le proposizioni sull'essere a una Dea – di conferire loro, cioè, il carattere di una rivelazione divina – serve a conferire, alla tesi che deve essere sostenuta, un'autorevolezza di matrice religiosa, la quale dà un aiuto alla forza propria dell'argomentazione razionale. La relativa "metodicità" del ragionamento parmenideo è indicata mediante l'immagine delle diverse vie d'indagine, di cui una sola è quella che porta alla vera conoscenza. In ogni caso, è ovvio – e resta sottinteso – che Parmenide non sale *veramente* su un carro che lo conduce sino alla casa della Dea: il carro, i cavalli, la via, la Dea che, benevolmente, lo prende per mano e gli rivolge la parola – tutti questi elementi sono, appunto, delle immagini per dire altro (letteralmente: delle allegorie), oppure, in generale, delle forme per esprimere un determinato contenuto che, di per sé, è del tutto indipendente da esse. Evidentemente, si pensa, nonostante gli elementi di razionalità riscontrabili nel Poema, i tempi non erano ancora maturi per una sobria e rigorosa trattazione metafisica che rinunciassero definitivamente alla forma poetico-suggestiva e all'invocazione dell'autorità divina. In questo senso, il Poema didattico di Parmenide rappresenta in modo esemplare quel decisivo passaggio dal μῦθος al λόγος che sfocerà nella filosofia

di Platone e di Aristotele.²

La diversa interpretazione che, seguendo alcune indicazioni di Heidegger sul mito, sarà qui proposta, suona: il Poema di Parmenide è, sì, un mito, e, precisamente, il mito dell'essere; tuttavia, il carattere mitico di ciò che è detto – e, dunque, anche del passo in cui appare la dizione $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ – non è affatto riconducibile a ciò che, comunemente, si intende per «poetico» e «allegorico», ossia a una qualche forma di invenzione che parla in senso traslato. In particolare, alle parole di Parmenide non sono applicabili gli schemi secondo cui un elemento prelevato dalla realtà effettuale – per esempio un carro – venga poi trasposto in un contesto “ideale”, oppure, invece, un elemento di per sé “ideale” o “astratto” – per esempio l'idea della giustizia o quella della verità – venga “concretizzato” attraverso l'attribuzione, a tale elemento, dei tratti di una persona divina.

Di per sé, il carro, i cavalli e la Dea non hanno, infatti, nulla a che vedere con il mito dell'essere – e, quindi, non possono fungere da elementi che ne indichino i tratti. Al contrario, il mito dell'essere informa interamente di sé il trasporto e il dislocamento che intonano il pensiero e, in generale, il senso di ogni viaggio e di ogni avvistamento costitutivo in cui l'uomo sia coinvolto; sicché il mito stesso fornisce, innanzitutto, la base d'essere per gli elementi che in esso appaiono, ovvero: ne detta il senso. Il carro “mitico d'essere”, i cavalli “mitici d'essere” e la Dea “mitica d'essere” – dove «mitico d'essere» funge da aggettivo che corrisponde all'espressione (nominale al genitivo) «mito dell'essere» – sono, pertanto, detti *prima* del carro, dei cavalli e della Dea comunemente intesi. Anticipando in parte ciò che verrà esposto in seguito, possiamo affermare: Parmenide viaggia *veramente* su un carro, poiché il mito è la dimensione stessa della verità di ogni «veramente». Il carro mitico è più essente, ossia più “vero” e più “reale”, di quello che “tocchiamo con mano”, e, allo stesso modo, la divinità mitica è più essente, ossia più “vera” e più “ideale”, di quella extra-mitica, giacché il mito dell'essere è il piano su cui si decide dell'essere in quanto tale.

Grazie a una più approfondita comprensione del mito dovremo poter riconoscere che, al di fuori del mito d'essere, viene meno

² Per una simile interpretazione del mito e, in particolare, della posizione di Parmenide tra mito e *logos*, si veda, per esempio, M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pag. 236.

la possibilità stessa di dire «carro» o «Dea». Il segno di tale nuovo intendimento sarà, allora, che quella base di effettualità – “concreta” o “ideale” che sia –, a partire da cui crediamo di poter dire altro (la base per ogni possibile allegoria); che l'intero del dato, da cui crediamo di poter attingere per trasportarne un elemento in un'altra sfera (la riserva per ogni possibile metafora) crollino all'istante, per poi rigenerarsi *ex novo*, nella loro dicibilità, a partire dalla dimensione primaria che è il mito dell'essere.

* * *

Nella sua *Filosofia della mitologia*, Schelling, discutendo la natura della mitologia, spiega come non si possa, in essa, distinguere tra ciò che sarebbe “propriamente” il contenuto (la “materia”) della mitologia stessa e la particolare forma (la “veste”), appunto, mitologica, in cui tale contenuto viene espresso – forma che sostituirebbe quella propria e originaria, ossia quella che caratterizza il contenuto nel suo modo di sussistere pre-mitologico. Le idee (*Vorstellungen*) mitologiche, dice Schelling, «non sussistono, dapprima, in una forma diversa, ma si generano solo in tale forma [*scil.* quella del mito], e, quindi, simultaneamente a essa», e continua:

Siccome la coscienza non sceglie né inventa le idee, e nemmeno la loro espressione, la mitologia si genera fin da subito *in quanto tale*, e in nessun senso diverso da quello in cui essa si dice. In conseguenza della necessità con cui si genera il *contenuto* dell'idea, la mitologia ha, fin dall'inizio, un significato *effettivo*, e, quindi, anche *dottrinale*; in conseguenza della necessità con cui si genera anche la *forma*, essa è forma propria, cioè in tale forma tutto deve essere compreso proprio così come si dice, e non, invece, come se fosse pensato o detto qualcos'altro. La mitologia non è affatto *allegorica*: essa è *tautegorica*. Nella mitologia, gli Dei sono degli esseri effettivamente esistenti, che non *sono* altro, non significano *altro*, ma significano *solo* ciò che sono.³

La natura tautegorica della mitologia fa sì che, «considerata oggettivamente», essa sia «*effettiva teogonia*, genitura divina» e, in ul-

³ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie. Erster Band. Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1966, p. 195 s. In una nota a piè di pagina, Schelling spiega di aver ripreso la dizione «tautegorica» da un saggio di Coleridge.

tima analisi, l'effettivo generarsi «*di Dio*» (nel senso del Dio assoluto, unico e, proprio per questo, non-esclusivo) nella coscienza, mentre «soggettivamente» essa è un *effettivo* «*processo teogonico*» vissuto dalla coscienza nel suo mantenersi in rapporto con Dio – rapporto in virtù del quale essa è *natura sua* posatrice di Dio (*Gott-setzend*).⁴ L'uomo, originariamente, «esiste unicamente per essere tale 'essere posatore di Dio', e, dunque, non per essere quella natura che è *per se stessa*, bensì per essere la natura che è rivolta verso *Dio*, che è come estatica in Dio». Per non lasciare dubbi sul fatto che anche queste sue parole, non meno di quelle mitiche, debbano essere intese alla lettera, Schelling aggiunge: «infatti, a me piace usare in ogni caso le espressioni più consone e indicative, e non temo che per esempio qui si dica che si tratta di una concezione da esaltati».⁵

Non si può dire in modo più chiaro che, nella mitologia, nulla è inventato. Infatti, in essa, tutto è effettivo, sicché non vi è, per esempio, possibilità alcuna di distinguere fra il cosiddetto "racconto mitologico" e l'effettiva *gonia* degli Dei. Che il "racconto" non sia racconto "su" un fatto, ma, letteralmente, il medesimo dell'in-generarsi degli Dei, significa che il "contenuto" dei miti è un puro fatto "linguistico", mentre la lingua, la parola, è, a sua volta, un fenomeno mitico, cioè dell'ordine del generarsi degli Dei. Infatti, parlando della *Sprache*, della parola intesa come lingua madre di un popolo, Schelling scrive: «Si è quasi tentati di dire che la parola stessa sia solo la mitologia sbiadita; che in essa sia conservato in differenze astratte e formali ciò che la mitologia ancora conserva in differenze vive e concrete».⁶ Anche l'espressione «lingua madre» è da intendersi alla lettera: si tratta della parola in virtù della quale un popolo è, primariamente, un popolo, sicché parlare di «popolo» indipendentemente dalla parola in cui esso si costituisce, risulta privo di senso:

«[Sarebbe insensato] ritenere possibile che essa [*scil.* la lingua-parola] si generi a partire da[l popolo] stesso o tra le sue fila, come se potesse esservi un *popolo* senza lingua-parola comune, e non fosse invece qualificabile come 'popolo' solo ciò che ha una lingua madre che ne fa una comunità [...] Nessuna lingua si genera per un popolo già finito e sussistente, e, quindi, per nessun popolo la sua lingua madre si genera

⁴ *op. cit.*, p. 198.

⁵ *op. cit.*, p. 185.

⁶ *op. cit.*, p. 52.

al di fuori di ogni connessione con l'originaria unità del dire delle lingue, unità che tende a mantenersi anche nella divisione».⁷

L'ultima parte di questo pensiero, riferita all'originaria unità delle lingue, non può essere sviluppata in questa sede. Possiamo semplicemente aggiungere che, per la posizione metafisica di Schelling, tale unità non può che costituirsi in un riferimento al Dio assoluto.

La tesi sul carattere tautegorico del mito getta una nuova luce su un fatto che è stato ricordato fin dall'inizio di questo saggio: che, cioè, «mito» significa già «parola» e «dizione». Grazie a Schelling, abbiamo iniziato a ricondurre a unità, e a inserire in un elemento comune, i due significati di «mito»: da un lato, quello di «dizione», e, dall'altro, quello di «racconto che ha come protagonisti gli Dei». È chiaro che tale esplicazione, indipendentemente dal fatto che essa sia o meno sufficiente, non è comunque compatibile con una concezione della parola come mero strumento per l'espressione e per la comunicazione dei pensieri.

Ricapitoliamo, ora, in forma di tesi, ciò che possiamo dire, a partire dalle analisi di Schelling, sulla costellazione "mitica" «parola – Dei – uomo»:

1. Mito è effettiva genesi divina nella coscienza.
2. Tale genesi ha luogo in forma di parola, in un dirsi.
3. La parola umana è, a sua volta, di indole mitica, ossia dice gli Dei.
4. Le proposizioni «l'uomo è l'essere parlante» e «l'uomo è l'essere che, esistendo verso e fin dentro l'essere di Dio, posa il fondamento in cui Dio stesso consiste», dicono il medesimo.
5. Uomini (la coscienza in quanto popolo) e Dei hanno la loro comune realtà effettiva nella parola intesa come lingua madre, ossia: nel mito.

* * *

Come formula-guida per la breve ulteriore indagine sul mito assumiamo il seguente passo tratto dal Corso friburghese che Heidegger dedicò a Parmenide nel semestre invernale 1942-43: «La dizione greca che indica quella dizione mediante la quale 'ciò che, innanzitutto, deve

⁷ *op. cit.*, p. 64, p. 111.

essere detto' *si dice* – tale dizione suona: $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ».⁸ L'espressione «ciò che, innanzitutto, deve essere detto» traduce il tedesco «das im voraus zu Sagende» – in latino: *prae dicendum*. Per Heidegger, la dizione $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ costituisce esattamente la dizione mediante la quale il *prae dicendum* si dice.

Prima ancora di tentare una delucidazione di ciò che è inteso con la locuzione *prae dicendum*, dobbiamo chiarire il seguente punto: mentre Schelling parla del mito e della mitologia in termini universali – sicché la mitologia, in quanto processo teogonico, riunisce in sé la genesi di tutti gli Dei quali figure dell'unico Dio –, Heidegger afferma con decisione che «vi è *un* solo mito, e, precisamente, il $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ dei Greci».⁹ Contrariamente a ciò che può apparire in prima battuta, tale affermazione non è affatto meramente restrittiva o limitativa rispetto alla concezione di Schelling; piuttosto, essa implica, in primo luogo, un'universalità interamente trasformata. La comprensione del carattere greco del mito coincide, perciò, con una critica di quell'universalità che ci permette di parlare, in modo del tutto naturale, di una storia universale degli Dei o, in generale, delle religioni. Ora, il carattere greco del mito è proprio quello che, nasco-stamente, informa la frase di Schelling citata in esergo. Infatti, tale frase è, in senso stretto, dicibile solo in riferimento al $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$. Il fatto che il tratto greco resti in tal modo implicito, fa sì che essa possa essere definita come una frase metafisica. «Metafisico», qui, significa anche: non deciso, ovvero: in attesa di un chiarimento. Un segno di tale carattere non-deciso è il fatto che Schelling continui a parlare di «mitologia» – una dizione che, proprio alla luce del carattere propriamente tautegorico del mito, risulta stranamente ridondante.

Una prima indicazione del senso specificamente greco del mito può essere tratta dalla seguente frase di Heidegger: « $M\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ è ciò che dischiude, *entbirgt*, lascia vedere».¹⁰ La dizione lasciata non tradotta è quella decisiva. Infatti, come è noto, mediante la dizione *bergen* e i suoi composti e derivati, Heidegger denomina il tratto di fondo non solo di tutto il pensiero greco, ma dello stesso «essere» così come i

⁸ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, p. 89. Per un'introduzione a tale testo heideggeriano, si veda l'illuminante saggio di A. LOWIT, "Le 'principe' de la lecture heideggerienne de Parménide (*Parmenides*, GA 54)", *Revue de philosophie ancienne*, IV, n. 2, 1986.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

Greci lo intesero. La traduzione di *bergen* è, quindi, eminentemente critica, nel senso che una sua interpretazione insufficiente rende di fatto impossibile la distinzione tra "la mitologia" e l'*unico* μῦθος.¹¹

Normalmente, la dizione *entbergen* è tradotta in italiano con il termine «svelare» o «disvelare». *Entbergen* indicherebbe, allora, il passaggio da una situazione di velamento a uno stato di non-velamento, ovvero: il togliimento di un velo. In virtù di tale togliimento, l'ente entrebbe nella disvelatezza, ossia: nella verità (ἀλήθεια). Ne risulta che la verità, nel senso dell'ἀλήθεια, sarebbe – per Heidegger – quel modo d'essere dell'ente in cui l'ente stesso si trova ... *salvo* che sia coperto da un velo.

Ora, è facile constatare che il togliimento di un velo è, sotto il profilo ontologico, un evento del tutto neutrale. Infatti, il disvelamento – anche se inteso "metaforicamente" – non tocca in nessun modo l'ente come tale, ossia il suo statuto d'essere, sicché il pensiero greco, la cui domanda-guida è quella che, secondo la nota formula di Aristotele, interroga τὸν ἢ ὄν, risulterebbe, invece, nell'analisi di Heidegger, scevra di ogni valenza ontologica.

Essendo tale conclusione poco plausibile, si potrebbe, alternativamente, sostenere che non sia l'ente a essere disvelato, bensì l'essere stesso. La *Entbergung-ἀλήθεια* sarebbe allora la verità o disvelatezza dell'ente nel senso che, in essa, l'essere dell'ente è tolto da un precedente stato di velamento. Tuttavia, il trasferimento dell'azione disvelante dall'ente all'essere non implica, di per sé, che il piano dell'essere sia effettivamente attinto. In verità, la collocazione dell'essere nella sfera del velamento/disvelamento implica semplicemente che l'essere stesso sia, a sua volta, già stato preso come un che di essente.

Quando possiamo, invece, dire che il piano dell'essere sia attinto? Risposta: Nel momento in cui non è più possibile dire «essere» senza

¹¹ Le brevi considerazioni che seguono, toccano una questione la cui portata per la ricezione italiana di Heidegger è stata per la prima volta riconosciuta, ed estesamente discussa sotto il profilo traduttivo, in: G. ZACCARIA, *L'inizio greco della filosofia. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 1999, soprattutto § 23, p. 138 ss. La proposta, avanzata da Gino Zaccaria, di tradurre la compagine del verbo *bergen* con la famiglia di dizioni formate sul latino *condere*, meriterebbe di essere assunta nella cosiddetta "vulgata heideggeriana" se non altro per il fatto che risparmierebbe al lettore il senso di smarrimento che, inevitabilmente, devono causargli le improbabili danze di velamenti e disvelamenti di cui risultano costellate, in italiano, le riflessioni di Heidegger sull'ἀλήθεια.

che, insieme a esso, si dispieghi la dimensione entro la quale tale essere si genera e, in quanto generantesi, requia. Se, come è lecito, assumiamo la dizione φαινόμενον – il mostrantesi, ciò che viene a stare nella luce – come sinonimo di ὄν, «ente», sicché φαίνεσθαι significa il medesimo di «essere», allora dell'essere è propriamente questione solo là dove, simultaneamente, pensiamo la dimensione in cui si genera τὸ φαίνεσθαι ἐαυτό. Tale dimensione è, per i Greci, ἡ ἀλήθεια. L'essere in quanto stabile e netto mostrarsi si genera e requia in quel farsi luce¹² in cui, in un sorgere (φύσις), la λήθη – l'elemento originariamente sottraente – si libera nella propria indole moderata (reconsiva), trasformandosi in ciò che – misuratamente – rilascia da sé ogni mostrarsi. L'espressione «la λήθη si libera nella propria indole moderata» è da intendersi come traduzione esplicativa di ἀλήθεια, mentre sia l'«in» di «si genera e requia in» sia quello di «quel farsi luce in cui, in un sorgere, la λήθη si libera» indicano, qui, non un rapporto di contenente e contenuto, bensì, in senso stretto, un'identità: stabilità e nettezza del mostrarsi (dell'essere) non sono altro se non – ossia consistono in – tale farsi luce, il quale è, a sua volta, il medesimo del liberarsi della λήθη nella sua indole moderata – liberarsi che, in tedesco, si dice: *Ent-bergung*.

Se è vero che la *Entbergung* indica il passaggio da un non-mostrarsi a un mostrarsi, tale passaggio, tuttavia, pertiene a una dimensione di cui, nel disvelamento, non vi è più traccia alcuna. Infatti, il senso pieno della *Entbergung* dell'ente è:

mostrarsi di un ente in virtù del suo requiare nel mostrarsi stesso in quanto sorgente nel moderarsi della λήθη

mentre il senso "pieno" del disvelamento è:

mostrarsi di un ente in virtù del togliimento di un velo che copriva l'ente già sussistente

L'aggiunta «già sussistente» serve a ricordare che, nel disvelamento, l'essere dell'ente non entra, propriamente, mai in gioco. Al contrario, il mostrarsi che è detto nella *Entbergung* è il passaggio dell'ente dal non-essere all'essere nel senso del costituirsi, in tale passaggio, dello stesso essere in cui l'ente, in quanto essente, sussiste. Il senso non-ontico del passaggio dal non-essere all'essere, in cui consiste la

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2000, p. 160 s.

Entbergung, può essere facilmente indicato con un esempio: là dove il falegname, usando alcune assi di legno, fabbrica un tavolo, di questo tavolo diciamo che esso passa dal non-essere all'essere; là dove, trovandoci nella necessità di posare il bicchiere che abbiamo in mano, lasciamo che il tavolo si palesi a noi nel costituirsi come "piano-dove-poter-posare-il-bicchiere", di questo tavolo diciamo, nel medesimo senso, che esso passa dal non-essere all'essere; là dove il poeta denomina il tavolo che se ne sta lì in mezzo alla stanza, di questo tavolo dobbiamo dire che esso passa, ancora una volta nel medesimo senso, dal non-essere all'essere, ma, *questa* volta, in un modo talmente originario e iniziale, che gli altri due modi risultano possibili solo grazie a quel primario nominare in cui il poeta detta – il mito del tavolo. Prendendo in prestito un termine platonico, possiamo dire quanto segue: in tutti e tre i casi si ha un costituirsi dell'ἰδέα in cui l'ente, mostrandosi, consiste (resta serbato). Tale costituirsi dell'ἰδέα non è, a sua volta, un passaggio dal non-essere all'essere, bensì il mostrarsi (nell'ente) di tale passaggio *in quanto* moderarsi della λήθη nel sorgere, sicché possiamo concludere che lo stesso passaggio dell'ente dal non-essere all'essere è il generarsi (il dirsi) di ἀλήθεια. Mentre il disvelamento cessa nel momento in cui da dietro il velo spunta l'ente "vero", la *Entbergung* (e, in altro modo, tutto ciò che è stato *entborgen*) non cessa mai – anche se, per lo più, non si mostra espressamente, restando, invece, ritratta nel manifestarsi del φαινόμενον. Se cessasse la *Entbergung*, nessun ente – velato o disvelato che sia – potrebbe sussistere in quanto essente.

Una volta che si sia sufficientemente chiarito il modo in cui Heidegger riprende, in tedesco, il problema dell'ἀλήθεια, non sarà più difficile riconoscere come il verbo *condere* sia, al contrario di «velare», atto a cogliere, nel modo in cui parla la lingua italiana, i medesimi tratti. La traduzione di *Verbergung* sarà, dunque, «nascondimento» o «asconsione» (da *abscondere*), quella di *bergen* «recondere» ecc., mentre, nel caso di *Entbergung*, il recupero del verbo «disascondere», oggi in disuso, permette di proporre le soluzioni «disascondimento» o «disasconsione».¹³ D'ora innanzi, ogni qualvolta si dirà «disascondere», sarà necessario intendere tale dizione nel modo in cui Heidegger, esplicitando il tratto più intimo dell'ἀλήθεια, chiede di leggere il verbo

¹³ Per l'esposizione dettagliata di tutta la compagine si veda ZACCARIA, *loc. cit.*

ent-bergen,¹⁴ ossia come quel liberarsi (in un sorgere) dell'indole moderata della λήθη, in virtù del quale il φαίνεσθαι, in tal modo rilasciato, sia interamente informato al tratto misurato e *bergend*, serbante, ossia: reconsivo. Esattamente come la *Ent-bergung* – in quanto inizio della λήθη moderata – è, in sé, *Bergung*, la dis-asconsione è, in sé, reconsione – l'originario σώζειν τὰ φαινόμενα.¹⁵

Possiamo, a questo punto, tornare alla frase di Heidegger sul mito, e completarne la traduzione: «Μῦθος è ciò che dischiude, disasconde, lascia vedere». Appare così che, da un lato, il μῦθος si colloca interamente nella sfera dell'ἀλήθεια – cosa che Heidegger, peraltro, afferma espressamente nella frase precedente a quella citata;

¹⁴ L'«ent-» di *entbergen* traduce l'α- di ἀλήθεια, inteso, però, come "α liberativum", sicché *ent-bergen* si legge come *ent-flammen*, dizione che indica il divampare della fiamma (*Flamme*). Su questo punto, cfr. M. HEIDEGGER, *Parmenides*, cit., p. 197 s., da cui citiamo il seguente passo, particolarmente chiarificatore: «Tuttavia, la disasconsione non intende solamente il togliimento e l'eliminazione di un ascondimento. Dobbiamo pensare il dis-ascondere *simultaneamente* così come intendiamo, per esempio, l'*Ent-zünden* [infiammare] e l'*Ent-falten* [dis-piegare]. *Ent-zünden* = far divampare la fiamma; dis-piegare: far sì che le pieghe del molteplice vengano, innanzitutto, alla luce nella sua (del molteplice) molteplicità. Il dis-ascondere è visto, *da un lato* e in primo luogo, nella sua *contrarietà al nascondere*, così come il districare è contro l'intrico. Il disascondere, tuttavia, non risulta, semplicemente, in un che di disascosto (nel senso di: non-nascosto). Piuttosto, il *disascondere* è, *simultaneamente*, *disascondere*, e ciò allo stesso modo dell'*Entflammen*, il quale non elimina la fiamma, bensì la porta inizialmente nel suo vigere. Il disascondere è, al contempo, *'per' la reconsione del disascosto fin dentro la disascosità della Anwesenung*, cioè fin dentro l'essere. *Solo in tale reconsione il disascosto sorge in quanto un che di essente*. La dizione 'dis-ascondere', indica, ora, *simultaneamente: portare in una reconsione*, ossia *serbare* il disascosto portandolo fin dentro la disascosità. Il senso pieno della dizione 'disascondimento' – dizione che, in prima battuta, percepiamo come inabituale e che può essere (ed è stata) eletta solo in forza di un sentire di più ampia portata – contiene, nello stesso grado di essenzialità, tale momento segnatamente informato alla reconsione». E ancora: «La dizione 'dis-asconsione' è, in un senso costitutivo e ben ponderato, ambigua, nella misura in cui nomina un tratto duplice e in sé congiunto: da un lato, in quanto *dis-asconsione*, nomina il togliimento di un nascondimento, e, precisamente, in primo luogo, il togliimento dell'asconsione sottraente (λήθη), e, in secondo luogo, anche quello dell'asconsione infirmante e deformante (ψεῦδος); dall'altro, però, in quanto *dis-asconsione*, nomina il recondere, ossia l'assumere e il trattenere nella disascosità». Sulla traduzione di *verstellen* con «infirmare» si veda: HEIDEGGER, *L'origine*, cit., «Glossario».

¹⁵ La dis-asconsione è il divampare dell'asconsione reconsiva – non, cioè, della pura asconsione *sottraente*, quanto piuttosto dell'asconsione che, nel sorgere, si *mitiga* in reconsione, per costituire, in quanto tale, il tratto di fondo del φαίνεσθαι.

dall'altro, e per converso, ciò che viene denominato con la dizione ἀλήθεια – la disasconsione o il disascondimento – ha carattere di μῦθος, sicché, in questa prospettiva, “mito” e “verità” – sono il medesimo. Quest'ultima affermazione, ora, non può più essere tradotta con: «il contenuto del racconto mitologico è vero», e nemmeno con: «il contenuto del racconto mitologico coincide con la verità». Infatti, come abbiamo visto, la lettura tautegorica vieta, per il mito, ogni distinzione tra forma e contenuto. In che senso possiamo, ora, comprendere ancora meglio l'insufficienza di tale distinzione?

Continua Heidegger: nel mito si dice l'indole iniziale dell'intero, e, in questo senso, esso è «*die eigentliche Sage, das anfängliche Wort*». ¹⁶ Anche *Sage* e *Wort* indicano, qui, il medesimo. Non si tratta, però, da un lato, della «saga», e, dall'altro, della «parola» o del «verbo», intesi come espressione linguistica. Infatti, la dizione *Sage* sta al verbo *sagen* come «facoltà» sta a «fare», ed è, in questo senso, l'elemento in cui ogni *sagen* – ovvero: ogni dire – si dispiega. Per gli scopi del nostro ragionamento, possiamo, pertanto, tradurre *Sage* (e anche *Wort*) con «dizione». In «dizione» parlano sia il latino *dicere*, «mostrare, indicare, dire, (de)nominare, eleggere, parlare», sia il greco δεικνύναι, «dimostrare, mostrare, portare alla luce». ¹⁷ Ora, se, da un lato, μῦθος è *Sage* e *Sage* è dizione, nel senso dell'indicare e del mostrare, del nominare e dell'eleggere; se, dall'altro, ἀλήθεια è *Entbergung* e *Entbergung* è disasconsione, nel senso del recondente lasciar mostrarsi, allora diventa possibile stabilire un'identità affatto più costitutiva tra “mito” e “verità” – più costitutiva, cioè, di quella che è permessa dalla concezione comune di μῦθος e ἀλήθεια – in una parola: un'identità propriamente tautegorica.

Resta da chiarire che cosa sia inteso con *eigentlich* e *anfänglich*, ossia, come Heidegger dice anche: con *im voraus* o *im vorhinein* – il latino *prae*. Se il riferimento, come è stato detto, è all'indole iniziale e iniziante dell'intero dell'ente; a ciò in cui l'essente è inizialmente raccolto in uno; all'ἓόν nel suo tratto originariamente reconsivo – allora il *prae*, nel senso della prima dizione (o, meglio: indizione), ¹⁸ non può che riferirsi all'ἀλήθεια stessa in quanto primaria e originaria estensione dell'elemento di ogni passaggio e, dunque, di ogni mostrarsi.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, cit., p. 89.

¹⁷ Alla stessa radice ie. appartiene anche il tedesco *zeigen*, «mostrare, indicare».

¹⁸ «Indizione» è la traduzione di *Sage* proposta da Gino Zaccaria.

Il μῦθος è, allora, l'iniziale indizione disascondente (o disasconsione indicente). Esso è l'indirsi dell'ἀλήθεια (il suo λέγειν ἑαυτήν, nel senso, però, di una αὐτολογία), indirsi che libera inizialmente, e insieme trattiene nei suoi netti confini, ogni mostrarsi. Ecco perché il μῦθος resta il *prae dicendum*: senza tale primaria indicente disasconsione (senza ciò che Eraclito nomina nella dizione λόγος) nessun mostrarsi di un ente in quanto tale, nessun dire o fare dell'uomo sarebbero possibili.

Per i Greci, l'uomo esiste – nel senso in cui, in *Essere e Tempo*, si dice che l'esistenza dell'uomo è la sua essenza – nel proprio tenersi in rapporto con il *prae dicendum*, nel senso che, muovendo *da* esso, lo indice.¹⁹ L'uomo, nella sua umanità, è colui che, primariamente, subisce il μῦθος, lo sente e, sentendolo, lo ri-dice in ogni suo contegno con l'ente. Tale sentire e tale dire, in greco, suonano, rispettivamente, νοεῖν e λέγειν. «Uomo» è, dunque, come dire: μυθόννοος καὶ μυθόλογος – colui che, sentendola, indice l'indizione. Prima ancora di dire o intraprendere alcunché, l'uomo insiste in quel consenso con il μῦθος che Eraclito (fr. 50, Diels-Kranz) chiama: ὁμολογεῖν. Tale consenso, in cui si coappartengono, da un lato, l'ἔόν nel suo iniziale e imperituro tratto di μῦθος e, dall'altro, l'uomo nel suo costitutivo rapporto "logico" e "noetico" con l'indicente disasconsione, è detto nel frammento 8 (vv. 34-36) del Poema di Parmenide:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· [...]

Come potrebbe Parmenide affermare che il νοεῖν è πεφατισμένον ἐν τῷ ἔοντι, ossia: trattenuto nel e rilasciato dal detto (μῦθος) dell'essere, se entrambi, essere e sentire, non fossero già dell'indole del dire (disascondere, eleggere, lasciar vedere), e cioè: di indole mitica? Che l'essere e il sentire siano della medesima indole è detto espressamente nel primo dei versi citati: posto che con οὐνεκεν ἔστι νόημα sia detto l'ἔόν nel suo tratto di fondo intonato dalla disasconsione, il verso dice: nel medesimo si generano, coappartenendosi, il sentire e l'imperitura inizialità verso cui il sentire è, in quanto tale, *in itinere*. Essere e sentire, nella loro differenza, si generano nel medesimo del-

¹⁹ In ciò che segue si fa, in molti punti, riferimento a quanto esposto da Heidegger nei §§ 4-6 del suo *Parmenides*, cit.

la φάσις, ossia: nell'elemento stesso del μῦθος – nell'ἀλήθεια che si mostra quale *prae dicendum*.

Il fatto di essere οὐνεκεν τοῦ ἐόντος, *in itinere* verso l'iniziale, non è uno stato occasionale in cui si trova il νοῦς, né un processo di avvicinamento che, eventualmente, giunge a conclusione, bensì la più intima costituzione esistenziale dell'uomo. Solo grazie al fatto che l'uomo è, in quanto tale, costitutivamente *in itinere* verso l'iniziale possono darsi, di volta in volta, degli *itineri*, ossia dei passaggi o transiti verso il disascosto. Il nome greco per indicare un *iter* così costituito è: ἡ ὁδός – dizione in cui, come avverte Heidegger,²⁰ dobbiamo sentire il tratto del concedersi di una transitabilità *nel* darsi a vedere di un visibile, ovvero il condurre su una via d'accesso a un disascosto *in quanto* offrirsi di un colpo d'occhio; ἡ ὁδός è, in tal modo, il disascondere stesso nel suo ritrarsi a favore di un'accessibilità dell'ente e di un suo fermo generarsi e mostrarsi (la ferma accessibilità – il dare adito all'ente – è detta nell'avverbio βεβαίως – cfr. fr. 4, v. 1).²¹ Per converso – in virtù del fatto che egli è colui che è *in itinere* nel dire che conferma l'iniziale indirsi –, ogni fare e dire dell'uomo è, costitutivamente, un transitare nel disascosto sugli *itineri* che il disascondimento in quanto tale gli offre.

Il nome greco del disascosto che si mostra su una ὁδός dell'ἀλήθεια è: σῆμα. Più precisamente: il σῆμα ("segno") è un disascosto che, nel proprio disascondersi, fa uscire alla luce, dando adito a esso, il nascondersi di ciò che non si mostra e, quindi, resta nascosto. Tale non mostrantesi non è però altro che la stessa disasconsione, ossia la nascosta reconsione del disascosto, sicché possiamo dire che, nel σῆμα, sorge, in quanto tale, la reconsione stessa. Invertendo la prospettiva, ciò equivale a dire: è σῆμα quel disascosto mediante il quale l'ἀλήθεια stessa si dispensa (all'uomo) nella sfera del disascosto, facendo sì che l'ente – singolarmente e nella sua interezza – sia reconditamente disascosto in quanto essente.²²

Mentre il σῆμα, in quanto mostrarsi dell'ἀλήθεια, appartiene sempre alla sfera del disascosto, lo stesso disascosto – l'ente – non è mai, di per sé, σῆμα. Infatti, il σῆμα è essenzialmente raro. L'irrompere

²⁰ *op. cit.*, p. 87.

²¹ βεβαίως (da βαίνω, andare, camminare) è detto del παρῆναι: per il νοῦς, l'ente requia in quella ferma accessibilità che è lo stesso essere dell'ente.

²² Σῆμα è la ricompaginazione dell'ente nella reconsività del proprio essere.

dell'ἀλήθεια nella sfera del disascosto – irrompere che fa sì che vi sia qualcosa come un σῆμα – è ciò che i Greci chiamano: τὸ θεῖον, oppure: τὸ δαιμόνιον, dove θεῖον (da θεάω, θέα, a sua volta omografo di θεά, Dea) rinvia al manifestarsi nel colpo d'occhio e nell'adocchiare, mentre δαιμόνιον (da δαίωμα) rinvia al darsi o concedersi (dispensarsi). L'apparire in cui ἀλήθεια adocchia e si concede mediante il θεῖον o il δαιμόνιον, ha come modalità fondamentali quella, appunto, dell'adocchiare, e quella del far cenno (*winken*), in latino: *nuere*, sicché il θεῖον è, nel suo modo di manifestarsi, il numinoso.

Se, da un lato, ogni ente può essere σῆμα, ve ne sono però sempre alcuni che, più di altri, sono addetti al sorgere dell'elemento recondente – attraverso il θεῖον/δαιμόνιον – nel mezzo dell'ente. Tali enti sono, per i Greci: il giorno e la notte, la folgore e il tuono, il mare e la montagna, il cielo e la terra, la sorgente e il fiume, e altri ancora. Chi, manifestandosi nel colpo d'occhio del σῆμα che lo nasconde, adocchia l'uomo, facendo irrompere l'ἀλήθεια nel mezzo dell'ente e informandolo, in tal modo, all'elemento recondente, è: θεός ovvero θεά – ciò che noi designamo con il nome «Dio» o «Dea», e che, ora, possiamo, nel senso sopra indicato, chiamare anche: il nume. Il concedersi dell'ἀλήθεια nel colpo d'occhio del θεός o nel cenno del nume, ha luogo soltanto nell'elemento del μῦθος, sicché si può, da un lato, dire che il σῆμα è, di volta in volta, un ente mitico (un ente il cui essere consiste nel manifestarsi su una ὁδός dell'ἀλήθεια), mentre, dall'altro, si chiarisce il senso in cui il mito dice (δείκνυσι) il generarsi degli Dei.

Anche l'uomo è, a suo modo, σῆμα – segno. Abbiamo già visto come l'indole dell'uomo sia quella di essere μυθόνοος καὶ μυθόλογος, dove μῦθος è il recondente indirsi della λήθη nel disascosto. Tale indirsi è, ora, il mostrarsi nel colpo d'occhio – letteralmente: l'*inspicere* o "far specie" – dell'insolito (δαιμόνιον) nel mezzo di ciò che è solito e familiare (il disascosto il cui tratto mitico resti implicito). L'uomo è colui – è l'unico essente – che, essendo adocchiato da tale indirsi (ovvero: essendo colui che è inteso dal θεῶν del θεός), è chiamato a sostenere, nel proprio essere, il disascondersi del disascosto, cioè a recondere nella dizione. Siccome l'uomo è unicamente in quanto è *in tal modo* adocchiato (in quanto colui che insorge nel disascosto *entro* l'elemento del μῦθος), egli, a sua volta, è "tutto nel proprio colpo d'occhio" – colpo d'occhio in cui coloro a cui egli si fa incontro sono adocchiati dall'essere stesso in quanto θεός (e, me-

diante il θεός, dall'intimo tratto sottraente dell'ἀλήθεια). Da tutto ciò deriva che il Dio si mostra *unicamente* nella sfera del colpo d'occhio dell'uomo.

La costellazione della coappartenenza di essere (disasconsione), Dio (nume), uomo (dicente) e primaria indizione (mito), ci permette di ritornare sull'affermazione di Schelling secondo cui l'uomo è *natura sua* colui che posa Dio: *der Gott-setzer*. All'interno della dimensione greca – la dimensione dell'ἀλήθεια – dobbiamo dire, più propriamente: l'uomo è, esistenzialmente, colui che *dice* gli Dei: *der Gott-sager*²³ – ὁ θεόλογος. In tale determinazione, che esplicita il tratto di fondo del pensiero greco, la determinazione schellinghiana trova, per così dire, finalmente la sua verità, e ciò poiché la costituzione θεο-λογική si configura quale conseguenza costitutiva del modo in cui Dio e uomo *sono* nell'elemento dell'ἀλήθεια in quanto loro originario elemento di insorgenza. Mentre nel pensiero greco, che è da cima a fondo intonato dall'ἀλήθεια, tale elemento rimane, tuttavia, non esplicitato, il pensiero di Schelling, come ogni pensiero metafisico post-greco, resta cieco rispetto al *prae dicendum* (e, dunque, rispetto al mito e al suo tratto compiutamente tautegorico), sicché, pur dovendo – come, a suo modo, ogni grande pensiero – arrivare necessariamente a dire che l'uomo è (non: innanzitutto uomo e poi, eventualmente, anche in rapporto con l'elemento numinoso – bensì: *natura sua der Gott-setzer*, tale determinazione risulta, in senso stretto, infondata.

* * *

Siamo ora in grado di rispondere alle domande che erano state poste in merito ai pochi versi del Poema di Parmenide citati all'inizio – o meglio: le risposte sono, in effetti, già implicite nel modo in cui gli elementi considerati si sono andati compaginando entro la dimensione del μῦθος.

Consideriamo, innanzitutto, che nel Poema è questione dell'ἔόν in quanto cuore dell'ἀλήθεια (cfr. fr. 1, v. 29), dove per «cuore» si deve intendere, qui, ciò che l'ἀλήθεια – il disascondente nascondersi – informa interamente di sé, dando in tal modo luogo alla sfera di reconsione dell'ἔόν in cui l'ἀλήθεια stessa, reconditamente, è. Nella dimensione greca dell'ἀλήθεια-φύσις, il cui tratto di fondo è il na-

²³ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, cit., p. 166.

scondersi, ma il nascondersi *nel* sorgere e nella (moderante) *contesa* con il sorgere (φύειν), l'έόν, l'essente nel suo essere, è, per così dire, il punto di maggiore concentrazione dell'άλήθεια – quello in cui essa si manifesta in tutto il suo vigore reconsivo.

È stato appena detto che tra il nascondersi e il disascondere vige una contesa – la contesa in cui consiste il tratto propriamente offerente dell'άλήθεια. Il nome greco di tale contesa suona: έρις. L'affermazione dell'έόν, che è richiesta nel Poema, implica, dunque, che il pensatore sostenga tale contesa. Infatti, l'έόν può emergere solo nella misura in cui l'uomo, nel proprio essere, sostenga la contesa tra έόν e μη είναι da cui egli è – per così dire: dalla parte dell'έόν – originariamente adocchiato. Oltre a tale contesa, Parmenide fa, però, riferimento anche a un altro tratto contenzioso, che è fondato nel primo. Si tratta della contesa in cui l'ente tende a infirmare l'adocchiamento dell'uomo da parte dell'άλήθεια, per disfarsi, in tal modo, della propria indole mitica e imporre, invece, una forma di manifestazione (un modo d'essere) del tutto disgiunta dalla tensione iniziale dell'άλήθεια-φύσις. A tal proposito, Heidegger parla dell'«irrigidirsi» dell'ente nel proprio essere. Gli uomini che prendono a misura unicamente gli έόντα in quanto disgiunti dalla loro originaria dimensione di manifestazione, sono i già menzionati άκριτα φύλα. Essi non si fanno raggiungere dal colpo d'occhio che chiama a prestare attenzione al μύθος e a farsene carico nel dire (κόμισαι δέ σὺ μύθον άκούσας – fr. 2, v. 1), e, quindi, non assumono nel proprio essere (νοῦς, λόγος) l'elemento integro e recondente (l'άσυλον) che l'uomo è invece chiamato, *natura sua*, a sostenere. Siccome tale elemento, costitutivo di ogni senso, è l'έόν *nel* proprio indirsi, e il sostenere è, a sua volta, un indire, essi, nel loro rapporto con l'ente, non dicono né sentono, propriamente, nulla (di sensato), mentre sono, a loro volta, in balia di una congerie di enti non-mitici, ossia di enti che, a loro volta, non dicono (significano), propriamente, alcunché.

Il sentire e il dire, in cui l'uomo corrisponde al numinoso richiamo della Dea, è un far emergere l'έόν – secondo la sua propria indole di insorgenza – dal contrasto in cui l'άλήθεια stessa consiste – sia in se stessa sia nel suo affermarsi contro l'irrigidirsi dell'ente non-mitico. Un tale far emergere è ciò che i Greci chiamano έλεγχος. Tale dizione, infatti, non indica semplicemente l'esame critico o, per altro verso, la confutazione o la dimostrazione, bensì quell'insistere nel

fulcro della cosa in causa (della controversia), in virtù del quale essa possa, a partire da sé, emergere e mostrarsi nella propria contenziosa verità. Tale emergere è, allora, in sé decidente e dirimente, sicché l'insistere nella cosa in causa si configura, a sua volta, come un κρίνειν.

A questo punto, nulla vieta di ammettere che le frasi del Poema di Parmenide siano intonate da quella θεά il cui proprio nome è: Ἀλήθεια. Infatti, al di là delle considerazioni filologiche che si possono svolgere nell'intento di individuare l'identità della "Dea di Parmenide", dire che il Poema di Parmenide è un μῦθος – ossia un dire in cui si indice il *prae dicendum* –, e dire che tale μῦθος è intonato dal silenzioso *nuere* di Ἀλήθεια, è, letteralmente, una tautologia – a condizione che si stia ragionando in modo greco. In altre parole: Ἀλήθεια è quella θεά-θεά (quel numinoso colpo d'occhio) mediante il quale l'ἀλήθεια stessa chiama l'uomo a sostenere, nel dire, il proprio indirsi. (Per il medesimo ordine di motivi, non ci stupiremo più di sentire – cfr. fr. 1, v. 14 – che colei che detiene e trattiene presso di sé le chiavi d'accesso alla porta della casa della notte si chiami Δίκη – nome che rinvia al verbo δεκνύναι, e che indica il θεᾶν in cui si mostra la nascosta ingiunzione della contesa.)

In che modo avviene l'intonante *nuere* della Dea? La prima delle frasi citate dice: κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν (da πολύ ed ἔρις) ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Invece di dire, semplicemente, che la «prova» venga «fornita» o anche «pronunciata» dalla «Dea» – dando, in ciò, per scontato 1. che cosa sia una Dea e 2. che la Dea possa, in qualche modo, comunicare una prova –, possiamo, forti delle considerazioni sul μῦθος, prendere spunto da tale frase per farci indicare un tratto della natura stessa della Dea. Cosa dice la locuzione: ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα? Si può, correttamente, tradurre: «da me detta». Tuttavia, in tal modo si manca di cogliere una decisiva indicazione contenuta nell'espressione ἐξ ἐμέθεν, che, letteralmente, significa: fuori a partire da me. Attenendoci alla lettera – cosa che solo ora appare come possibile e opportuna –, possiamo dire: la Dea non è, qui, pensata e descritta come una persona che pronuncia prove e verità. Essa, di per sé, non dice nulla. Piuttosto, θεά è, nell'elemento del dire, il punto numinoso *a partire da cui* viene alla luce l'indirsi dell'ἔόν nella sua verità – il da-dove dell'irruzione dell'ἀλήθεια a compaginare l'ἔόν.

Tale irrompere è il mostrarsi di una ὁδός, e, in particolare, della ὁδός ὡς ἔστιν – l'unico; *iter* verso l'iniziale. Infatti, l'espressione

ὡς ἔστιν, dicendo il generarsi dell'ἔόν, è un sinonimo di ἀλήθεια. L'*iter*, che consiste nel indirsi dell'ἔόν, non è quello che «resta» (λείπεται) una volta che siano stati scartati gli altri – una sorta di residuo logico –, bensì quello che viene pienamente alla luce, nel suo vigore e nella sua unicità, nel compimento dell'ἔλεγχος. Infatti, quest'ultimo implica, da un lato, l'emergere dell'insufficienza di ciò che è, sì, una ὁδός, un accesso all'ente, ma un accesso che non permette alcuna reconsione: l'*iter* che si attiene agli enti trascurando la dimensione stessa del loro mostrarsi; dall'altro, l'ἔλεγχος mostra l'inaccessibilità del μὴ ἔόν, facendo sentire *al limite* la λήθη sottraente (non moderata) come il non dar luogo ad alcuna ὁδός e ad alcun mostrarsi – come quell'iniziale rifiuto di ogni pensabilità e dicibilità a cui ogni sentire e ogni dizione restano riferiti.

Ciò che – emergendo nettamente dalla molteplice contesa in cui resta trattenuto – risplende nella sua unicità, è: μῦθος ὁδοῖο ἀληθείης: il disascondersi, nel dire, dell'*iter* d'indicentesi disasconsione – l'unico μῦθος. Tale *iter*, dice Parmenide (fr. 1, v. 27), è π' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου: via, lontano dagli uomini – fuori dal loro cammino abituale. Infatti, non si tratta di uno di quegli accessi all'ente che si generano all'interno della sfera in cui l'uomo è abitualmente collocato. Si tratta, invece, dell'*iter* su cui l'uomo che, avendo visto, "ha occhio" (εἰδὼς φῶς), è dis-locato dal colpo d'occhio in cui si dispensa ἀλήθεια. Ἀλήθεια è la stessa reconsiva dicibilità che, in quanto tale, deve essere omologicamente indetta prima di ogni altra dizione e per ogni mostrarsi: il *prae dicendum*. Il dirsi del *prae dicendum* nel μῦθος è, in senso eminente, σῆμα. Ecco perché, sull'*iter* dell'unica dizione, vi è una dovizia di segni: σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα.

Possiamo ora rileggere, nel loro insieme, e apprezzandone il carattere *greco* tautegorico, i versi in cui Parmenide dice il mito dell'essere stesso intonato da Ἀλήθεια:

[...] κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 πολλὰ μάλα [...]