

## HEIDEGGER E ROMA

### La romanità allo specchio della *Seinsfrage*

Ivo De Gennaro e Gino Zaccaria

*Attendite, quaeso, altius quanta cura priscorum  
hominum sive omnia sive, quod manifestum est,  
quaedam verba creata sunt earum rerum maxime quarum  
erat notitia pernecessaria.*

Agostino, *De beata vita*, 30.

(Siate accorti soprattutto alla grande cura  
con cui gli uomini antichi hanno coniato tutte le dizioni,  
e in particolare, come è palese, i nomi  
di quelle indoli la cui intesa era sommamente necessaria.)

«Heidegger e Roma» — il titolo del nostro tema non è immediatamente chiaro.

Se decliniamo il tema nel senso di «Heidegger e la romanità», possiamo allora iniziare con l'osservare che esso è stato ed è oggetto di una parte piuttosto esigua della vasta letteratura dedicata al pensiero heideggeriano. Per ovvi motivi, tale questione è stata studiata soprattutto, sebbene non esclusivamente, proprio dalla critica dei paesi "latini".<sup>1</sup>

Nell'opera dello stesso Heidegger si trovano alcuni luoghi particolarmente significativi, in cui è trattato in modo esplicito l'istante della *abendländische Geschichte* — cioè, in italiano, della *genitura esperide* — a cui abitualmente ci riferiamo con la parola «romanità».

Avanziamo innanzitutto una nota traduttivo-terminologica. Per seguire Heidegger nella fondamentale distinzione fra la *Geschichte* e la *Historie*, da tempo noi traduciamo la prima con «genitura», nel senso del generarsi dell'essere, lasciando così ovviamente la parola «storia» per indicare la seconda (*i.e.* la concatenazione delle *res gestae* di cui si ha notizia o contezza). Inoltre, così come da «natura» ricaviamo l'aggettivo «naturale», da «genitura» otteniamo l'aggettivo «genitoriale». Ciò ci permette di operare un'altra importante distinzione, quella fra i due sensi dell'*Abendland*: questa parola, intesa in senso genitoriale (come «terra della sera»), in italiano suonerà «Esperia»; intesa invece in senso storico, essa è traducibile con il termine «Occidente». Adopereremo infine la parola «indole» come altro nome dell'essenza.

---

<sup>1</sup> Ne è un esempio il volume collettaneo *Hegel, Heidegger e la questione della romanità* (a cura di Luca Illetterati e Antonio Moretto; Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004). Un'analisi dei contributi di tale volume, che qui non possiamo svolgere, resta auspicabile.

Ora, riprendendo il filo del discorso, il più importante di quei luoghi — come s'è detto, particolarmente significativi — è un corso su Parmenide, che il filosofo tenne nell'inverno 1941/42 a Friburgo.<sup>2</sup> Nel contesto del tentativo di discernere l'indole di Ἀλήθεια — la Dea, appunto, del cosiddetto “poema di Parmenide” —, Heidegger dedica una puntuale analisi al senso e alle conseguenze della traduzione, o, più esattamente, della *traslazione* della verità greca — la ἀλήθεια — nella sfera della verità romana (la *veritas*) intesa come *rectitudo*, nozione a sua volta interpretata alla luce dei tratti dell'*imperium* e dello *iustum*. (L'analisi è insomma dedicata alla puntualizzazione dei tratti con cui la greca ἀλήθεια assume l'abito derivato della romana *veritas*.) In particolare, si mostra come, in forza di tale traslazione, il vero risponda ormai soltanto al carattere “imperiale” del comando — di quel comando che, nel momento genitualmente “opportuno”, informerà poi la metafisica della soggettività e della volontà (da Cartesio a Nietzsche), il cui esito è il *malverso nichilismo* che conferisce il genitoriale tono di fondo alla nostra epoca.

Altri luoghi notevoli dell'*Auseinandersetzung* — cioè, in italiano, della direzione scismatica — di Heidegger con la romanità si trovano, ad esempio, nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* del 1935<sup>3</sup> e nel testo *La metafisica come genitura dell'essere* del 1941<sup>4</sup>, e in diverse partizioni dei c.d. “trattati inediti”, redatti negli anni dal 1936 al 1944. Inoltre, in molti scritti, incontriamo passaggi che esaminano nozioni latine, come, ad esempio, la nota delucidazione del concetto di *res* nel saggio *Das Ding* del 1949.<sup>5</sup> Infine, sempre con riferimento alla tradizione romano-latina, si possono menzionare il trattato su Scoto e i corsi e i seminari su Agostino e su Tommaso, nonché le interpretazioni di testi di Cartesio o di Leibniz, redatti in latino. Questo elenco, seppure incompleto, a suo modo mostra già

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», in: *id.*, *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977 (trad. it. *L'origine dell'opera d'arte*, a cura di I. De Gennaro e G. Zaccaria, Milano: Marinotti Edizioni, 2000).

<sup>4</sup> Martin Heidegger, «Die Metaphysik als Geschichte des Seins», in: *id.*, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, «Das Ding», in: *id.*, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954. Ecco di seguito la traduzione del passo in questione: «La dizione romana *res* vuol dire: ciò che concerne e tocca l'uomo, l'occasione che lo riguarda, il caso controverso (la lite), il caso. Per significare tale senso i Romani impiegano anche la dizione *causa* — che, propriamente e primariamente, non vuol dire affatto *Ursache*, “causa” in senso odierno; *causa* significa il caso, e quindi anche l'occasione perché qualcosa si dia o accada. Solo perché *causa* (in quanto quasi sinonimo di *res*) significa “caso”, può accadere che la dizione *causa* giunga in seguito ad assumere il significato di *Ursache*, nel senso della causalità di un effetto. Le dizioni dell'antico tedesco *thing* o *dinc* — giacché significano “riunione per il trattamento di un caso in senso lato” — si addicono più di qualunque altra a una resa fedele della dizione romana *res*, intesa come indole concernente. (...) La dizione *res* designa ciò che, in questo o quel modo, concerne l'uomo. L'indole concernente costituisce l'indole reale della *res*. La *realitas* della *res* viene romanamente esperita come concernenza. Ma: i Romani non hanno mai esplicitamente pensato, nel suo costitutivo stanziarsi, tale esperienza loro addetta. Piuttosto la romana *realitas* della *res* viene addotta in forza della ripresa della filosofia tardo-greca nel senso dell'ὄν, il quale — in latino *ens* — significa l'ad-stanziate, ovvero ciò che spontaneamente si erge. Quella precipua *realitas* che si addice alla *res* esperita in modo originariamente romano, ossia la concernenza, resta, nel suo costituire lo stanziarsi dell'ad-stanziantesi, sepolta» (pp. 167-168).

come la questione *filosofica* della romanità non sia confinata al periodo storico della repubblica e dell'impero.

Al di là di tutto questo, il tema «Heidegger e Roma» ha anche un risvolto storico-biografico. È noto infatti che Heidegger venne a Roma nell'aprile del 1936, quando, su invito di Giovanni Gentile, tenne a Villa Sciarra la conferenza *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.<sup>6</sup> Tuttavia, la portata di tale episodio va oltre l'aspetto meramente storico-biografico. Infatti, la circostanza che Heidegger, nell'unico discorso pronunciato nella terra d'origine della tradizione latina, abbia scelto di parlare di Hölderlin, non può certamente considerarsi accidentale, se è vero che Hölderlin è quel poeta tedesco che, in un certo senso, *costringe* il pensiero a tentare l'inaudito cammino verso il suo altro inizio — il “secondo” inizio, *altro* rispetto a quello greco, e quindi *mai più greco*.

Tale circostanza contiene (almeno per chi sa leggere) due elementi decisivi: una diagnosi e un invito, la prima implicita e il secondo esplicito.

La diagnosi riguarda lo statuto della romanità entro la genitura esperide, o genitura dell'essere (l'esplicitazione di tale diagnosi sarà appunto il tema della nostra odierna comunicazione); l'invito è un appello alle tradizioni di pensiero generatesi nelle lingue direttamente discese dal latino, affinché tali tradizioni si accorgano, ciascuna nel proprio precipuo esisto genitoriale, della deriva tardo-moderna,<sup>7</sup> e trovino infine la voce con cui collaborare alla costruzione di una via di scampo dal malverso nichilismo. — Ma dobbiamo qui limitarci a menzionare questa circostanza, senza poterla debitamente illustrare e chiarire.

Nonostante i riferimenti al mondo romano siano indubbiamente meno frequenti di quelli — per così dire “onnipresenti” — al mondo greco, alcuni passaggi dedicati alla romanità ci fanno presagire la portata che quest'ultima assume nell'interrogare di Heidegger, ossia, per usare la sua espressione, nella sfera della *Seinsfrage*, ovvero, diciamo noi in italiano, della «interroganza d'essere». Ad esempio, nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* leggiamo:

*Diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache ist keineswegs der folgenlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend*

---

<sup>6</sup> In: Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981.

<sup>7</sup> Tale formula non esprime una valutazione storico-culturale dei tempi attuali. Essa intende solo ricordare la “tardività genitoriale” della nostra progenie, cioè il lento e prolungato compiersi della “sua” epoca metafisica. «Nostra» è quella progenie che Georg Trakl chiama *die verweste Gestalt (des Menschen)*, la forma destanziata (dell'uomo), ovvero *das verwesende Geschlecht*, la progenie che si destanzia, o ancora *das entsetzte Geschlecht*, la progenie deposta e dunque sgomenta, desolata (si veda la *Postilla*, *infra* p. 15 s.)

wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort. Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen. (op. cit., p. 17)

[La] traduzione dei termini greci nella lingua latina non è affatto quel processo privo di conseguenze quale ancora oggi viene ritenuto. Piuttosto, dietro una versione apparentemente letterale, e quindi apparentemente preservante, si nasconde un tradurre che trasla [de-porta, esilia] l'esperienza greca in un altro modo di pensare. Il pensiero romano assume i vocaboli greci senza la corrispondente cooriginaria esperienza di ciò che essi dicono — li assume, cioè, senza la parola greca. La desolatezza del pensiero esperide inizia esattamente con questo <modo del> tradurre. (trad. mod.)

E ancora, nel testo intitolato *La metafisica come genitura dell'essere*, si legge:

*Die Bestimmung des Seins zur actualitas erstreckt sich daher, nach Zeitaltern gerechnet, durch die ganze abendländische Geschichte hindurch vom Römertum bis in die neueste Neuzeit. Weil die Wesensbestimmung des Seins als actualitas alle Geschichte, das heißt zugleich das Gefüge der Bezüge eines Menschentums zum Seienden im Ganzen zum voraus trägt, deshalb ist alle abendländische Geschichte seitdem in einem mehrfachen Sinne römisch und niemals mehr griechisch. Jede nachkommende Wiedererweckung des griechischen Altertums ist eine römische Erneuerung des bereits römisch umgedeuteten Griechentums. Auch das Germanische des Mittelalters ist in seinem metaphysischen Wesen römisch, weil christlich.* (op. cit., p. 413)

Calcolando in epoche, l'intonazione dell'essere come *actualitas* si estende attraverso l'intera genitura esperide, dalla romanità fino alla più moderna modernità. Poiché la costitutiva intonazione dell'essere come *actualitas* regge in anticipo l'intera genitura, e dunque, al contempo, l'insieme dei riferimenti di un'umanità all'essente nella sua sfera d'integrità, da allora [i.e. dall'istante di quella determinazione] la genitura esperide è, in un senso molteplice, romana e mai più greca. Ogni successiva risuscitazione dell'antichità greca è un rinnovamento romano della greicità già romanamente reinterpretata. Anche l'elemento germanico (la germanità) del Medioevo è nel suo costitutivo stanziarsi romano, poiché cristiano.

Per dissipare o perlomeno per tentare di incrinare il comodo fraintendimento secondo cui Heidegger vedrebbe nel mondo romano una sorta di fatale inquinamento della greicità, le cui esiziali conseguenze si propagherebbero fino all'epoca odierna, è opportuno ricordare che la citata «desolatezza del pensiero esperide» non è affatto una mera

infondatezza, né una generica distruzione o un'erratica rovina del pensiero stesso. «Desolatezza», qui, traduce il tedesco *Bodenlosigkeit*. Ora, *das Boden-lose* (letteralmente: ciò che è privo di suolo) è, in Heidegger, un nome dell'essere, quando però l'essere stesso sia esperito nell'altro inizio del pensiero — ossia in quell'inizio, come si diceva, mai più greco, alla cui preparazione per l'appunto egli si dedica. Di conseguenza, affermare che la desolatezza del pensiero esperide inizia con la traduzione delle dizioni filosofiche dal greco al latino, equivale ad ammonire che, *da quell'istante, la genitura esperide è esplicitamente — ma nascostamente — collocata nella fragranza dell'essere stesso quale suo unico destino*, e dunque posta, quasi, per così dire, “all'improvviso”, dinanzi al suo compito costitutivo, cioè dinanzi al *pensum* del suo pensiero.

Alla luce di tali cenni, suonerà forse meno azzardata la nostra tesi, secondo cui, al di là della trattazione esplicita della romanità nell'opera heideggeriana, l'espressione «Heidegger e Roma» può in un certo senso essere assunta come titolo dell'intero *Denkweg*, dell'intero cammino di pensiero.

*Giacché, infatti, come s'è detto, l'unico pensum del tentativo di Heidegger è la preparazione di quell'altro inizio che, trattenuto in quello greco, si annuncia, per l'umanità esperide, proprio nella desolatezza generatasi nella forma della metafisica di impronta romano-cristiana, ebbene, non vi è, a rigore, alcuna istanza dell'interrogare heideggeriano che non si costituisca, precisamente, come una puntualizzazione di “Roma” — ovvero come una puntualizzazione (“diagnostico-terapeutica”) della desolatezza stessa.*

Tenteremo allora di gettare qualche lume sul senso della centralità e dell'onnipresenza di “Roma” nel pensiero di Heidegger — onnipresenza per l'appunto di medesimo rango rispetto a quella di “Atene”. Lo faremo sulla scorta di una questione traduttiva che emerge nel citato corso dedicato a Parmenide.

Tale questione — a prima vista secondaria, se viene comparata con quella principale che riguarda la coppia ἀλήθεια-*veritas* (e perciò anche la coppia φύσις-*natura*) — è in realtà ugualmente rilevante, e forse tale da farci presentire in modo più immediato e per così dire “bruciante” l'urgenza della direzione scismatica dell'impronta romana della nostra genitura e della nostra progenie. Si tratta del problema della traduzione della εὐδαιμονία greca con la romana *felicitas* e poi con la cristiana *beatitudo* — problema cui Heidegger giunge alla fine di una puntualizzazione dei concetti greci del δαίμων e del δαιμόνιον.

In ciò che segue, dovremo però accontentarci di alcune concise osservazioni fenomenologiche. Infatti, non potremo indicare compiutamente la differenza genitoriale fra

l'εὐδαιμονία, da un lato, e la *felicitas* e la *beatitudo*, dall'altro. Ci limiteremo invece a chiarire queste ultime dizioni, anche al di là di quanto avviene nel corso di Heidegger su Parmenide, mentre affideremo la questione della εὐδαιμονία — davvero in sé ostica e ampia — a un fugace accenno conclusivo.

La breve via che tratteremo mira innanzitutto a richiamare l'attenzione (e quindi a suscitare una riflessione) sul *fine essenziale* che l'ermeneutica tedesca di Heidegger, in relazione al tradursi in latino della metafisica greca, costantemente persegue (fine già indicato sopra quando si è ricordato il carattere di invito della conferenza romana su Hölderlin): indicare alle altre lingue geniturali il compito tenuto in serbo per il pensiero, e in particolare avviare le lingue neo-latine — e innanzitutto la “più latina” di esse, cioè l'italiano — verso il rinvenimento della futura voce, *mai più romana*, ma *altrimenti latina*, entro la quale esse potranno assumersi tale compito.

L'intento ultimo — che qui, lo ripetiamo, è solo prefigurato — è allora quello di *pensare* la εὐδαιμονία, ossia di udirla con “orecchie greche”. Ma *proprio questo significa anche*, per altro verso, imparare a udire la *felicitas* e la *beatitudo* con “orecchie latine”. Ora, «udire con orecchie greche» così come «udire con orecchie latine» non vuol dire abbandonarsi alla fantasia di un'inattendibile immedesimazione nell'udito d'impatto e nella parola vivente di un antico “madrelingua” greco o latino (come se per magia potessimo noi stessi divenire ellenici o romani), bensì semplicemente questo: interrogare la parola in quanto *dizione*, lasciandola cioè innanzitutto risuonare nella sua lingua madre, in modo che tale risonanza sia da noi raccolta e sentita *fenomenologicamente*, per lasciarsi poi temprare nella nostra lingua (italiano o tedesco) mediante ciò che possiamo chiamare un «conio pensante». Dobbiamo allora interamente affidarci a *quel silenzio* che mantiene le lingue scisse, e quindi libere dalle usuali reciproche “contaminazioni” (che possono avere i caratteri dell'assimilazione, della colonizzazione, dell'appropriazione, eccetera).<sup>8</sup>

Questo silenzio ci avverte: quando sostituiamo meccanicamente εὐδαιμονία con «felicità» (termine che comunemente traduce in italiano anche la *beatitudo*), coartiamo la dizione greca entro il senso romano-latino del *felix*, che reca in sé il tono del *ferax* (ferace, ubertoso, esuberante) e quindi della *fecunditas* nel senso della crescita apportatrice di frutti,

---

<sup>8</sup> «Sentire fenomenologicamente» significa «sentire in madrelingua». Qui la madrelingua, evocata anche nel «silenzio» appena citato, indica il silente-ascensivo generarsi delle lingue madri quali geniturali dimore dell'essere, e quindi non va confusa con il format della “lingua materna” o “naturale” dei *native speakers*, che in italiano sono per l'appunto anche chiamati “i madrelingua” (es.: «Il professore di tedesco è un madrelingua», ecc.). — Il pensiero della madrelingua è introdotto in I. De Gennaro, G. Zaccaria, *Dasein: Da-sein*, Milano: Marinotti Edizioni, 2007, p. 60, e ripreso in G. Zaccaria, *L'inizio e il nulla*, Milano: Marinotti Edizioni, 2009, pp. 78, 112, 143, 170 (note 70 e 71).

cioè dello sviluppo fruttifero — in una parola: nel senso del produrre che rende soddisfatti e appagati. La felicità è dunque lo stato e la condizione di chi usufruisce del “buon esito” di un processo che apporta prosperità, e che è pertanto caratterizzato dalla fortuna, dalla buona sorte. Ad esempio Svetonio, nel libro della *Vita dei Cesari* dedicato ad Augusto, adopera la parola *felicitas* in due topici momenti della narrazione: dapprima nel passo in cui si racconta del conferimento ad Augusto del *cognomen* di *pater patriae* (II, 58), e poi in quello in cui si accenna al suo fato nativo (II, 94). In entrambi i passi la dizione *felicitas* è preceduta dall’aggettivo (rafforzativo) *perpetua*: nel primo, si ricorda il discorso di Valerio Messalla, il quale, a nome del Senato e dell’acclamante popolo di Roma, evoca e invoca la *perpetua felicitas* che Ottaviano, come *princeps*, saprà assicurare alla *res publica*; nel secondo, quasi a suffragare l’adeguatezza di quel *cognomen* e l’attendibilità del suo principato (*imperium*), si osserva come il destino di Augusto fosse segnato, fin dalla nascita, dalla speranza della *perpetua felicitas*, cioè dall’aspettativa del — traducendo ora quest’espressione — *sempre vivo favore di un’incessante crescita in ricchezza e in potenza*. Come è noto, d’altronde, nell’aggettivo *augustus* parla il verbo *augeo*; sicché l’*augustus* è il nobile e il venerando — il “consacrato” — non perché moralmente degno in un senso generale (e quindi indeterminato), bensì perché eticamente *elevato* in virtù della sua capacità di crescere e di rinforzarsi nell’attitudine a creare e stabilire — e dovremmo forse dire: imporre e dettare — le condizioni della *perpetuità* della *felicitas*: la cosiddetta “pace augustea”, la *pax romana* (ricordata ad esempio anche da Agostino nel *De civ. Dei* 18, 46).<sup>9</sup>

Possiamo allora così riepilogare: nella *felicitas* vigono i tratti dell’aumento e della forza (crescita), cioè del moto verso un’altezza (una postazione assicurata) da cui poter esercitare un dominio. Insomma, la *felicitas* — intonata non a caso alla *perpetuità* (conseguenza dell’intesa dell’essere come οὐσία già traslata in *actualitas*) — parla la nascosta lingua del comando e del controllo, intesi, in uno, come quell’originario potenziamento che, quale impronta dell’essere, chiama, pretende e converte a sé e alla sua legge l’essenza stessa

<sup>9</sup> *Nihil difficile volenti*. — Ecco i due passi della *Vita dei Cesari*: 1. «Et quoniam ad haec ventum est, non ab re fuerit subtexere, quae ei prius quam nasceretur et ipso natali die ac deinceps evenerint, quibus futura magnitudo eius et perpetua felicitas sperari animadvertique posset» (II, 94). 2. «Patris patriae cognomen universi repentino maximoque consensu detulerunt ei: prima plebs legatione Antium missa; dein, quia non recipiebat, ineunti Romae spectacula frequens et laureata; mox in curia senatus, neque decreto neque adclamatione, sed per Valerium Messalam. Is mandantibus cunctis: “Quod bonum”, inquit, “faustumque sit tibi domuique tuae, Caesar Auguste! Sic enim nos perpetuam felicitatem rei publicae et laeta huic precari existimamus: senatus te consentiens cum populo R. consalutat patriae patrem”» (II, 58). — L’etimo dell’agg. *augustus* proposto da Svetonio va nella medesima direzione qui indicata: «Postea Gai Caesaris et deinde Augusti cognomen assumpsit, alterum testamento maioris avunculi, alterum Munati Planci sententia, cum, quibusdam consentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevaluisset, ut Augustus potius vocaretur, non solum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicantur, ab auctu vel ab avium gestu gustave, sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam incluta condita Roma est» (II, 7).



dell'uomo, il suo stesso esistere terrestre: *homo felix* — un uomo indotto a volere e quindi a progettare l'essente come “fattore di felicità”, cioè come intrinsecamente “beante”<sup>10</sup>. La *felicitas* si attesta in tal modo come uno stato d'animo e quindi come una proprietà dell'anima — stato e proprietà che l'uomo ricava dall'ente-beante.<sup>11 12</sup>

Così l'*homo felix*, nella misura in cui è costitutivamente riguardato dall'essente (voluto-progettato in forma di) *beante*, cioè dalla beanza, può anche dirsi *beatus*. Le parole *beatitudo* e *felicitas* in un certo senso si perfezionano a vicenda, giacché l'una esplicita ciò che nell'altra resta implicito. Secondo alcuni, in *beare* (*beatus*) parlerebbe il *bonum* (il bene) inteso non in senso etico-morale ma come ciò che dà prosperità, che arreca ricchezza e utilità (sempre ancora all'uomo) — come lascia intendere il noto detto di Cicerone: *nihil est tam miserabile quam ex beato miser*.<sup>13</sup> Così la *perpetua felicitas* assicurata da Augusto fa sì che la *civitas* sia *beatissima* in modo che *beatissimi* siano la *res publica* e infine l'impero.

Si comprende a questo punto la su accennata urgenza della diremzione scismatica della romanità, ovvero del senso romano impresso alla genitura esperide dalla determinazione dell'essere come *actualitas*. Infatti, proprio l'*actualitas*<sup>14</sup> impronta l'essente all'esclusivo senso della *stabile movimentazione verso la massima intensità di effetto*, lo determina cioè, appunto, come plesso di *homo felix* ed ente-beante,<sup>15</sup> plesso il cui unico senso è l'assicurazione della perpetua tensione verso l'ottimalità. Sicché, come a suo modo ha visto Nietzsche, la perfetta felicità è l'ineludibile destino dell'uomo esperide, fino a quando egli

---

<sup>10</sup> *Ens qua (ens) beans : substantia-essentia beans : “beantia” — «beanza».*

<sup>11</sup> Si noti che il radicale *fe-* di *felix* e di *fecundus* è lo stesso del latino *fenus*, «prestito a interesse»: *fe-* articola infatti il tratto della prosperità nel senso della produttività e del rendimento; si veda E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (2 voll.) Paris: Minuit, 1969, p. 141.

<sup>12</sup> Nel stesso senso dell'appena proposto chiarimento della *felicitas* e dell'ente beante si muove la delucidazione dell'*imperium* in quanto *Befehl* che leggiamo nel corso heideggeriano su Parmenide: «Passando per il francese, il *Befehlen* diviene il *commandieren*, più precisamente il romano *imperare* — *im-parare* = *inerigere*, circospetto-assicurante-predisponente preparare, ossia *prae-cipere*, occupare in anticipo e, in tal modo, ottenere ciò che è stato occupato come dominio, dominarlo. L'*imperium* è quel dominio fondato sul predominio, nel quale (dominio) gli altri sono dominati, domati. L'*imperium* è il *Befehl* (il comando) nel senso del predominio. Il *Befehl* così inteso è il fondo di stanzietà della dominazione [la costitutiva provenienza del principato del *princeps*], nient'affatto la sua conseguenza né, tanto meno, una forma del suo esercizio» (op. cit., p. 59). Ora, proprio l'*imperium-Befehl* si stanziava come ingiunzione della *pax romana* quale condizione di perpetua *felicitas*. D'altronde che è la *pax* se non quella *lex* che compatta le *res* — ormai deprivate dell'impegno della concernenza — sotto (il segno della) beanza?

<sup>13</sup> Troviamo il medesimo pensiero (che attesta la sinonimia *felicitas/beatitudo*) in Boezio (*Cons. Phil.*, pr. 4): *Nam in omni adversitate fortunae infelicitissimum est genus infortunii fuisse felicem* («In ogni avversità della fortuna è infelicissimo il genere di infortunio consistente nell'essere stati felici); ma poi anche in Tommaso (*Sum. theol.*, II, 2, 36, 1) e infine nella terzina di Francesca (V canto dell'*Inferno*): «Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tempo felice / nella miseria.»

<sup>14</sup> *Actualitas*: l'essere dell'ente là dove l'essere come desolatezza *ex abrupto* si è interamente spogliato della propria tempra di verità, lasciando l'ente all'esclusivo ricorso a se stesso nell'interminabile rincorsa all'ottimalità — la cui ultima istanza è l'assoluta ottimalità dell'*optimum optimorum*.

<sup>15</sup> Tale plesso è la beanza nel suo farsi volere-progettare dall'uomo perpetuamente proiettato verso la *felicitas*.



resti ignaro della desolatezza in cui versa il suo pensiero, così come la massimizzazione dell'esser-beante è il senso ultimo dell'essente entro la modernità. L'uomo esperide è allora per così dire "condannato" alla perfetta felicità, che — secondo la diagnosi dello *Zarathustra* — è raggiunta o nella figura degenerare dell'«ultimo uomo» (vale a dire dell'uomo che, avendo «inventato la felicità», progetta ormai soltanto l'allungamento della "sua" vita) oppure nella figura dello *Übermensch*, cioè dell'oltre-uomo, che attivamente vuole la già assicurata perfetta felicità di ognuno degli eterni attimi del trascorrente tempo.<sup>16</sup> Tuttavia, in entrambe le figure di quest'uomo prigioniero della felicità, l'*homo humanus* soccombe alla desolatezza, cadendo così nell'estremo oblio dell'essere stesso (e dunque nelle spire di un tutto insensato).

I tratti appena chiariti a proposito della *felicitas* informano invero anche la *beatitudo* esperita e pensata in senso latino-cristiano, e innanzitutto in Agostino.

Nel dialogo *De beata vita (liber unus)*,<sup>17</sup> il pensatore cristiano caratterizza la *beatitudo*, in quanto per l'appunto *vita*, cioè dono del *Deus creator (omnipotens Deus, summus ac summe bonus creator omnium naturarum; De civ. Dei 14, 26)*, come lo stato di chi "ha Dio" (*deum habet quisquis beatus est; De beata v. 34*). Qui «avere Dio» non significa naturalmente appropriarsene e tenerlo per sé in una qualche guisa, bensì possedere la *sapientia* della *veritas* che Egli stesso è. Ora, giacché Dio si fa *sapientia di sé* nel Figlio (questa è la *divina auctoritas*), e giacché il Figlio, in quanto *sapientia*, è *veritas (Ego sum via et veritas et vita; Giov. 14, 6)*, e giacché infine l'indole di tale *veritas* riposa in un *summus modus*, cioè in una somma misura, che irrompe da sé stessa, increata, ebbene si deve concludere che è *beatus* colui che attinge tale somma misura grazie alla *veritas*. Il *Deum habere* del *beatus* è dunque per l'*animus* — cioè per lo stanziarsi dell'uomo — il più alto grado del suo *fruire*, il culmine della fruttuosità stessa dell'essere: il *ben-essere* (la ricchezza) *di Dio in Dio*.

Ma — ed ecco il pensiero essenziale cui mira il dialogo — giunge improvvisa una *admonitio* (un monito, un avvertimento, un richiamo, uno scorgimento) che non può che scaturire, come osserva Agostino, da quella somma misura: possiamo sì dire e prefigurare lo stato e lo statuto del *beatus*, ma, proprio così tentando e pensando, ci accorgiamo di non essere mai sazi di Dio; ciò significa che non abbiamo ancora toccato la nostra giusta misura per entro quel *summus modus*, ossia: non siamo ancora *sapientes ac beati*. Proprio così però si

---

<sup>16</sup> Si veda: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, München: dtv, 1999, pp. 18-19 («Zarathustra's Vorrede», V).

<sup>17</sup> I precedenti letterari sono il *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone e il *De vita beata* di Seneca.

configura pienamente la *beata vita*, ossia la *plena satietas animorum*: nel lasciare<sup>18</sup> che il nostro vivere sia interamente fondato su un'originaria conoscenza affidata allo scorgere degli *interiora lumina*, degli occhi intimi o dell'occhio interiore, e articolata in tre momenti (che sono poi le figure stesse della Trinità): 1. conoscere *chi* ci conduce alla *veritas*; 2. conoscere quale sia la *veritas* di cui possiamo divenire ricchi, e 3. conoscere quale sia l'indole che ci dona la capacità di assumere la misura dal *summus modus*.<sup>19</sup>

Ritroviamo questi pensieri nelle *Confessioni* — in particolare nel libro decimo (da XX 29 a XXVII 38) — da cui menzioniamo solo tre riformulazioni (poetiche, cioè, qui, “invocanti Dio come *Veritas*”) della già indicata essenza della *beata vita*:

— (...) *Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est, et non est altera* (...) [XXII 32]

— (...) *Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, inluminatio mea, salus faciei meae, Deus meus* (...) [XXIII 33]

— (...) *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum* (...) [XXIV 35]

— Ecco la beatitudine: godere verso te, di te, per entro te. Questa è, e non altra.

— La beatitudine è infatti gaudio *della* verità (*i.e.* generato *per* verità, ossia *nell'intesa* del vero contro il falso). Questo è infatti gaudio *di* te, che sei la verità (*i.e.* generato dall'intesa del tuo essere la verità stessa). Dio, mia illuminazione, salute del mio sguardo.

— (...) Là dove ho tentato la verità, attingendola, proprio là ho attinto il mio Dio (...)

La *beata vita* è dunque il gaudio — cioè l'appagante fruizione — del tentare la verità, che è Dio stesso, e dell'attingere Dio, che è la verità stessa. Si chiarisce così ulteriormente il senso in cui la *beatitudo* consiste nel toccare, come s'è detto sopra, il culmine della fruttuosità dell'essere: la pura dovizia del *Deus — Verbum — Veritas*.

Ora, in questa partizione del libro decimo si trova un passo nel quale si rileva che la *beata vita* — per il fatto che ognuno nativamente la ama e vi tende — deve già sempre essere nota all'uomo, nella forma di un senso che, dice Agostino, «è nella memoria». Ecco il passo per esteso:

(...) *quaero, utrum in memoria sit beata vita. Neque enim amaremus eam, nisi nossemus. Audimus nomen hoc et omnes rem ipsam nos appetere fatemur; non enim sono delectamur. Nam hoc cum Latine audit Graecus, non delectatur, quia ignorat, quid dictum sit; nos autem delectamur, sicut etiam ille, si*

---

<sup>18</sup> Cedere, disarmarsi.

<sup>19</sup> Questo scorgere dell'occhio interiore si alimenta di una mancanza e di una stretta che, per Agostino, costituiscono il *quaerere* nel suo nesso con l'*invenire*.

*Graece hoc audierit, quoniam res ipsa nec Graeca nec Latina est, cui adipiscendae Graeci Latinique inhiant ceterarumque linguarum homines. [XX 29]*

Ed eccone una traduzione esplicitante:

(...) chiedo se la *beata vita*, la beatitudine, non sia forse nella memoria. Se non ne avessimo già notizia, di certo non l'ameremmo. Udiamo questo nome e tutti dichiariamo di tendere verso la *res ipsa*, cioè l'indole stessa in quanto tale, l'indole 'beatitudine' chiara in sé: non certo del suono ci deliziamo. Se infatti un greco ode quel nome in latino, non se ne rallegra, poiché ne ignora il detto; noi invece ci deliziamo, come accadrebbe anche a lui (al greco) se la udisse risuonare in greco, giacché la *res ipsa* (l'indole stessa in quanto tale e chiara in sé) non è né greca né latina; infatti la bramano agognandone il possesso Greci e Latini e uomini d'ogni lingua.

Per Agostino, dunque, la *beata vita* è *res ipsa* in un senso peculiare: è un'indole già *ab origine* chiara in sé. Ma non potrebbe essere altrimenti, giacché qui opera il creare dell'unico Dio, il quale, mediante la sua *locutio* insonora in forma di perpetua *veritas*, parla ineffabilmente alle menti degli uomini mediante *images spiritales* con il sostegno del suono vocale (*De civ. Dei* 16, 6, 1). Così l'*imago spiritalis* della *res ipsa* 'beatitudine' giunge a risuonare in ogni lingua; pertanto in greco essa parlerà nel suono εὐδαιμονία (e nei suoi sinonimi), mentre, in latino, si farà intendere nelle voci *felicitas*, *beatitudo* o *beata vita*.<sup>20</sup> Non bisogna d'altronde dimenticare che, per Agostino, la molteplicità delle lingue non può avere alcun carattere originario, poiché è invece l'effetto della punizione divina contro l'«arrogante empietà» (*superba impietas*) e la «vana presunzione» (*vana praesumptio*) degli abitanti di Βαβυλών-*Confusio* (*De civ. Dei* 16, 4).<sup>21</sup> La lingua è "solo" l'impronta della Verità — e per udire davvero il dire di una lingua, è necessario dapprima aver udito l'insonora parola di Dio.

Si tratta in realtà di un passo per noi particolarmente istruttivo poiché ci mette sotto gli occhi ciò che, con Heidegger, abbiamo chiamato «un tradurre che trasla [de-porta, esilia] l'esperienza greca in un altro modo di pensare». Agostino, dovendo infatti necessariamente considerare come *res ipsa* ciò che egli ottiene pensando e acclarando "cristianamente" (ma

---

<sup>20</sup> Che Agostino si riferisca qui alla εὐδαιμονία sembra certo poiché quando egli, nel *De civitate Dei*, parla della *beatitudo* greca, per confrontarla con quella "cristiana", si riferisce a Plotino, il quale adopera costantemente la dizione εὐδαιμονία. (*De civ. Dei*, 10, 1.1-2 — *Enn.* III, dal 2 al 4, *et passim.*)

<sup>21</sup> Ma si veda anche, sul confronto fra Roma e Babele, *De civ. Dei* 18, 22. — Da più parti si sostiene che l'antico nome della città, *Bāb-ilu* o *Bāb-ilāni*, sarebbe stato per errore avvicinato, nel racconto biblico, al radicale ebraico *bālal*, «confondere» (*Bilbul*, «confusione»), donde la citata traduzione di Agostino. In realtà, *Bāb-ilu* significa qualcosa come "Varco del Dio" o "Porta degli Dei". Vi è però chi ha ipotizzato la coesistenza delle due denominazioni.

anche “romanamente”) la *beatitudo* e la *felicitas*, è costretto di conseguenza ad assumere la εὐδαιμονία già “al di là” del suo *dictum* greco (e del modo in cui questo si genera). Egli deve insomma deprivarla della sua propria *res ipsa*. L’udire con orecchie greche non può qui avere alcuna attendibilità poiché esso è, per così dire, annichilito dalla “sordità dell’udito cristiano-romano”. La *beatitudo* sostituisce la εὐδαιμονία, cioè, nell’intendersi e considerarsi come un suo superamento, la soppianta avendola (in verità) tralasciata.

Tuttavia questa sordità — se seguiamo l’indicazione di Heidegger — non è affatto una mancanza o un’insufficienza di un pensatore e del suo pensare, bensì la nascosta conseguenza del generarsi dell’essere come desolatezza, la quale consiste, lo ricordiamo, nel flagrare dell’essere in quanto tale come il non-esperito e il non-pensato, e quindi come quell’indole che, nella forma della promessa e dell’impegno geniturali, attende il pensiero. Come poi si configuri genituralmente, nel tentativo agostiniano, la desolatezza d’essere — sul fondamento del suo deportante tradurre l’esperienza greca nel modo di pensare cristiano, del quale egli stesso costruisce i cardini geniturali — non può essere qui mostrato. Tale puntualizzazione può compiersi, infatti, solo impegnandosi innanzitutto in un’ampia e articolata delucidazione fenomenologica degli assunti di fondo del pensiero di Agostino, mostrando, per un verso, come essi siano interamente derivati, per traslazione traduttiva, dalla concettualità della metafisica greca, e, per l’altro, facendo apparire ogni volta i modi e le forme in cui tali assunti attestano il sospendersi e l’eludersi dell’essere in quanto tale (effettuandolo, rafforzandolo e istituendolo in una nuova lingua filosofica — la lingua onto-teologica della Cristianità, fondata sul tono dell’*actualitas*). In tale prospettiva, si pongono i seguenti quesiti,<sup>22</sup> che interrogano per l’appunto quegli assunti (e ai quali il nostro odierno discorso ha inteso introdurre):

1. Che significa (essere dell’) «essente» alla luce di un Dio che crea l’ente stesso *ex nihilo* mediante il *verbum*? E quindi qual è il senso di questo *nihil* nel suo contrasto con la creatura? E infine: in che modo si genera la coincidenza fra l’essere e il *Deus unus omnipotens, creator et factor*?

2. Qual è il senso d’essere della *veritas* in quanto *verbum* (tenendo conto che questa è la dizione agostiniana per indicare il *logos* greco)? E quindi qual è lo statuto costitutivo della lingua madre nel suo rapporto con il *verbum*?

3. Che significa essere-uomo nella misura in cui l’uomo è un ente *ab origine* vocato alla *beatitudo* (in quanto, come s’è visto, *gaudium de veritate*)?

---

<sup>22</sup> Ingeniti alla *Seinsfrage*.

4. In che modo l'uomo, vocato alla *beatitudo*, coglie la misura per la verità dell'essente, e quindi dà la misura per tale verità?<sup>23</sup>

\*\*\*

Che ne è dunque, in conclusione — alla luce di “Roma” letta a partire dalle indicazioni del *Denkweg* —, che ne è insomma della differenza fra la εὐδαιμονία e le sue pretese traduzioni latine? Che dice, a un primo ascolto, la *res ipsa* intesa nella parola εὐδαιμονία, a differenza della *res ipsa* della romana *felicitas* e di quella intesa nella romano-cristiana *beata vita*? Nel citato corso su Parmenide, Heidegger caratterizza così tale *res ipsa*:

*Durch die römisch-christliche Übersetzung im Sinne der beatitudo (das heißt des Zustandes des beatus, des Beglückten) wurde freilich die εὐδαιμονία zu einer bloßen Eigenschaft der Menschenseele umgebildet, zu »Glückseligkeit«. Aber εὐδαιμονία meint das im gemäßen Maß waltende »εὖ« — Erscheinen und Anwesen des δαιμόνιον. (op. cit., p. 173)*

Con la traduzione romano-cristiana nel senso della *beatitudo* (cioè dello stato del *beatus*), la εὐδαιμονία è stata tuttavia trasformata in una mera proprietà dell'anima umana: la “beatitudine”. Ma εὐδαιμονία significa il vigore del risplendente venire incontro del δαιμόνιον in forma di commisurata misura, in forma di mitezza («εὖ»).

La εὐδαιμονία non è mai una mera proprietà dell'anima umana, cioè un carattere che l'uomo (autore-attore, *homo felix*) ricava dall'essente-beante. La εὐδαιμονία è il δαιμόνιον nel suo risplendente venire incontro all'uomo (già disarmato verso la mitezza). E il δαιμόνιον è l'avvento dell'inconsueto, l'avvenenza del desolante, cioè l'irrompere dell'avvenente desolamento che chiama a suo sostegno, all'adergenza, l'essere dell'uomo, *prima ancora* che egli possa acquisire questa o quella proprietà. Dal così aderto desolamento si genera infine la mitezza in cui lo stesso desolamento appare pienamente, donando in tal modo a ogni ente la commisurata — armonica — misura. La misura della saldezza.

L'uomo davvero desolato — ossia l'uomo finalmente consapevole della desolatezza esperide e quindi della portata genitoriale del malverso nichilismo — non ha più la “vita” come fonte prima del suo vigore. Ma ciò significa — fra altre implicazioni e conseguenze di cui dobbiamo tacere, e compiendo un salto la cui attendibilità non possiamo ora mostrare — che quest'uomo per così dire “*altrimenti* umano” non conosce più la guida della πόλις

---

<sup>23</sup> I passi dell'opera di Agostino qui innanzitutto rilevanti (a parte la sezione delle *Confessioni* dedicata al pensiero del tempo) sono i seguenti: 1. *Confess.* XI, V 7 e XII, VII 7; 2. *De civ. Dei* 11, 21-23 e 12, 2-5.

nella forma della potenza e del comando, sia che si tratti del potere dell'augusto *imperator* sia che si tratti dell'ordine dell'*omnipotens Deus*, sia infine che si tratti di un dispositivo di controllo ordito in forza di una calcolata alleanza di entrambi oppure di una loro (solo apparente) assenza (come accade nelle odierne democrazie tecnico-cibernetiche).<sup>24</sup>

L'uomo davvero desolato guida con (la) mitezza, secondo i cenni di un Dio che, lungi dal tutto-potere-e-volere, è in realtà divino "solo" perché capace, grazie all'estraneità del suo dimorare nella πόλις, di rendere l'essenza dell'uomo salda nel desolamento che gli è destinato, insegnandogli così quell'indole in sé fragile che, prendendo spunto da un accenno di Heidegger contenuto nei *Beiträge zur Philosophie*, possiamo chiamare *Seligkeit*.<sup>25</sup>

Non è facile tradurre in italiano la *Seligkeit* qui pensata. Infatti, essa non solo, naturalmente, non è la felicità, la beatitudine o la fortuna, ma non è neppure la letizia, la gaiezza o l'allegria; si tratta, insomma, di un'intonazione estranea al godimento della fruttuosità, cioè all'appagamento prodotto da rendimenti e tornaconti. Semmai, e in un senso che resta ancora da comprendere compiutamente, questa *Seligkeit* è la *solitudine*, e dunque l'ertezza nella solitudine, la "solitudine in arte", la *solerzia*.<sup>26</sup> Infatti, l'uomo rinsaldato nella *de-solazione* del desolamento è *solo* (figlio di) tale desolamento,<sup>27</sup> e, nella solitudine, nella *solerzia*, vago della *frugalità* (vago della mitezza). Possiamo allora dire che la *Seligkeit* è vaghezza della *frugalità* — quella vaghezza nella quale soltanto può fondarsi una πόλις improntata all'abitare solerte.

Udiamo forse un accenno all'abitare solerte — e quindi alla *Seligkeit* — in un breve passo del XIX libro dell'*Odissea*.<sup>28</sup> Si tratta delle prime parole del colloquio fra Penelope e Odisseo, il quale, celato in veste di mendico, inizia con il paragonare la sua consorte a un βασιλεύς che esercita la εὐ-ηγείνη, ovvero la mite guida, la sovranità che, intonata alla εὐ-δαίμονία, custodisce la εὐ-δικία — la misurata armonia che, nella πόλις, deve raccogliere gli essenti

---

<sup>24</sup> Le umanità della desolatezza esperide conoscono, come attendibile guida, soltanto il "primo attore", ovvero colui il cui *actus* è la stabilizzazione *in summa* dell'in sé movimentata *actualitas*. Il "primo attore" è in tal modo, ossia come *optimum* dell'*actualitas*, il sommo garante contro la verità del desolamento e il suo originario fruire dell'essere dell'uomo.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1989, p. 416.

<sup>26</sup> Che deve intendersi però non come laboriosità, premura o zelo, bensì come arte della solitudine, posto di udire, in «solitudine», le note del *sollus* latino, cioè l'interrezza e l'integrità, e, in «arte», l'ergersi e il consolidarsi per l'appunto nell'integro. Secondo il *Vocabolario etimologico della lingua italiana* di Ottorino Pianigiani (si veda la voce «consolare»), *solus* «fornisce senza stenti la idea metaforica di sazio, soddisfatto, contento, beato, felice, e spiega a dovere la frase latina *solari famem*, sodisfare la fame». Tale soddisfazione va distinta dall'appagamento di un impulso attuale. Nell'esempio riportato, l'uomo è "consolato della sua fame", ossia pienamente ricostituito nella — e restituito alla — solitudine del desolamento.

<sup>27</sup> Erede del nulla : *Erbe des Ab-grunds*.

<sup>28</sup> Il libro della εὐδαίμονία.



nella loro sfera d'integrità, cioè nel δαιμόνιον. Nulla di più lontano dalla *rectitudo* e dalla *regula* del *rex*. Parla Odisseo (vv. 104-114):

ὦ γυναῖ, οὐκ ἄν τις σε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν  
νεικέοι: ἦ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἰκάνει,  
ὥς τέ τευ ἦ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδῆς  
ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσω  
εὐδικίας ἀνέχησι, φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα  
πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθησι δὲ δένδρεα καρπῶ,  
τίκτη δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχη ἰχθῦς  
ἔξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

O femmina, nessun mortale sopra l'infinita terra  
può accusarti; anzi, gloria di te nel cielo spazioso sale  
come di un nobile sovrano che, colmo di timore per la dimorante estraneità del Dio,  
guidando molti uomini vigorosi, erige l'armonia degli enti;  
la terra bruna offre il frumento e l'orzo, gli alberi sono gravidi di frutti,  
figliano salde le greggi, il mare serba i pesci  
grazie alla mite guida — abitano allora  
solerti i popoli, fondo della sovranità.

POSTILLA  
(Sovranità della femmina)

Nei versi dell'*Odissea* appena citati, ὦ γύναι è tradotto con «o femmina», invece che con il più comune «o donna». In tale scelta traduttiva risuona forse — con la singolare flagranza di ciò che canta dall'“altro mondo” — l'eco futura di quella voce «altrimenti latina» il cui avvento è stato richiamato sopra (p. 6). In «donna» (cioè in *domina*) parla infatti il latino *domare*, tratto assente nell'espressione greca. Per contro, la dizione «femmina» deve qui essere udita alla luce della sua radice i.-e. *dēh(i)*, che si ode ad esempio nelle voci sanscrite *dhayati* (suggere, nutrire) e *dāhtrī* (allattante, nutrice) e che avrebbe originato un'antica forma latina *\*fēre*, «allattare» e quindi «generare/nutrire» (nel senso del reconvivo far essere), della quale la dizione *fe-mina* sarebbe il participio medio: «colei che, allattando, custodisce e lascia essere l'umano stanziarsi; la nutrice d'essere». La “fecondità” della ‘femmina-nutrice’ — tono che è da pensare, più propriamente, come generosità — si rescinde dalla *fecunditas* che segna la *felicitas/beatitudo* romano-cristiana (e quindi la beanza dell'assoluta ottimalità dell'*optimum optimorum*), *fecunditas* in cui l'originaria intonazione “radicale” del reconvivo far essere — il dono di stanzietà — si contrae nel mero (attuante) *pro-ficere*. Così l'attestata prossimità storico-etimologica tra *femina*, *filius*, *felix* e *fecundus* (nonché *fenus*) nasconde in verità una genitoriale contro-scissura, in virtù della quale la femminile fertilità del rigenerare nella εὐδαιμονία resta *ab origine* scissa contro la fruttuosità del rendere, cioè contro la proficuità e la prolificità della “naturale” dinamica riproduttiva della *felicitas*. Il *filius feminae*, il genito del lasciar essere, non è mai (solo) il frutto della riproduzione (il rendimento genetico, il tornaconto della specie), bensì (innanzitutto) quello “sperante” che deve adergersi nell'ingenitezza all'avvento dell'inconsueto, ovvero nell'ingenuità della εὐδαιμονία: l'erto nella carenza del desolamento, e quindi il figlio, appunto, *solo* del desolamento stesso, l'invaghito della frugalità.

La sovranità della femmina, la cui avveniente attendibilità possiamo appunto presagire grazie ai versi omerici, non si configura mai dunque come il “regime della donna”, né tantomeno potrebbe emanare (per ricordare un noto concetto goethiano) dal cosiddetto “eterno femminile”.<sup>29</sup> Un simile regime, infatti, giacché altro non sarebbe, infine, che

---

<sup>29</sup> L'*Enig-Wēbliche* celebrato nel canto finale del *Faust II*.

l'antitesi valoriale del “potere maschile”,<sup>30</sup> resterebbe una formazione della *tesa duplicità* dei generi, cioè della «piaga» che affligge genitualmente la nostra progenie, *de-stanziandola* nella desolatezza congenita allo stanziarsi del malverso nichilismo (la «progenie desolata», «stantia»; si veda, *supra*, la nota 6). Heidegger, nella *Erörterung* della poesia di Trakl, delucida la *tesa duplicità* (*die Zwietracht*) nel seguente modo:<sup>31</sup>

*Womit ist dieses Geschlecht geschlagen, d. h. verflucht? Fluch heißt griechisch πληγή, unser Wort »Schlag«. Der Fluch des verwesenden Geschlechtes besteht darin, daß dieses alte Geschlecht in die Zwietracht der Geschlechter auseinandergeschlagen ist. Aus ihr trachtet jedes der Geschlechter in den losgelassenen Aufruhr der je vereinzelt und bloßen Wildheit des Wildes. Nicht das Zwiefache als solches, sondern die Zwietracht ist der Fluch. Sie trägt aus dem Aufruhr der blinden Wildheit das Geschlecht in die Entzweiung und verschlägt es so in die losgelassene Vereinzlung. Also entzweit und zerschlagen vermag das »verfallene Geschlecht« von sich aus nicht mehr in den rechten Schlag zu finden. Den rechten Schlag aber hat es nur mit jenem Geschlecht, dessen Zwiefaches aus der Zwietracht weg in die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt vorauswandert, d. h. ein »Fremdes« ist und dabei dem Fremdling folgt.*

Ma cosa fa sì che questa progenie degeneri? Ovvero: quale maledizione, quale piaga la affligge? La dizione «piaga» deve essere intesa nel senso del greco *πληγή* e del latino *plaga* (tedesco *Schlag*): colpo che ferisce, rovina e fa degenerare. La piaga della progenie che si destanzia — di questa progenie stantia — consiste in ciò: essa, proprio in quanto *progenie*, degenera nella tensione fra i *due* pro-generanti fino a dilaniarsi in una in sé *tesa duplicità* dei generi. A causa di tale duplicità, ciascuno dei due generi tende alla sfrenata agitazione della sempre isolata “unicità ferina” della bestia, cioè al tumulto della mera ferinità. Non è certo la dualità come tale la piaga. La piaga, piuttosto, sta nella *tesa duplicità*. Quest’ultima, radicandosi nell’agitazione della cieca ferinità e alimentandosene, “offre” la progenie al gioco della sdoppiante disunione, e in tal modo la ingenera entro la sfrenatezza di un campo di unicità isolate, ossia: la lascia degenerare nella smodata desolatezza degli isolati. Così disunita e sdoppiata, la “progenie in rovina” non è più in grado di rinvenire da sé il retto colpo di genesi <e quindi la retta genitura>. Ma vi è retto colpo di genesi solo con quella progenie la cui genitale dualità, liberandosi dalla *tesa duplicità*, migra in anticipo verso la mite indole di una riunita diade, ossia di una candida endiadi.

La femmina-*βασίλεια/βασίλισσα* (la consolante in *δαιμόνιον*, endiadicamente coalescente con il maschio-*βασιλεύς*, il quale, in *δαιμόνιον*, conforta) costituisce così il più

<sup>30</sup> Si rifletta ad esempio sulla consuetudine del pensare in termini di opposizione fra “matriarcato” e “patriarcato”.

<sup>31</sup> G. Trakl/M. Heidegger, *Il canto dell'esule/La parola nella poesia*, Milano: Marinotti Edizioni, 2003, pp. 308-309. Si veda anche *L'inizio e il nulla*, op. cit., p. 65.

disarmante contrasto verso la donna-*regina* (la reggente nella produttività, associata al maschio-re — *rex-rector* — che, nel regime produttivo, dirige). La «candida endiadi» (in cui sono fugati la femmina-*βασίλεια/βασιλίσσα* e il maschio-*βασιλεύς*) deve essere intesa alla lettera: ἐν διὰ δυοῖν, ossia unità (riunione, raccolta, fuga) attraverso la dualità.

*La candida endiadi è l'unità che attraversa i due generi fugandoli e adergendoli nel candore della loro già vigente simultanea originarietà verso la εὐ-δαιμονία — verso la vaghezza, l'avvenenza.*

Ma in tal modo si mostra il tratto di fondo del malverso nichilismo: esso è quella genitoriale malversione, quella *δυσ-δαιμονία*, per entro cui — in quanto «desolatezza esperide» ormai planetaria, e quindi in quanto recondita stagiatura dell'essere stesso — l'essere si avvale, per l'annientarsi del suo addetto stanziarsi, dell'ingiunta «smodata desolatezza degli isolati», i quali, ignari, sono generati nell'oblio del desolamento, e dunque nel rifiuto della desolatezza stessa, e pertanto in essa coartati e reclusi, proprio mentre, in tal modo, *per altro verso*, flagra — salda *ab initio* — la candida endiadi.

Salda *ab initio*, perché già dettata nell'inizio greco — come udiamo da un frammento della sua prima poetessa:

Ὁ πλοῦτος ἄνευ † ἀρέτας οὐκ ἀσίνης πάροικος  
ἀ δ' ἀμφοτέρων κρᾶσις † εὐδαιμονίας ἔχει τὸ [ἄκρον].<sup>32</sup>

La dovizia d'essere priva di frugalità è un non mite ospite.

Il loro diadema, invece, — in candida endiadi — di vaghezza ha il culmine.

(Ovvero:

Senza solerzia il fulgore  
la dimora ha infranto.  
Di entrambi il timore —  
d'avvenenza ha l'incanto.)

Ma salda *ab initio* anche perché ormai predetta e conclamata nella lunga fine che in verità è già vigilia della più iniziale notte esperide — come lasciano intendere questi versi della sua (di quella vigilia) “poetessa della prima ora”:

---

<sup>32</sup> Saffo, in: Lobel, E. — Page, D.L., *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford 1955, fr. 148; Diehl, E., *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig 21944, fr. 92.

*The Clock strikes one that just struck two —*

*Some schism in the Sum —*

*A vagabond for Genesis*

*Has wrecked the Pendulum —<sup>33</sup>*

Scocca l'una l'Orologio nell'istante in cui scoccò le due —

Cospicuo scisma nel Sommato —

Un vagabondo per Genesi

Il Pendolo ha spezzato —

(Ovvero:

Addetto Uno nel colpo di genesi del due —

Flagrante scisma in Diade fugato —

Istante di Vaghezza, generato Incanto

L'eterna Agitazione ha disarmato —)

---

<sup>33</sup> Emily Dickinson, Johnson 1569.