

Imparare ad abitare nel suo fondamento poetico

Learning to dwell in his poetic foundation

Prof.^a Dr.^a Francesca Caputo
Università degli Studi della Calabria¹

RIASSUNTO

L'articolo si propone di offrire un contributo alla riflessione sul concetto dell'abitare nell'accezione heideggeriana. Tale principio trova il suo fondamento nello spirito poetante e viene qui sviluppato a partire dal richiamo al "poeticamente abita l'uomo" di Hölderlin. L'elemento poetico dell'abitare, quale tratto essenziale dell'esserci, secondo la tesi heideggeriana, è esperienza originaria da cui si ricava l'invito a una nuova forma di pensiero: un "pensiero poetante". Il parlare poetico presenta una sua specifica rilevanza in questa direzione, risalendo a una messa in opera della verità in cui risuona la provenienza della differenza tra essere ed ente nel ritmo originario di apertura e nascondimento. Solo l'uomo poetante, comunicatore per eccellenza, può giungere all'originario abitare e toccare il divino, il sacro, disponendosi all'autorivelazione dell'essere secondo l'immagine della quadratura (*Geviert*) in cui le quattro voci (cielo, terra, divini, mortali) sono un tutt'uno rilucente al cospetto del suo dire. Lungi dal ripiombare nel linguaggio della metafisica, piuttosto col proposito di rinnovarla, Heidegger assegna alla parola poetica, in quanto misura del nostro dimorare, il ruolo di fondamento ontologico da cui si effonde l'evento e l'apertura dell'essere.

PAROLE CHIAVE

Conoscere; Apprendere; Linguaggio; Essere; Poesia

ABSTRACT

The purpose of this paper is to offer a contribution to the reflection on the concept of dwelling in the Martin Heidegger's meaning. This principle finds its foundation in the poetizing spirit and is developed here starting from the reference to the "poetically man dwells" of Hölderlin. The poetic element of dwelling, an essential trait of the the 'being there', according to Heidegger's

¹ Email: francescacaputo@libero.it

theory, is original experience from which it derives the invitation to a new form of thought: a “poetizing thought”. The poetic speak has its specific relevance in this direction, rising to a ‘setting-into-work’ of truth in which resounds the provenance of the difference between being and ente in the original rhythm of openness and concealment. Only man poetizing, communicator par excellence, can reach to the original dwelling and touch the divine, sacred, arranging themselves to the self-revelation of being in accordance with the image of the Quadrature (Geviert) wherein the four voices (Heaven, Earth, Divinities and Mortals) are all one shining in the sight of his say. Far from slip back into the language of metaphysics, rather with regard to renew it, Heidegger assigns to the poetic word, as a measure of our dwell, the role of ontological foundation from which pours out the event and the openness of the Being.

KEYWORDS

Know; Learning; Language; Being; Poetry

INTRODUZIONE

Nel suo itinerario teorico Heidegger farà convergere il suo discorso ontologico sull’identità tra essere e linguaggio e sulla rilevanza della poesia come condizione privilegiata per porsi in ascolto dell’essere. Il famoso distico attribuito a Friedrich Hölderlin²: «Pieno di merito, ma poeticamente, abita / l’uomo su questa terra³» («*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt / der Mensch auf dieser Erde*») (HEIDEGGER, 2015, p. 127) che proviene dall’inno che comincia con «Nel soave azzurro brilla con il suo tetto metallico il campanile» («*In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm*») (HEIDEGGER, 2015, p. 125), viene ripreso da Heidegger, nel senso dell’esistenza dell’abitare quale «tratto fondamentale dell’esserci dell’uomo» (HEIDEGGER, 2015, p. 126) e, in modo specifico, nel senso di pensare il poetare (*Dichten*) come «l’autentico far abitare (*Wohnenlassen*)» (ibidem), come un curare, custodire e proteggere, nel modo del «coltivare-costruire» (*bauen*) (HEIDEGGER, 2015, p. 128), dal momento che abitare, infatti, indica il «soggiorno dell’uomo sulla terra, su

² Heidegger si riferisce qui alla poesia “Aus dem «Phaëton» von Waiblinger” (1823), trad. it. “Dal «Fetonte» di Waiblinger”. (HÖLDERLIN, 2015, p. 347).

³ Heidegger si lamenta del fatto che questo passo di Hölderlin, su cui egli ha edificato la sua concezione della poesia come fondamento dell’essere, «non è ascoltato, è ancora da pensare; di più: è lungi dall’aver fatto breccia nella nostra memoria». (HEIDEGGER, 2011, p. 176). «Che questo detto di Hölderlin non sia preso sul serio trova una sua legittimazione anche negli odierni studi hölderliniani, che lo annoverano come “dubbio”; infatti, il testo da cui è tratto non è tramandato in forma manoscritta e sta alla conclusione del romanzo *Phaeton* di Wilhelm Waiblinger, pubblicato nel 1823». (HEIDEGGER, 2011, p. 176).

“questa terra”, alla quale ogni mortale si sa affidato e dato in balia». (HEIDEGGER, 2015, p. 128).

Ebbene, nell’Heidegger della “svolta”, la parola, precisamente la poesia, si trovano a doversi confrontare con l’enorme sfida del darsi e rimettersi all’essere e alla sua parola. In quest’ottica ciascuno di noi ha la facoltà di fare grandi cose, appunto, in virtù della potenza della parola e della sua capacità di trasformare il mondo, come ha fatto, tra l’altro, emergere Hölderlin, poeta preferito di Heidegger⁴, nel suo dramma incompiuto *Der Tod des Empedokles*. (HÖLDERLIN, 1990). In questa tragedia in versi, giuntaci in versioni diverse, attraverso il ricorso a una figura della mitologia greco-classica, di cui viene raccolta una versione della tradizione che lo vuole morto suicida nell’ardente cratere dell’Etna, troviamo un appello al ritorno a quel Tutto in cui siamo immersi e che solo il poeta è in grado di esprimere e illustrare. La figura di Empedocle (V sec. a.C.), che assume in Hölderlin la veste di filosofo, poeta, sacerdote, oratore, statista, medico, racchiude il significato universale di «una forza dell’amore, che tiene stretto l’universo in saldi vincoli d’armonia» (DILTHEY, 1999, p. 426), arginando così la spaccatura creatasi nel corso della storia tra uomo e natura, tra contingente e sacro.

1. ABITARE LA PAROLA POETICA

Come si sa, con la “svolta” le riflessioni heideggeriane si realizzano in un vivo dialogo con gli antichi filosofi greci e con la voce di grandi poeti quali Omero e i tragici (Eschilo e Sofocle), Goethe, Novalis, Hebel, Trakl, George, Rilke, Hölderlin su tutti. In particolare quest’ultimo per Heidegger è stato in grado di far emergere la consapevolezza della necessità di dar voce alla verità dell’essere in forma poetica. Heidegger riprende la prospettiva sulla parola confrontandosi con Hölderlin, tra l’altro, in un testo particolarmente significativo, tratto da una celebre conferenza tenuta a Roma nel 1936: “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (HEIDEGGER, 1994), giungendo alla conclusione che l’essenza dell’Essere trovi appunto la sua dimora più propria nella poesia. Abitare la parola poetica si delinea nitidamente dalla prospettiva della riflessione heideggeriana per assumere una funzione chiave entro la questione dell’essere. Questa categoria dell’“abitare poetico” è carica di valenza formativa per la commistione tra fantasia e realtà e per la sfida lanciata nei confronti del “pensiero calcolante”, perché è ormai il tempo di svegliarsi dal torpore di un’analisi meramente meccanica e tecnica del mondo per inebriarsi

⁴ Hölderlin è per Heidegger in un senso eminente *il poeta del poeta*, perché il suo poetare rappresenta l’essenza stessa della poesia. (HEIDEGGER, 1994, p. 42, corsivo nel testo).

della luce che promana dalla melodia della voce dell'essere. Il senso di questo essere è qualcosa di evanescente e fluttuante che solo la parola poetica può intuire, percepire e cogliere. In ciò la suggestione hölderliana è fortemente significativa perché, come fa notare Heidegger, il poetare, pur appartenendo al regno della fantasia, «non trasvola oltre la terra né va al di là di essa per abbandonarla e librarsi sopra di essa». (HEIDEGGER, 2015, p. 128). Un "abitare poetico", in tal maniera, si configura in senso pedagogico come un esercizio del pensiero con cui è possibile costruire e narrare un'identità fondata sul senso dell'appartenenza alla terra, al fine di rispondere alla domanda sul senso del mondo e su noi stessi nel mondo. Il «progetto poetico» (*dichtende*) della verità, che si pone in opera, non avviene nel vago e nell'indistinto, ma si svolge per l'umanità storica, nell'apertura di ciò in cui l'Esserci è di già gettato in quanto storico, vale a dire la terra e per un popolo storico la sua terra. (HEIDEGGER, 1984, p. 59). La terra è «fondamento autochiudentesi», fondo opaco e ascoso che custodisce, in contrapposizione a un mondo inascoso, che si apre e viene esposto. Tutto ciò che è stato donato all'uomo deve essere portato fuori dal suo fondamento occultato e fatto poggiare su di esso. In tal modo questo fondamento si presenta come «fondamento sorreggente», di modo che la produzione d'opera, in quanto rappresenta un tirar fuori di tal tipo, è un «creare-attingente (*schöpfen*)». (HEIDEGGER, 1984, p. 59). Il soggettivismo moderno ha frainteso l'idea di creatività, perché l'ha intesa come l'atto di genio di un «soggetto sovrano», mentre, al contrario, «l'instaurazione della verità è instaurazione non solo nel senso di libera donazione, ma anche nel senso di fondamento che fonda». (HEIDEGGER, 1984, p. 59). Compito del pensatore-poeta è quello di innestarsi sulla strada dell'instaurazione (*Stiftung*) della verità, instaurazione da assumere al contempo nel senso di donare, fondare, iniziare. (HEIDEGGER, 1984, p. 58). Si tratta di instaurare una vicinanza essenziale con le cose e con i fenomeni del mondo in tutta la loro ricchezza attraverso lo strumento della poesia, da non intendere semplicemente come «un ornamento che accompagna l'esserci» (HEIDEGGER, 1994, p. 51) o come nient'altro che «entusiasmo momentaneo o addirittura solo un eccitamento o un intrattenimento». (HEIDEGGER, 1994, p. 51). A livello di esperienza educativa, in quest'ottica, si conferisce rilievo al senso della vita e alla chiarificazione del compito auto-formativo della persona umana, ponendo *l'abitare poetico* come parte della nostra esperienza di conoscere, sentire, parlare e di vivere fatti e cose, di vivere storicamente nel mondo. «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora» (HEIDEGGER, 1995, p. 31) significa che la poesia è lingua originaria che da sola può svelare l'essere. Non il linguaggio scientifico né quello della

chiacchiera, solo il linguaggio poetico è il naturale prolungamento dell'essere. «Solo dov'è linguaggio vi è mondo», vale a dire lo spazio sempre mutevole di decisioni e opere, di azioni e responsabilità, ma anche di capacità di scelta, di decadimento e confusione; «solo dov'è mondo che domina, vi è storia». (HEIDEGGER, 1994, p. 46). Sentirsi a casa «su questa terra» configura la nostra storicità, categoria quest'ultima messa in rilievo già dal primo Heidegger in riferimento alla temporalità, alla fatticità, in cui si avvera la nostra progettualità. Ma questa possibilità ontologico-temporale deve ora fondarsi essenzialmente sul linguaggio. Collimando con il mostrarsi dell'essere, il linguaggio coincide con quel Dire originario: *die Sage*⁵, inseparabile dall'*Ereignis*, «vicinanza remota» nella quale «noi, mortali, dimoriamo lungo l'intero corso della nostra vita». (HEIDEGGER, 2007, p. 203). Ciò che il poeta austriaco Georg Trakl definisce «la veneranda saga dell'azzurra sorgente» (*die ehrwürdige Sage des blauen Quells*⁶) può rappresentare forse un modello esemplare di riferimento?. (HEIDEGGER, 2007, p. 199). La parola *Sage* (che significa saga) è intesa da Heidegger nella sua vicinanza col verbo *sagen* (dire). (HEIDEGGER 1996, p. 44). Heidegger riconduce quest'espressione al mito, parola che sta a indicare «la parola che dice (*das sagende Wort*)». (HEIDEGGER 1996, p. 44). Il presentarsi originario dell'essere risiede in questo dire originario: «Dire (*sagen*) è per i greci: render manifesto, far apparire, quindi l'apparire e nell'apparire, nella sua epifania, ciò che sussiste (*das Wesende*)». (HEIDEGGER 1996, p. 44). Di contro alla contaminazione tutta metafisica a considerare il linguaggio come uno strumento per esercitare la signoria sulle cose, Heidegger realizza una configurazione linguistica che gioca sull'effetto vivo e penetrante della poesia. L'ascoltare la parola dei poeti è per lui ascolto della verità dell'essere. Ne consegue un processo di pensiero che ha il suo fondamento nell'*a-letheia*, cioè nell'uscita dal nascondimento. Attraverso la poesia si apre, cioè, la prospettiva di un pensiero meditante, aperto al mistero dell'alterità, alla prospettiva della differenza, alla cura e alla difesa della terra. La complessità dell'essere e delle cose non è un sottofondo che possiamo dedurre con mezzi scientifici, ma una sorgente di originaria apertura che viene verso di noi, pastori dell'essere, in tutta la sua originaria intensità attraverso un sentire impregnato di senso che solo poeti e artisti sanno portare a espressione. Come canta Hölderlin nella

⁵ «Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*)». (HEIDEGGER, 2007, p. 199, corsivo nel testo). «Seguendo l'uso più antico della parola, noi intendiamo la *Sage* sulla base del *Sagen* (dire) in quanto *Zeigen* (mostrare) e, per denominare la *Sage*, in quanto su di essa poggia l'essere del linguaggio nella sua totalità, useremo un termine antico, ben documentato, caduto però in disuso: *die Zeige*».

⁶ Heidegger si riferisce qui al poema in prosa di Trakl, "Traum und Umnachtung" (1914). (TRAKL 2016, p. 86).

lirica "Patmos" (l'isola del mito di Oreste e dell'Apocalisse dell'apostolo Giovanni): «È vicino / e difficile da comprendere il Dio» («*Nah ist / und schwer zu fassen der Gott*») (HÖLDERLIN, 2015, p. 314-315), compito del poeta è rendersi disponibili al sacro nell'epoca della sua mancanza. Il che vuol dire che la verità si colloca in un sostrato di vita primordiale, primigenio, che sopravvive in forma nascosta e che nella sua offerta, nel suo donarsi, bisogna disoccultare e illuminare. Nell'epoca della tecnica, l'im-posizione (*Ge-stell*) «maschera il risplendere e il vigere della verità». (HEIDEGGER, 2015, p. 21). Heidegger suggerisce di pensare l'im-posizione nel senso di destino e pericolo: *Geschick und Gefahr*. (HEIDEGGER, 2015, p. 21). Il pericolo per l'uomo non scaturisce dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere conseguenze mortali, bensì dal dominio della *Ge-stell* che vieta all'uomo la possibilità di ritornare a un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale (HEIDEGGER, 2015, p. 21). In tempi più recenti, il pericolo, per esempio, viene dal credere che anche la cosiddetta informatizzazione della società sia opera dell'identità, non della differenza. (PERNIOLA, 1988, p. 45). Come dice Holderlin: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva» («*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*»), il che significa, per l'appunto, secondo l'interpretazione di Heidegger, che «l'essenza della tecnica alberghi in sé la crescita di ciò che salva». (HEIDEGGER, 2015, p. 22). La salvezza riposa nel risalimento all'esperienza originaria della verità dell'essere che si dà all'uomo come un dono in cui il pensare diventa anche un ringraziare. Il decadimento della filosofia a metafisica, conduce a guardare al campo del pensiero e della poesia, al di fuori della determinazione calcolante, e risalire così al mistero dell'essere, tenendosi in aspettazione dell'ultimo Dio (*Der letzte Gott*), il totalmente altro «rispetto agli dèi già stati, specie rispetto al Dio cristiano». (HEIDEGGER 2007, p. 395). Nella terra del tramonto, l'Occidente, dobbiamo disporci nell'attesa: «Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)». (HEIDEGGER 1987, p. 136).

211

2. DISCHIUDERE CIÒ CHE È CHIUSO

Nell'elegia "Pane e Vino" ("Brod und Wein"), scritta nel 1801, tra le poesie di Hölderlin che Heidegger commenta in una celebre conferenza del 1926 insieme ad altre di Rilke, si parla di una notte del mondo caratterizzata dalla dipartita degli dèi da questa terra. (HEIDEGGER, 1984, p. 247). La notte del

mondo, come spiega Heidegger, ha disteso le sue tenebre e ormai il tempo di cui facciamo parte è caratterizzato dalla «mancanza di Dio». (HEIDEGGER, 1984, p. 247). La domanda di Hölderlin posta nell'elegia: «Perché i poeti nel tempo della povertà?» sollecita un ritorno degli dèi. «La mancanza di Dio – commenta Heidegger – significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa». (HEIDEGGER, 1984, p. 247). La mancanza determinata dalla fuga degli dèi, pone gli uomini sul fondo dell'abisso, gli dèi fuggono perché «viene meno al mondo ogni fondamento che fondi». (HEIDEGGER, 1984, p. 248). Il libero disfrenarsi del pensiero calcolante, conseguenza di una esaltazione febbrile di certi motivi del pensiero positivisticò, si pone al centro di questo tempo della povertà che ha annullato l'Essere liquidandolo come fenomeno astratto. Il motivo vero della sconfitta del nostro tempo è, appunto, questo ritrarsi dall'Essere. A questa perdita vuole reagire Heidegger meditando a partire dalla domanda di Hölderlin. L'incanto della "poesia pensante" (*denkende Dichtung*) si compie nel passaggio al "pensare poetante" (*dichtendes Denken*). (HEIDEGGER, 1984, p. 251). L'uomo poeta s'addentra nei sentieri dell'Essere, affidandosi alle sue tracce, nella strada del bosco⁷ (metafora del mistero e della ricerca dell'essere), nella fusione tra il pensare e il ringraziare attraverso il ritmo incessante e perpetuamente creatore della natura, e quest'uomo pensante e poeta s'avvede al contempo dell'intima connivenza di illuminazione e ombra, di una dimensione, cioè, in cui si attua la presenza e l'assenza nel gioco del sottrarsi e concedersi. L'uomo pensatore e poeta si cala nelle cose intento ad accoglierne illuminazioni e ombre. In questo cammino fatto di tracce, segnava (HEIDEGGER, 1987), si definisce un flusso continuo di metamorfosi e di incompiutezza. Abbiamo sempre a che fare con le cose e con il loro manifestarsi attraverso il «fare esperienza», che in definitiva è un apprendere e un conoscere:

Fare esperienza di qualcosa significa: lungo il cammino, per strada, raggiungere qualcosa. Fare esperienza di qualcosa significa: che quel qualche cosa al quale giungiamo, mentre siamo in cammino per raggiungerlo, proprio esso ci

⁷ Tornano alla mente anche i «chiari del bosco» di Zambrano (ZAMBRANO, 2004), piccole radure che ne spezzano l'oscurità e che si pongono come inattese scoperte che racchiudono in sé frammenti dei registri più profondi dell'essere. Secondo Cacciari il «claro» di Zambrano non rende l'idea della *Lichtung* heideggeriana, anche se questa si presenta come il sentiero che conduce «al chiaro». Per la Zambrano nel bosco che include il «claro» non appaiono che *veredas*, fili di luce traccianti, repentini, istantanei segnali nell'ombra, incatturabili istanti. (CACCIARI, 2005, p. 127).

sopraggiunge, ci colpisce, ci pretende in quanto ci trasforma secondo se stesso. (HEIDEGGER, 2007, p. 141).

Questa situazione non è nulla di soggettivo o di intimo. Tale problematica viene delineata in modo eloquente per esempio in riferimento a Hegel. Quest'ultimo, secondo Heidegger, intende l'esperienza quale modo «che designa l'essere in quanto è inteso a partire dall'ente in quanto tale» (HEIDEGGER, 1984, p. 164), ed è perciò definibile come la «soggettività del soggetto» (HEIDEGGER, 1984, p. 164), per cui l'esperienza è «ciò che, nella parola coscienza (esser-cosciente), è espresso dall' "essere"». Fenomenologia per Hegel è il "modo" in cui lo spirito stesso è. (HEIDEGGER, 2000). Hegel non intende l'esperienza dialetticamente, ma comprende il dialettico in riferimento all'essenza dell'esperienza; il momento determinante e fondamentale dell'esperienza è quello per cui in essa fluisce alla coscienza il nuovo vero oggetto: ciò che conta, secondo questa visione, è l'ergersi del nuovo oggetto come matrice della verità e non la constatazione di un oggetto in quanto oggetto che fronteggia il conoscere. (HEIDEGGER, 1984, p. 168). Secondo la lettura di Heidegger, Hegel avrebbe in tal modo obliato la differenza. Per Heidegger, usando come lui stesso ammette una definizione provvisoria, «la cosa del pensiero è la differenza *in quanto* differenza» (HEIDEGGER, 2009, p. 60), mentre in Hegel «la cosa del pensiero (*Denken*) è il pensiero (*Gedanke*) in quanto concetto assoluto» (HEIDEGGER, 2009, p. 60). In relazione al rapporto con la tradizione filosofica, per Hegel è importante «accedere alla forza e all'ambito di ciò che è stato pensato dai pensatori precedenti» (HEIDEGGER, 2009, p. 60), mentre il tentativo di Heidegger consiste nel cercare la "forza" non «in ciò che è già stato pensato, bensì in un non-pensato a partire dal quale il pensato riceve il suo spazio essenziale» (HEIDEGGER, 2009, p. 62). Inoltre, per Hegel il confronto con la storia filosofica precedente avviene sotto il segno del superamento (*Aufhebung*) (HEIDEGGER, 2009, p. 62), per Heidegger ha, invece, il tratto del passo indietro (*Schritt zurück*) (HEIDEGGER, 2009, p. 63): il superamento in senso hegeliano porta a un concetto di verità pensata in termini assoluti «nel senso della certezza pienamente dispiegata del sapere che sa se stesso» (HEIDEGGER, 2009, p. 63), mentre il passo indietro, proposto da Heidegger, designa il campo fin qui tralasciato «a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata». (HEIDEGGER, 2009, p. 63). Di qui la necessità per Heidegger di un «tempo del pensiero», di contro a quello del calcolo e della pianificazione ovunque imperante, nel senso di un rivolgersi «al già pensato» grazie a cui siamo assunti in vista di «ciò che è ancora da pensare». (HEIDEGGER, 2009, p. 51). Riflettendo sulla dimenticanza

della differenza, Heidegger individua la problematicità nel linguaggio proveniente dall'essenza metafisica delle nostre lingue occidentali, le quali, ciascuna in modo diverso, sono appunto lingue del pensiero metafisico. (HEIDEGGER, 2009, p. 97). Ecco perché Heidegger postula la necessità di una pratica della filosofia che «in quanto pensiero, sia il libero lasciarsi coinvolgere, che si compie spontaneamente da sé, nell'ente in quanto tale». (HEIDEGGER, 2009, p. 72). In questo senso essenziale per Heidegger è quello stato di disponibilità, l'andare incontro alle cose, il porgersi in accoglienza nella forma della *Gelassenheit*. Cosa e mondo non sfuggono mai alla differenza come evoca una famosa poesia di Trakl, analizzata da Heidegger, dal titolo: "Una sera d'inverno" ("Ein Winterabend"):

Quando la neve cade alla finestra, / a lungo risuona la campana
della sera, / per molti la tavola è pronta / e la casa è tutta in
ordine. // Alcuni nel loro errare / giungono alla porta per
oscuri sentieri. / Aureo fiorisce l' albero delle grazie / dalla
fresca linfa della terra. // Silenzioso entra il viandante; / il
dolore ha pietrificato la soglia. / Là risplende in pura luce /
sopra la tavola pane e vino. (TRAKL apud HEIDEGGER, 2007,
p. 31).

Nella lettera a Karl Kraus del 13 dicembre 1913, come ci informa Heidegger, si trova la prima stesura di questa poesia dove i due ultimi versi della seconda e della terza strofa differiscono decisamente:

La sua ferita piena di grazie / lenisce la dolce forza dell'amore.
// Oh, nuda sofferenza dell'uomo! / Colui che, muto, ha
lottato con gli angeli, / domato dal sacro dolore, tende
silenziosamente la mano / verso il pane e il vino del Signore.
(TRAKL apud HEIDEGGER, 2007, p. 31-32).

Come suggerisce il commento della poesia da parte di Heidegger, di seguito esplicitato, la prima strofa nomina le cose e le esorta a essere tali per gli uomini, dice loro di venire; un tal dire le chiama presso (alla presenza) e lontano (all'assenza), le invita e al tempo stesso spinge verso le cose, affidandole al mondo da cui si palesano. Le cose che la poesia nomina raccolgono attorno a sé cielo e terra, mortali e divini. Le quattro voci formano nella loro connessione una unità fondamentale. Le cose mantengono presso di sé il quadrato dei quattro. La seconda strofa anch'essa chiama, ma si rivolge ai mortali: «Alcuni nel loro errare...». Non tutti i mortali son qui chiamati né i molti, ma soltanto alcuni, vale a dire quelli che camminano per oscuri sentieri.

Proprio di questi mortali è l'arrivare a conoscere il morire come cammino verso la morte nella quale si condensa il massimo nascondimento dell'essere. La morte è al di là di ogni morire. Quelli che sono in cammino devono giungere a casa e desco errando attraverso l'oscurità dei loro sentieri e lo devono fare non solo per se stessi ma per i molti. La seconda strofa inizia chiamando alcuni dei mortali i quali nominano, quasi come nella prima strofa ma in ordine contrario, le cose: la porta, gli oscuri sentieri. Solo gli altri due versi della seconda strofa chiamano il mondo e, quindi, entra in campo qualcosa del tutto diverso. «Aureo fiorisce l'albero delle grazie / dalla fresca linfa della terra»: l'albero ha le sue radici, è aggrappato alla terra, esso cresce, giungendo alla fioritura che si apre alla benedizione del cielo. L'albero si eleva partecipando all'ebbrezza del fiorire e della sobrietà del nutrimento offertogli dai succhi della terra. Nel dorato fiorire dell'albero, che giunge come dono gratuito, sono presenti, con la loro maestosità, terra e cielo, divini e mortali. Il loro unitario quadrato è il mondo inteso non in senso metafisico. Il terzo e il quarto verso della seconda strofa chiamano l'albero delle grazie e dicono al mondo di venire; chiamano il quadrato (appunto il mondo) a sé e ciò facendo additano al mondo le cose. L'albero delle grazie è definito aureo. Il termine chiama in causa una poesia di Pindaro (Isthm. V) dove aureo è ciò che penetra di luce tutto. Lo splendore dell'oro riceve presso di sé e sorveglia con attenzione e cura nel disvelamento del suo apparire tutto ciò che è presente. Come il chiamare, che nomina le cose, chiama presso e rimanda lontano, così il dire, che nomina il mondo, è pura offerta a questo di farsi al tempo stesso vicino e lontano. Esso consegna il mondo alle cose e insieme accoglie e custodisce le cose nello splendore del mondo. Il mondo concede alle cose la loro essenza, le cose fanno essere il mondo, il mondo consente le cose. Mondo e cose si compenetrano vicendevolmente, non sono realtà che stanno l'una accanto all'altra, ma passano attraverso una linea mediana che è l'intimità. Per indicare tale linea, la lingua tedesca usa *das Zwischen* (il fra, il frammezzo), la lingua latina *inter* a cui corrisponde il tedesco *unter*. L'intimità di mondo e cosa non è fusione, ma sta nello stacco (*Schied*) del frammezzo, nella differenza (*Unter-Schied*). Il termine differenza non è qui usato secondo l'uso corrente e abituale, ma nel senso di linea mediana che porta il mondo al suo esser mondo e le cose al loro esser cose. Li porta a compimento l'uno verso l'altro. La differenza non è né distinzione né relazione, ma sempre la dimensione del mondo e delle cose, la misura in cui mondo e cosa realizzano la loro essenza. Nella prima strofa l'invito è rivolto alle cose che, in quanto se stesse, generano il mondo; nella seconda al mondo che, in quanto se stesso, consente le cose; e nella terza l'invito è alla linea di frammezzo tra mondo e cosa: a ciò che fonda e compie l'unità. Perciò il chiamare della terza

strofa ha un accento più deciso: «Silenzioso entra il viandante». Il verso non dice dove entra, ma chiama al silenzio il viandante. Il silenzio governa la soglia. Questa compare in modo improvviso e sorprendente: «Il dolore ha pietrificato la soglia». La “soglia” sta per conciliazione tra esterno e interno, mentre il termine “dolore” indica la differenza stessa in quanto è ciò che spezza e divide, ma in modo tale da attirare a sé e raccogliere in sé. Si parla non nel presente, tuttavia non si nomina un passato, ma qualche cosa che è, essendo già stato. Lo soglia è nell’esser stato di quel pietrificarsi. La soglia è dura perché il dolore l’ha pietrificata e permane nella soglia. Il dolore è la differenza stessa; è l’intimità della differenza di mondo e cosa; esso non va concepito antropologicamente o psicologicamente. La pura luce splende sulla soglia, nel dolore che fonde e compone. Schiarito il mondo attraverso la cesura della differenza, anche pane e vino pervengono al loro splendore. Le cose magnificate risplendono nella semplicità della loro essenza di cose. Pane e vino sono i frutti del cielo e della terra, donati dai divini ai mortali. Pane e vino adunano presso di sé questi quattro dalla semplicità del quadrato. La terza strofa chiama mondo e cose nella linea in cui si compenetrano: ciò che li connette è il dolore. La terza strofa raffigura l’autentico chiamare dal senso della differenza e chiamare è l’essenza del parlare. Questo è il parlare del linguaggio. Il linguaggio parla dicendo a quel che chiama, cosa-mondo e mondo-cosa, di venire nel frammezzo della differenza. La parola pura del parlare mortale è la parola della poesia. L’autentica poesia non è mai un modo più elevato (*melos*) della lingua quotidiana, ma al contrario il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e logorata nella quale a stento è dato percepire il suono di un autentico chiamare. L’interno legame del parlare umano può essere solo la melodia (il *melos*) nel cui domino il parlare del linguaggio, il suono della quiete della differenza, riporta con la chiamata della differenza i mortali. Il modo con cui i mortali, quando la differenza li chiama a sé, a loro volta parlano è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone l’ascolto della chiamata. I mortali parlano in quanto ascoltano. Il corrispondere è anche un recepire e rispondere, ma soprattutto ascoltare e l’ascoltare è legato alla chiamata della quiete. Ogni autentico ascoltare è concentrazione perché l’ascoltare è permanere nel dominio del suono della quiete. È necessario imparare a dimorare nel parlare del linguaggio e per far ciò è necessario un continuo esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico corrispondere, poiché l’uomo parla soltanto in quanto corrisponde al linguaggio; il linguaggio parla; il suo parlare parla per noi nella parola detta. Il miracolo è compiuto dalla poesia che ridona alle pupille offuscate dall’abitudine e dalle convenzioni una nuova e più autentica capacità di vedere col riflettere il primigenio stupore con cui guardiamo per la prima volta le cose e il mondo in una sorta di comunione estatica. Nell’inno incompiuto

“Mnemosyne” (dea greca del ricordo e della memoria, figlia del Cielo e della Terra, figura importante nelle tradizioni mistiche orfiche, in cui si ergeva come controparte di Lete, dea della dimenticanza e dell’oblio), Hölderlin dice: “...Non tutto / è ai Celesti possibile. Più presto giungono infatti / i mortali in fondo all’abisso. / Ma così avviene per essi la svolta. / Lungo è il tempo, ma si attua / il Vero”. (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 1984, p. 248).

Ciò vuol dire che solo ai mortali è dato raggiungere l’abisso più velocemente degli dèi. Lungo è il tempo della povertà ed esso perdurerà fino a che i mortali non realizzeranno la svolta lasciandosi destare dalle tracce degli dèi fuggiti. La familiarità con la quale Heidegger parla degli dèi può suscitare la sensazione di un neo-paganesimo o neo-politeismo; «quest’ultima espressione è certamente inadeguata poiché “gli dèi” non è un vero e proprio plurale (come in Esiodo) ma un collettivo generico (come in molte espressioni di Omero)». (COSTA, 1974, p. 435).

Il segno, la traccia, indicata da Hölderlin «ai privi di Dio», è data dall’appartenenza reciproca originaria di Cielo e Terra, luogo di unione di uomini e dei, custodita da Dioniso, dio del vino, nella vite e nel suo frutto. (HEIDEGGER, 1984, p. 249). *Mnemosyne*, la figlia del cielo e della terra, come sposa di Zeus, diviene in nove notti la madre delle Muse: teatro, musica, danza, poesia, nascono dal suo grembo, dalla memoria. (HEIDEGGER, 1996, p. 44). La parola greca *Mnemosyne* può tradursi in tedesco con il neutro *das Gedächtnis*, memoria. (HEIDEGGER, 1996, p. 43). Kant, ci ricorda Heidegger, preferisce usare sia la forma femminile che quella neutra per la parola *Erkenntnis*. Nel caso di *Mnemosyne* è lecito restare fedeli al femminile greco traducendo con *die Gedächtnis* (HEIDEGGER, 1996, p. 44). Ebbene questa parola ha un significato diverso da quello di cui parla la psicologia quale semplice modo di preservare la rappresentazione del passato (HEIDEGGER, 1996, p. 44-45). «Memoria è il raccoglimento del pensiero volto all’indietro (*Andenken*)» (HEIDEGGER, 1996, p. 45) e questo pensiero si volge verso «ciò che va pensato» e costituisce il fondo da cui scaturisce la poesia. (HEIDEGGER, 1996, p. 45). «La poesia è quindi il corso delle acque che a volte scorre all’indietro, verso la sorgente, verso il pensiero come pensiero che si volge all’indietro». (HEIDEGGER, 1996, p. 45). Tutto ciò che prende forma di poesia, si determina dal pensato (*An-dacht*) del pensiero che guarda indietro. (HEIDEGGER, 1996, p. 45). Al riguardo Heidegger cita il seguente verso da “Mnemosyne”: «Un segno noi siamo, che nulla indica» («*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*») (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 1996, p. 43). Il ridurre l’uomo a segno è la definizione di una situazione di esilio e di perdita d’identità. In tale contesto Heidegger mette in evidenza che il carattere centrale del pensiero dell’uomo non è il dimostrare

(*Beweisen*) ma l'additare (*Weisen*): «Questo additare (*Weisen*) è la nostra essenza (*Wesen*)» (HEIDEGGER, 2015). L'uomo nel suo cammino verso ciò che si sottrae è colui che indica il sottrarsi e in ciò risiede la sua autenticità. (HEIDEGGER, 1996, p. 43). Abitare la terra in senso puro è l'annuncio del destino che scorre nei versi di Hölderlin e attorno a cui ruota la domanda su cosa significhi pensare. Di fronte a un pensiero metafisico che ha dimenticato il senso dell'Essere, la soluzione prospettata da Heidegger è il pensiero emblemizzato nella figura di *Mnemosyne*, quindi un "pensiero rammemorante" (*Andenken*) o "poetante", profondo e originario, che consiste nell'averne memoria. Il declino dell'Essere ridotto a subire il dominio dell'ente, secondo Heidegger, in Occidente è cresciuto esponenzialmente. È necessario perciò riflettere su quella differenza tra essere e ente che sembra risuonare nel detto di Anassimandro la cui versione abituale riportata nel saggio di Heidegger del 1946 recita: «Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità.

Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo». (HEIDEGGER, 1984, p. 299). Il detto, nell'interpretazione heideggeriana, rappresenta il singolare vestigio della concettualità filosofica degli inizi, appartiene cioè «all'aurora del primo mattino della terra-della-sera, dell'Occidente» (HEIDEGGER, 1984, p. 304), un tempo caratterizzato da una descrizione dell'essenza dell'essere, che la metafisica occidentale ha poi confinato nell'oblio. Secondo Heidegger, il detto parla dell'ente e del molteplice dell'ente. (HEIDEGGER, 1984, p. 308). Enti non sono solo i "fusei onta" di Aristotele e Teofrasto, ma il molteplice degli enti fa sì che essi non comprendano soltanto le 'cose di natura', ma anche gli uomini e le cose da essi prodotte, nonché situazioni e circostanze derivanti dal fare e tralasciare umani, anche le cose demoniche e divine. (HEIDEGGER, 1984, p. 308). C'è poi un ulteriore significato che si deve ricavare dal detto, vale a dire che quando si parla dell'ente si nomina al contempo l'essere dell'ente, come del resto aveva già sottolineato Nietzsche in un appunto denominato "Ricapitolazione": «Imprimere al divenire il carattere dell'essere, questa è la suprema volontà di potenza»; l'essere di cui Nietzsche parla qui è "l'eterno ritorno dell'eguale". (HEIDEGGER, 1984, p. 310).

Ma c'è un altro aspetto da tener presente e precisamente quella qualità che inerisce alla verità dell'essere, cioè l'*a-lètheia* (da *lethèyin*, velare, nascondere, preceduto dall'a privativo), cioè il non-nascondimento dell'ente, che Heidegger assume come esperienza iniziale dell'essere che riconduce ai primi filosofi greci tra i quali Anassimandro e che interpreta nell'orizzonte del *Da-sein* come disoccultamento e occultamento. Il significato di *ta onta*, nel quadro del detto, viene spiegato tra l'altro in rinvio a Omero e al primo libro dell'Iliade,

precisamente al passo iniziale in cui Achille sollecita il veggente Calcante affinché sveli il motivo della collera degli dèi nei confronti dell'esercito greco nel cui campo da nove giorni imperversa la peste mandata da Apollo. Questo il passo a cui si riferisce Heidegger tradotto dal greco da Voss:

...si alzò nuovamente / Calcante il Testoride, il più saggio di tutti gli àuguri, / che conosceva ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu, / e che già aveva condotto dinanzi a Troia le prore achee / per la divinazione donatagli da Febo Apollo. (HEIDEGGER, 1984, p. 321-322).

Calcante viene presentato da Omero come il veggente, colui che può vedere anticipatamente tre cose: l'ente; il diveniente-ente; il già-ente. (HEIDEGGER, 1984, p. 322). In definitiva il veggente è similmente al pastore dell'essere, colui che vede in anticipo rispetto a ciò che è presente (*an-west*) nella luce che rischiarava il suo vedere e ciò che è visto da un tale vedere non è altro che l'essente-presente nel non-esser-nascosto. (HEIDEGGER, 1984, p. 322). In questo modo:

219

...all'aurora del pensiero, "essere" significa l'esser-presente, nel senso del raccoglimento illuminante-custodente che costituisce il *Logos*. Il *Logos* (*legein*, raccogliere, riunire), è concepito a partire dalla *Alètheia*, il custodimento disvelante. Nella essenza contrastante di essa si nasconde l'essenza pensata di Eris e Moira, nomi coi quali è anche designata la *Fùsis*. (HEIDEGGER, 1984, p. 328).

Ma di quale ingiustizia sono portatori gli enti che li riduce alla rovina e per colpa della quale devono pagare il fio? La risposta di Heidegger è che l'ingiustizia è data dalla non-connessione per la quale «il via via soggiornante si risolve nella sconconnessione del soggiornare» (HEIDEGGER, 1984, p. 332). C'è, quindi, uno slegamento, una discordanza tra gli enti e la *fùsis* e tra gli enti tra loro; purtuttavia si lasciano appartenere alla *fùsis* e tra loro secondo l'accordo e la cura riguardosa, per cui il detto suonerebbe:

...lungo il mantenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura-riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo. (HEIDEGGER, 1984, p. 347).

Sicché esser-presente ed essente-presente non risultano distinti, ma cade nell'oblio l'essenza dell'esser-presente e con essa la differenza tra esser-presente ed essente-presente: «L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente». (HEIDEGGER, 1984, p. 340).

Ma l'oblio della differenza non è, spiega Heidegger, «la conseguenza di una negligenza del pensiero», ma appartiene al «destino dell'essere (*geschick des Seins*)» (HEIDEGGER, 1984), che è questo svelarsi negli enti nascondendosi dietro di essi, per cui l'oblio di questa differenza non è in realtà una mancanza ma «l'evento più ricco e più ampio in cui ha luogo e si decide la storia occidentale del mondo: l'evento della metafisica» (HEIDEGGER, 1984). E proprio a rinnovare la metafisica mira Heidegger in rinvio agli stimoli provenienti dalla filosofia presocratica.

Georg Trakl, il poeta della dipartenza, del destino ineluttabile di *Abendland*, in un verso della poesia "Frühling der Seele" ("Primavera dell'anima") dice: «È l'anima straniera sulla terra» (*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*). (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 47-48). Per Heidegger qui l'anima è "cosa straniera", destinata a un sentiero che non conduce né alla catastrofe né al semplice dileguarsi nel decadimento, bensì al tramonto. Tale tramonto si modella intorno alla potenza di quella morte di cui è morto, per primo, colui che è morto nel mattino, a cui segue nella morte il fratello e il seguirlo è canto. (TRAKL, apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). L'amico che segue lo straniero, raggiungendo la morte, sosta nella notte spirituale degli anni della dipartenza e il suo canto è quello di un "merlo prigioniero". (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). Il merlo, l'uccello che chiama Elis nel tramonto, è l'aerea voce di colui che è simile al morto (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). Esso è intrappolato nella solitudine dei passi dorati che fanno riscontro al viaggio della barca d'oro sulla quale il cuore di Elis attraversa il lago stellato della notte azzurra, indicando così all'anima la via del suo vero essere. (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). Ciò che è straniero cammina, avanzando, ma non erra senza destinazione, l'anima cerca la terra non la fugge: proprio nell'essere in cammino alla ricerca della terra, per potervi poeticamente costruire e dimorare l'anima realizza la propria essenza. (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 48). Ciò significa per Heidegger incamminarsi verso un luogo (*Ort*), inteso come «quel che riunisce, trae a sé, custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in maniera da penetrare della sua propria luce, dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere». (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 45). Darsi alla parola dell'essere implica il disporsi ad accogliere un appello in cui l'ascoltare è un appartenere. «Dobbiamo metterci all'ascolto di ciò a cui noi stessi apparteniamo, anche se la meditazione si domanda se noi in generale abbiamo ancora un luogo di appartenenza». (HEIDEGGER, 2007, p. 32). Allora a cosa apparteniamo? È nell'arte che l'ultimo

Heidegger trova la risposta. Nell'opera d'arte emerge la presenza simultanea di occultamento e autodispiegamento della verità; è l'arte che dispone il rapporto dialettico di chiusura e dischiudimento. Heidegger prende come esempio, tra l'altro, a mo' di esempio un'opera che non fa parte dell'arte raffigurativa: un tempio greco. (HEIDEGGER, 1984, p. 27). Il tempio è radicato nella terra, letteralmente nelle parole di Heidegger: «La terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è-presente la Terra come la nascondente-proteggente». (HEIDEGGER, 1984, p. 28). Il tempio è al contempo luogo di apertura e chiusura, «lo splendore e la luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte» (HEIDEGGER, 1984, p. 27), cosicché il tempio si pone nel framezzo tra cielo (apertura) e terra (chiusura). Un fatto importante è che la terra non solo consente di considerare la dimensione del dischiudimento, ma di più mette in luce la salvaguardia di ciò che le è proprio, dimensione questa che incanala verso l'appartenenza. Le scarpe di Van Gogh su cui Heidegger si sofferma nel suo saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes* sono l'esempio di questo andare verso il cuore delle cose in quanto mezzi attraverso i quali ci inseriamo nel nostro quotidiano stare nel mondo. (HEIDEGGER, 1984, p. 41). La tecnica ha allontanato sempre più l'uomo dalla terra (HEIDEGGER, 1987, p. 134), la via indicata da Heidegger del ritrovare la vicinanza dell'essere, dell'aprirsi all'essere nel senso di udibilità del suo linguaggio, è l'unica possibilità per l'uomo di ritrovare se stesso, il suo *Wesen*, e arrestare così la volontà di potenza sugli enti e l'oblio dell'essere. Il linguaggio stesso diviene per Heidegger il sacrario, la dimora dell'essere, e perciò noi non lo possiamo comprendere, ma solo sentire e udire. In tale compito ci aiutano i versi dei poeti i quali si pongono sulla scia della concezione dell'uomo quale pastore dell'essere (HEIDEGGER, 1995, p. 73) che si prende cura e si pone in ascolto delle parole dell'Essere. Heidegger parla dell'arte in termini di poesia rinvenendo la radice del termine nel greco *poiesis*, fare o produrre, infatti nel verso hölderliniano citato all'inizio: "Poeticamente abita l'uomo su questa terra", affiora la sublimazione della poesia capace di sollevare fino all'essere, il soggiornare poetico dei mortali quaggiù sulla terra "sotto il cielo", davanti ai divini: un soggiornare, meditativo e assorto, una folgorazione lirica donde emergono illuminazione e compartecipazione al ritmo sotteso alle forme dell'esperienza quotidiana dell'uomo e al ritrarsi e dispiegarsi del sacro. Il poetare - infatti - è l'originario far-abitare in cui accade l'autentico coltivare-costruire perché i poeti «prendono la misura per l'architettonica, per la disposizione strutturata dell'abitare». (HEIDEGGER, 2015, p. 136). Questo

motivo dell'abitare evidenzia una considerazione dell'essere come evento (*Ereignis*) condensato in quattro direzioni: terra e cielo, divini e mortali. Si tratta della concezione dell'evento come Quadratura (*Geviert*, alla lettera: "quadrato"), ovvero nel gioco con cui i Quattro (Terra e Cielo, Divini e Mortali) si mantengono nella reciproca appartenenza, pur conservando la propria libertà. (HEIDEGGER, 2015, p. 119). Nella conferenza "Terra e cielo di Hölderlin" (*Hölderlins Erde und Himmel*) Heidegger scrive in proposito:

Sono quattro le voci che risuonano: il cielo, la terra, l'uomo, il dio. In queste quattro voci il destino raccoglie l'intero rapporto infinito. Ma nessuno dei Quattro sta e va per conto suo, in modo unilaterale. Nessuno è, in tal senso, finito. Nessuno è senza gli altri. Essi si tengono, *in-finiti*, gli uni agli altri, sono ciò che sono a partire dal rapporto *in-finito*, sono quest'intero stesso. (HEIDEGGER, 1994, p. 203-204).

A conciliare e a raccogliere nella intimità la finta disarmonia delle quattro voci del *Geviert* è la *Poesia*. Solo l'uomo poetante può arrivare all'originario abitare:

L'uomo che abita poeticamente conduce tutto ciò che appare e risplende, terra e cielo e il sacro, su quella scena stabile di per sé che conserva tutto in verità, lo conduce, nella struttura dell'opera, a uno stare sicuro. (HEIDEGGER, 1994, p. 194-195).

Commentando alcuni versi di Hölderlin dalla poesia "Was ist Gott?" ("Cos'è Dio?"): "Quanto più è / invisibile, si adatta in ciò che è straniero" (*Jemehr ist eins / Unsichtbar schickt es sich in Fremdes*) (HÖLDERLIN, 2015), Heidegger precisa quanto segue:

Conviene: cioè si conforma e si porta in ciò che è estraneo. È per questo che il chiamare guardando dei cantori non può scorgere con lo sguardo il volto stesso del dio. Il cantore è cieco. Il dio dispiega la sua presenza solo in quanto si nasconde. È per questo che la maniera in cui il cantore cieco dice il dio, nel canto, deve essere un'arte che gli copre le ciglia degli occhi. Il pensiero che il poetare del cantore forma appartiene alla forma sacra, cioè alla veduta del sacro che nasconde il dio. [...] Il dio si mostra 'ogni giorno' e 'tutt'intorno' convenendo nel nascondimento per lo sguardo che chiama: ecco ciò che ha di meraviglioso *questa* voce del destino. (HEIDEGGER, 2015, p. 203).

Il dono del sacro si rende riconoscibile agli uomini attraverso la mediazione della parola (HEIDEGGER, 1994, p. 92) sulla scorta di Hölderlin che nella poesia "Wie wenn am Feiertage...", "Come quando al dì di festa..." ha sentenziato: "Trepidavo in attesa e lo vidi venire, / e ciò che vidi, il sacro, sia la mia parola» (*Ich harrt und sah es kommen, / und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*)" (HEIDEGGER, 1994, p. 60-61). Solo dove c'è linguaggio c'è il mondo e solo dove c'è il mondo c'è la storia (HEIDEGGER, 1994, p. 46), dice Heidegger e c'è ancora Hölderlin a ricordare: "Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti" (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*), ultimo verso dell'inno "Andenken", "Rammemorazione" (apud HEIDEGGER, 1994, p. 100).

CONCLUSIONI

La poesia è conferimento e donazione di senso, vale a dire fondazione dell'essere nella parola. Poesia nel senso etimologico, dal greco *poiesis*, come si è detto, attiene al fare, al comporre, al costruire. La poesia è, dunque, immessa in una configurazione di senso che ha a che fare con il modo in cui la verità si fa essente. Il dire dei poeti è, infatti, un puro entrare in relazione con la chiamata scaturente dall'essere, se in effetti è la parola come articolazione della comprensione che corrisponde all'essere delle cose, tant'è che può dirsi, con lo Stefan George citato da Heidegger⁸: «nessuna cosa è (sia) sia dove la parola manca» (*Kein ding sei wo das wort gebricht*) (HEIDEGGER, 2007, p. 130), nel senso che è con la nominazione della parola che per noi le cose e il mondo acquisiscono significato grazie alla sua funzione rappresentativa. Infatti tutto ciò che è ha un nome ed è espresso con una parola. Se il poeta vuole dar voce a ciò che è occorrono i nomi; poesia è cioè dar senso al complesso delle cose e al mondo per mezzo della parola. A quest'ultima prende parte in modo integrante l'esperienza del pensare. La poesia per compiere la sua funzione, cioè quella di porre in opera l'arcano ondeggiare delle tracce del Sacro, deve riportarsi al pensiero, il quale a sua volta è tale solo in quanto concorre a questo accadimento. Infatti la qualità peculiare di artisti e poeti è quella di salvaguardare la verità dell'opera. Questo prender parte alla salvaguardia dell'opera è appunto l'esperienza (*Erfahrung*) del pensare.

⁸ Heidegger si riferisce qui alla poesia "Das Wort" ("La parola") del 1919.

REFERENZE

- CACCIARI, M. Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano. In: *Le parole dell'Essere*. (Org.) Emanuele Severino. Milano: Mondadori, 2005.
- COSTA, F. *Heidegger e la Teologia*. Ravenna: Longo, 1974.
- DILTHEY, W. *Das Erlebnis und die Dichtung* (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin). Leipzig, 1906.
- _____. *Esperienza vissuta e poesia* (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin). Trad. N. Accolti Gil Vitale. Genova: Il Melangolo, 1999.
- HEIDEGGER, M. Das Wort. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1957-58.
- _____. *Identità e differenza*. Trad. G. Gurisatti. Milano: Adelphi, 2009.
- _____. Il detto di Anassimandro. Trad. P. Chiodi. In: *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. L'abitare dell'uomo. In: *Dall'esperienza del pensiero*. Trad. N. Curcio. Genova: Il Melangolo, 2011.
- _____. L'essenza del linguaggio. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. Was heißt Denken?. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. ...dichterisch wohnt der Mensch... In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. ...poeticamente abita l'uomo... In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. Andenken. In: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis). (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989/1994.
- _____. *Brief über den «Humanismus»*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- _____. *Che cosa significa pensare?* Trad. M. Ugazio; G. Vattimo. Milano: Sugarco, 1996.
- _____. *Che cosa significa pensare?*. In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. Come quando al dì di festa... In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. *Concetti fondamentali I*. Trad. F. Camera. Genova: Il Melangolo, 2007.
- _____. *Contributi alla filosofia* (Dall'evento). Trad. A. Iadicicco; F. Volpi. Milano: Adelphi, 2007.
- _____. Das Ding. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. Das Wesen der Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- _____. Das Wohnen des Menschen. In: *Denkerfahrten*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- _____. Der Spruch des Anaximander. Holzwege. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. Der Ursprung des Kunstwerkes. Holzwege. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. Der Weg zur Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske: Pfullingen, 1959.
- _____. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. Die Sprache im Gedicht. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.

- _____. Die Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- _____. *Grundbegriffe*. (Hrsg.) P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Hegel's Phänomenologie des Geistes*. Freiburger Vorlesung Wintersemester. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 32. (Hrsg.) I. Görland. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- _____. Hegels Begriff der Erfahrung. Holzwege. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. Hölderlin e l'essenza della poesia. In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1981.
- _____. Hölderlins Erde und Himmel. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Identität und Differenz, Der Satz der Identität; Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1957.
- _____. Il cammino verso il Linguaggio. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. Il concetto hegeliano di esperienza. In: *Sentieri interrotti*. Trad. P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. Il linguaggio nella poesia. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. Il linguaggio. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. L'origine dell'opera d'arte. In: *Sentieri interrotti*. Trad. P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. La cosa. In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Trad. S. Caianiello. Napoli: Guida, 2000.
- _____. La questione della tecnica. In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. *Lettera sull' «umanismo»*. Trad. F. Volpi. Milano: Adelphi, 1995.
- _____. *Ormai solo un dio ci può salvare*. (Intervista con lo «Spiegel»). Trad. A. Marini. (Org.) A. Marini. Parma: Guanda, 1987.
- _____. Perché i poeti?. In: *Sentieri interrotti*. Trad. P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. Rammemorazione. In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. *Segnavia*. Trad. F. Volpi. Milano: Adelphi, 1987.
- _____. Terra e cielo di Hölderlin. In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954.
- _____. Wegmarken. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 9. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- _____. Wie wenn am Feiertage... In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. Wozu Dichter? Holzwege In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

- HÖLDERLIN, F. *Wie wenn am Feiertage...* HEIDEGGER, M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Was ist Gott?*. HEIDEGGER, M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Andenken*. HEIDEGGER, M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [1936-1968]. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Brod und Wein*. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. *La morte di Empedocle*. (Org.) C. Lievi e I. Perini Bianchi, Torino: Einaudi, 1990.
- _____. *Mnemosyne*. In: HEIDEGGER, M. *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954.
- _____. *Patmos*. Al langravio di Homburg. Trad. L. Reitani. Milano, Mondadori, 2015.
- PERNIOLA, M. *Transiti*. Filosofia e perversione. Roma: Castelvechi, 1988.
- TRAKL, G. *Frühling der Seele*. In: HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfulligen: Günther Neske, 1959.
- _____. *Gedichte und Prosa*. s/l.: Hofenberg, 2016.
- ZAMBRANO M. *Chiari del bosco*. Trad. C. Ferrucci. Milano: Mondadori, 2004.

Presentato: 10 agosto 2018

Accettato: 8 settembre 2018