

Poesia e filosofia

Gaspare Mura*

Un primato discusso

«Niente sappiamo del dialogo che intercorre tra poeti e pensatori che abitano vicino su monti quanto mai separati»¹. Questa lapidaria affermazione tratta da *Was ist Metaphysik* di Heidegger, sembra chiudere in qualche modo il dibattito sviluppatosi particolarmente in epoca romantica intorno alla questione del primato della poesia ovvero della filosofia, ed aprire la nuova prospettiva ermeneutica nella quale tale rapporto dovrà essere d'ora in poi reimpostato e compreso.

La questione della relazione tra poesia e filosofia, e del loro rispettivo primato, è più antica della sua drammatizzazione avvenuta nel periodo del romanticismo. Basti pensare al rapporto che Platone stabilisce tra la verità dell'arte e la verità del logos, e secondo la quale l'arte, rappresentando sostanzialmente una "imitazione" della natura, che a sua volta costituisce un'"imitazione" dell'unico mondo reale, quello delle Idee divine, rappresenta per ciò stesso, per il filosofo, un duplice allontanamento dalla "verità", e in quanto tale deve essere superata ed inverata dal logos filosofico. Sebbene l'arte cui si riferisce Platone è prevalentemente quella delle arti figurative, a motivo del più diretto rapporto che esse istituiscono con l'eidos, ovvero con la visione intellettuale, tuttavia il discorso platonico sulla bellezza come immagine del divino può essere agevolmente trasposta al significato della bellezza poetica intesa come espressione linguistica

*Docente di Filosofia della religione e di ermeneutica, Pontificia Università Lateranense e Urbaniana, Roma

(1) M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, tr. it. a cura di A. Carlini, Firenze, 1965, p. 55.

della verità del logos. La bellezza, dice Platone, brilla tra le idee divine, ma a noi è dato contemplarla solo nelle sue imitazioni sensibili, in nessuna delle quali splende la sua forma originaria, sebbene tutto ciò che è bello suscita in noi “le ali dell’anima”, ovvero l’amore (Eros) verso quella bellezza divina che traluce in tutto ciò che è bello, ma che può essere raggiunta solo dall’ascesa e dalla trasfigurazione dialettica del logos. E’ vero che poi Platone, di fronte alla “debolezza” del logos ed alla sua incapacità a percorrere tutta la via della verità, soprattutto per le questioni più importanti dell’esistenza, quali il destino ultraterreno delle anime, fa ricorso al mito (e quindi alla poesia), fino a sostenere nel *Fedone* che “è bello correre il rischio del mito”, e che è bene “protrarre il suo incantesimo” quando vengano meno gli strumenti della dialettica nella ricerca della verità. Anche se poi mostra la consapevolezza che anche la verità che traluce nel mito è una verità nell’ombra, nel senso che qualora la verità fosse trasparente nelle parole dell’uomo, come lo è la bellezza nelle immagini di tutte le forme belle, essa susciterebbe “terribili amori”, e per questo l’uomo deve accontentarsi di una saggezza-verità che solo traspare nelle parole della poesia, e in modo inferiore alla bellezza che traluce nelle immagini dell’arte figurativa. «Per quanto riguarda la bellezza - scrive Platone nel *Fedro* - essa splendeva fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l’abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto essa splende in modo luminosissimo. Infatti, per noi la vista è la più acuta delle sensazioni che riceviamo mediante il corpo. Ma con essa non si vede la Saggezza, perché, giungendo alla vista, essa susciterebbe terribili amori se offrisse una qualche immagine di sé, né si vedono tutte le altre realtà che sono degne d’amore. Ora, invece, solo la Bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto e più amabile»³. Alla Bellezza -sia manifesta nelle parole poetiche che nelle arti figurative- viene assegnato il compito di elevare l’uomo verso il divino. Aristotele, opponendosi alla concezione platonica della “mimesis” poetica, che finisce per considerare la poesia una “imitazione di una imitazione”, una “copia di una copia” della verità, la quale verrebbe attinta in modo più compiuto solo dalla dialettica filosofica, interpreta invece l’attività poetica non come una riproduzione ma come una “creazione” originale della realtà, la quale si distingue sia dal racconto storico degli eventi, sia dal logos universale della filosofia. «Ufficio del poeta - scrive Aristotele- non è il descrivere cose realmente accadute, bensì quali possono in date condizioni accadere; cioè cose le quali siano possibili secondo le

(2) Cfr. *FEDONE*, 114 D,115 .

(3) *FEDRO*, 250 b.

leggi della verosimiglianza e della realtà»⁴. La poesia risulterà “qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia” perché «tende a rappresentare l’universale, mentre la storia il particolare»; e la conseguenza è, per Aristotele - come per gran parte dell’estetica contemporanea,- che l’universale poetico non ha come contenuto né la verità storica, che riguarda solo fatti realmente accaduti, né la verità filosofica, fondata sull’essere, ma un universale poetico fondato sulla “verosimiglianza”, che trasfigura in modo creativo tutte le cose «sotto l’aspetto della possibilità e della verosimiglianza». La poesia allora è una creazione spirituale che non imita passivamente la realtà ma ricrea e trasfigura i fatti secondo la legge del verosimile, che è «legge di unità, di coerenza, di coesione, di concentrazione, onde tutti gli elementi che compongono il mito (...)aderiscono l’uno all’altro, sono l’uno all’altro necessari, si compenetrano l’un l’altro per interna e fluida reciprocità, e intendono concordemente verso un unico fine che si concreta in un atteggiamento di vita, in una forza attiva e presente, come un vivo e perfetto organismo»⁵. Il mistero della poesia consiste allora in un “universale fantastico” che è in qualche modo più filosofico della storia, ma che tuttavia non appartiene all’universale logico della filosofia, e costituisce un’autonoma forma della creazione spirituale dell’uomo.

L’estetica neoplatonica, pur ispirandosi al platonismo, finirà per accentuare proprio la distinzione aristotelica tra filosofia e poesia, fino a sostenere non tanto il primato della poesia, quanto addirittura l’accrescimento di una qualche proprietà dell’essere apportato dalla creazione poetica. Come scrive Gadamer, «nel concetto neoplatonico di emanazione c’è fin da principio qualcosa di più di quanto contenga il concetto puramente fisico del fenomeno (...) Nel processo dell’emanazione, ciò da cui qualcosa’altro fluisce non viene perciò defraudato o diminuito»⁶. La parola poetica aggiunge all’Uno da cui emana la proprietà della bellezza. Se infatti l’Uno è al di là dell’essere e quindi della forma («Colui che è la realtà prima ed è il Primo è senza forma»⁷), la Bellezza coincide invece proprio con la forma, ovvero con la visibilità dell’essere che emana dall’Uno e che è informato nel suo intimo dal principio dell’intelligibilità e della spiritualità. L’Uno è «Bellezza che trascende ogni bellezza» ed è “potenza di ogni cosa bella»⁸; ma l’Uno è in quanto tale al di là della Bellezza la quale risplende unicamente nella molteplicità delle forme, e quindi nelle

(4) *POETICA*, 9, 1451 a 36, b 11.

(5) M. VALGIMIGLI, *Aristotele, Poetica*, Bari, 1968⁷, pp. 13 ss.

(6) H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, 1972, p. 485.

(7) *ENNEADI*, VI, 33.

parole dei poeti e nelle raffigurazioni degli artisti, che in questo senso si può ben dire che offrano all'Uno la proprietà della Bellezza..

Il "pulchrum splendor veri" della Scolastica trova qui la sua origine speculativa, che si svilupperà anche teologicamente nell' "estetica teologica" di H.-U von Balthasar (*Gloria*), secondo il quale ciò che la creazione intera, e l'opera d'arte in particolare, apporta come un "sovrappiù" all'essere sussistente del Creatore, è appunto la "gloria", la bellezza che risplende nel volto amico della creazione, nella parola poetica e nell'arte. Il romanticismo ha invece esasperato il contrasto tra poesia e filosofia, e ciò perché ha voluto scorgerne l'intimo nesso assegnando di volta in volta il primato alla poesia sulla filosofia (Hölderlin, Schiller, Schelling), o viceversa, con Hegel, sostenendo il primato della concettualizzazione filosofica sulla simbologia poetica, ritenuta una forma primitiva di conoscenza, da superare e inverare nella fase più matura della coscienza spirituale dell'uomo, ovvero dalla filosofia.

Un alto momento di questo dibattito romantico è rappresentato da Hölderlin, che non a caso viene ritenuto da Heidegger il poeta «che canta l'essenza della poesia», perché capace di esprimere quella sintesi concettuale di poesia e filosofia che è anticipatrice della prospettiva ermeneutica contemporanea. Non a caso, nei confronti di Hölderlin, si è levata da una parte l'ammirazione degli autori postromantici (S. George, H. Hesse, S. Zweig, L. Mittner) e dall'altra la diffidenza di Benedetto Croce, a motivo dell'impossibilità di decifrare nella sua opera la poesia dalla filosofia e l'intuizione poetica dalla concettualizzazione teorica. Le poesie di Hölderlin, scrive Croce, «stimo che non vadano giudicate con criterio estetico e che non siano già poesie mal riuscite deboli e imperfette, ma essenzialmente opere....di qualità e natura diversa da quelle della poesia e dell'arte»⁹. Giudizio severo, cui si contrappone nettamente la valutazione di M. Heidegger, secondo cui «Hölderlin canta l'essenza della poesia...in quanto Hölderlin fonda di nuovo l'essenza della poesia» e «determina un nuovo tempo», «il tempo degli Dei fuggiti e del Dio che viene», e la sua parola poetica rivela e manifesta l'essenza del nostro "tempo povero", che è il tempo del «non-più degli Dei fuggiti e del non-ancora del Dio che viene»¹⁰.

Senza voler entrare in merito alla qualità poetica dei versi di Hölderlin, è da dire che proprio qui risiede l'attualità del suo messaggio, e il motivo

(8) *ENNEADI*, VI, 7,32.

(9) B. CROCE, *Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici*, Bari, 1941, p. 18.

(10) M. HEIDEGGER, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, 1936, p. 24.

per cui Heidegger lo ha preso in qualche modo a simbolo paradigmatico della nuova concezione ermeneutica del rapporto tra poesia e filosofia. Quel rapporto che, come è detto nella frase citata di *Was ist Metaphysik*, è fondato su una misteriosa vicinanza tra pensiero e poesia, e che coinvolge la questione del rinnovamento della concezione del linguaggio e della parola operata dalla riflessione ermeneutica, il tema della fondazione ontologica della parola, al di là della sua tradizionale concezione logico-grammaticale e soprattutto il rinnovamento della concezione della “verità” avvenuto nell’ambito fenomenologico ed ermeneutico. Sebbene a prima vista non appaia, infatti, nella questione del rapporto tra filosofia e poesia in prospettiva ermeneutica sono coinvolte questioni non solo di carattere linguistico od estetico ma metafisico, concernenti il rapporto tra la parola, il pensiero e l’Essere, ed anche di carattere religioso, a motivo dello stretto legame che l’orizzonte dell’Essere, nella parola poetica ovvero nella prospettiva del “pensiero poetante”, appare coincidere nella riflessione heideggeriana con l’orizzonte del Sacro.

Nelle riflessioni che seguiranno cercherò di sottolineare come il rinnovamento ermeneutico della concezione della “parola” e del “linguaggio”, abbia riavvicinato il pensiero e la poesia ricercandone la comune origine nella fonte originaria della parola, ed abbia in tal modo aperto la strada, nell’odierno contesto culturale dominato dal prevalente modello scientifico del sapere, ad un nuovo modo di intendere lo stesso pensare e il fare filosofia.

Il “fenomeno” la “verità” e il “segno”

Per comprendere la nuova prospettiva ermeneutica sulla parola, è opportuno ricordare brevemente un momento fondamentale della filosofia contemporanea, che ha segnato quella che è possibile chiamare la “svolta ermeneutica” della filosofia. Questo momento è rappresentato dal passaggio dalla fenomenologia, intesa nel senso rigorosamente husserliano di «intuizione eidetica delle essenze», all’ermeneutica di Heidegger, nel cui ambito è avvenuta la trasformazione di due nozioni basilari per il nostro tema: la nozione di verità e quella, ad essa correlata, di segno linguistico. La verità infatti verrà intesa ermeneuticamente come evento rivelativo, e non più solo come enunciazione discorsiva, legata alla tradizionale dottrina del logos apofantikos; e la nozione di “segno” linguistico verrà compresa non più nella sua accezione di referente ad una *res* che è al di là del segno stesso, ma come parola apportatrice in qualche modo della stessa realtà significata, e quindi apparentata al linguaggio simbolico del testo

poetico.

Riprendendo da Husserl la nuova nozione di “fenomeno” come ciò che “significa manifestarsi”, che significa cioè non ciò che nasconde, ma ciò “che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto”, l’illuminarsi e il “porre in chiaro”¹¹, Heidegger ha posto il fondamento di quella nozione di verità come “svelamento” (*a-letheia*) e non più solo come “adaeguatio”, che è alla base della nuova concezione ermeneutica della parola e del linguaggio. Essendo il fenomeno “ciò che si manifesta in se stesso”¹², anche la verità che attiene al logos non significa solamente “corrispondenza e “adequazione”, che sono proprietà logiche del giudizio, ma piuttosto «trarre fuori l’ente di cui si discorre dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (alethes), scoprirlo»¹³. Ne consegue, per Heidegger, che se la verità ha questo senso di “svelamento” e il logos è soprattutto un “lasciar vedere”, e un “lasciar percepire l’ente” che si manifesta, allora il logos tradizionalmente inteso come apofantico o dichiarativo «non può affatto essere considerato il luogo primario della verità», e che “realismo e idealismo”, le due antitetiche concezioni del rapporto tra il logos e l’essere le quali hanno caratterizzato la filosofia occidentale, «faliscono nella medesima misura»¹⁴, perché non giungono a cogliere né la verità dell’ente nel suo manifestarsi, né il rapporto di “relazionalità” reciproca proprio del logos nei confronti dell’essere.

La nuova concezione del “fenomeno” come ciò che si manifesta e della verità come “svelamento” dell’essere del fenomeno, sono alla base della nuova nozione ermeneutica del segno linguistico, e dell’ontologia della parola che ne deriva.

La novità della nozione ermeneutica del segno può essere così riassunta: nella dottrina tradizionale - dal *Peri Hermeneias* di Aristotele fino al *Corso di linguistica generale* di F. De Saussure- si dava ad ogni forma linguistica il valore di ‘segno’, assegnando al termine segno il significato di parola che “significa” proprio in quanto fa riferimento a qualcos’altro, ossia ad una realtà che vi corrisponde. Il segno rappresenta linguisticamente una realtà, e prende forza e valore proprio da quella realtà che esso significa, così che la realtà significata, la *res*, distinta dal segno, costituisce tuttavia il significato del segno. Questa tesi è contenuta anche nel *De doctrina christiana* di sant’Agostino, nella quale viene posta la distinzione tra segni (“signa”) e cose (“res”). E’ chiaro come questa dottrina del segno

(11) M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, 1976, p. 47.

(12) Ivi, p. 48.

(13) Ivi, p. 53.

(14) Ivi, pp. 53-54.

linguistico faccia da supporto ad una metafisica dell'essere in cui l'essere stesso è raggiunto dal pensiero per la mediazione dei segni linguistici (*cogitare per signa*)¹⁵.

Nel pensiero contemporaneo, che fa seguito alla crisi della metafisica, Husserl apre la nozione fenomenologica di segno, che determinerà la svolta ermeneutica, e secondo la quale il segno non è una relazione che "rimanda ad un designato"¹⁶, ma il segno linguistico contiene già in sé qualcosa della "res designata". E sarà con Heidegger che verrà accentuata la funzione dell'indicare e del rimandare che la fenomenologia riconosceva al segno, e verrà ulteriormente accentuata la funzione del mostrare e in qualche modo dello "svelare" la struttura ontologica di riferimento, in relazione alla nuova nozione della verità come "svelamento". Il rapporto tra il segno e ciò che nel segno appare è istituito da Heidegger sul rapporto tra il Dire originario (*Sagen*) e il Mostrare (*Zeigen*), che è analogo al rapporto tra il pensare (*Denken*), il parlare (*Sagen*) e l'apparire (*Erscheinen*): mentre il pensare "coglie da ciò che di volta in volta si mostra, e come si mostra, quello che è possibile dire di ciò che appare", il parlare è "un dire (*Sagen*), un vario mostrare (*Zeigen*) ciò che l'ascoltatore (*Hören*), l'essere attento a ciò che appare (*das Erscheinende*), fa dire"¹⁷. Segno è allora un mostrare ciò che è possibile pensare, perché lo stesso pensare è un cogliere ciò che è possibile dire di ciò che si mostra, nell'orizzonte della nozione ermeneutica della verità come *aletheia* (non nascondimento), cui abbiamo accennato..

Nella prospettiva ermeneutica, pertanto, il segno è eminentemente la parola, e trattiene in sé tutta la pregnanza ontologica della parola. E' solo attraverso la parola-segno che l'essere delle cose viene conosciuto non tramite puri nomi, ma in qualche modo in se stesso. La teoria del *Cratilo* platonico, secondo la quale «il pensiero rimuove da sé il vero essere delle parole, le assume come puri segni attraverso cui ciò che è indicato, il contenuto del pensiero, la cosa viene resa manifesta e visibile; di conseguenza la parola viene ad assumere una posizione del tutto secondaria rispetto alla cosa»¹⁸, viene allora trascesa nella direzione ermeneutica di una concezione della parola e del linguaggio capaci di svelare in qualche modo l'essere della cosa. A motivo della derivazione fenomenologica dell'ermeneutica, per la quale il *fainetai* è sempre in qualche modo uno svelare, un apparire, un mostrare, esiste una struttura ontologica della pa-

(15) Cfr. S. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, II, 2 ss.

(16) E. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, I, *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, hrg. von L. Eley, in *Husserliana*, XII, p. 341.

(17) M. HEIDEGGER, *Holzwege*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Firenze, 1973, p. 96 n.

(18) H.-G. GADAMER, op. cit., p. 475.

rola, fondata sulla partecipazione ontologica del segno a ciò di cui è segno.

Il segno linguistico possiede, in questa prospettiva fenomenologica ed ermeneutica, un particolare tipo di rimando alla “res”, fondato sul fatto che in esso è presente, accumulata dalla tradizione linguistica, storica, culturale, l’esperienza esistenziale della *res* di cui significa, così che la parola-segno contiene non solamente un valore simbolico, ma ha in sé tutta la carica emozionale, culturale, spirituale che trasmette il linguaggio. La parola non solo dice, ma interpella, evoca, invoca, suscita emozioni, pensieri, elevazioni spirituali ed estetiche, perché essa sorge sempre - secondo la lezione fenomenologica dell’ermeneutica - dalla *Lebenswelt*, ovvero da quel mondo precategoriale della vita, che significa l’esistenza storica e linguistica dell’uomo, e che costituisce insieme il fondamento e il rimando ultimo delle sue parole e del suo linguaggio. In un celebre passo della *Krisis*, Husserl scrive: «L’umanità è sempre presente alla coscienza come una comunità linguistica immediata. Evidentemente soltanto attraverso la lingua e attraverso le sue ampie documentazioni, in quanto comunicazioni possibili, l’orizzonte umano può essere illimitato come di fatto è sempre per l’uomo. L’orizzonte privilegiato dell’umanità e della comunità linguistica è per la coscienza l’umanità normale e matura (...) e in questa comunità ognuno può parlare di ciò che è obiettivamente essente nel mondo circostante della sua umanità. Tutte le cose hanno un nome, tutte le cose sono, in un senso vasto, denominabili, sono cioè esprimibili linguisticamente. Il mondo obiettivo è sempre un mondo per tutti, è il mondo che chiunque ha come orizzonte. (...) La lingua, dal canto suo, è una funzione, una facoltà esercitata che è in un riferimento correlativo al mondo (...).Così gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo - il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi - e, d’altra parte, la lingua, sono in un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell’orizzonte»¹⁹. Husserl sintetizza qui i concetti fondamentali della fenomenologia: la *Lebenswelt*, il mondo della vita, come fondamento dei significati non solo delle intuizioni eidetiche, ma del linguaggio; la dimensione vitale, esistenziale e precategoriale dei concetti e delle parole; la comunità umana come essenzialmente una comunità linguistica, perché fondata sulla coscienza e sulla interazione delle coscienze tra di loro; l’orizzonte del “mondo”, inteso nella sua accezione

(19) E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 1965, pp. 385-386.

fenomenologica ed esistenziale e non in quella naturalistica come l'orizzonte di precomprensione delle nostre idee e delle nostre parole; e infine la lingua come un sistema non di puri segni, ma come un linguaggio che rimanda, in un intreccio vitale di connessioni, associazioni, relazioni e implicazioni esistenziali, a quell'orizzonte di mondo su cui esso si costituisce e che ne rappresenta l'orizzonte di significazione, di comprensione e di interpretazione.

L'ermeneutica di Heidegger svilupperà ulteriormente questa intima interconnessione delle parole con il loro fondamento esistenziale e storico, superando in questa direzione la stessa fenomenologia di Husserl, cui si riconosce di aver aperto la strada alla scoperta della *Lebenswelt* come fondamento della linguisticità (e quindi della cultura e della storia), ma cui si rimprovera ancora di mantenere una nozione di "senso" legata all'intuizione eidetica coscienziale, residuo di un pensiero trascendentale non compiutamente storico. E' vero che Husserl parla di "riempimento" delle intuizioni eidetiche, affinché esse abbiano un compiuto significato, mediante un continuo rimando alla *Lebenswelt* ed alla storia. Ma ciò risulta ancora insufficiente ad Heidegger e, soprattutto a Gadamer, il quale ritiene che il "circolo ermeneutico" debba fondarsi su una indistrucibile relazione di linguaggio e storia, di parole e di mondo della vita, giacché ogni comprensione di una qualsiasi realtà attraverso la lingua è sempre condizionata dalla sua precomprensione storica ed esistenziale. Ogni comprensione storica - estetica, culturale, filosofica - è subordinata all'"appartenenza storica", ovvero ad una tradizione culturale e linguistica che ne costituisce l'orizzonte di comprensione. Su questa direzione si muove anche Ricoeur, il quale scrive, sintetizzando la distanziamento dell'ermeneutica dal puro metodo fenomenologico: «Lo scopo della filosofia ermeneutica è quindi quello di mostrare come l'esperienza dell'essere-preso preceda l'esperienza del prendere. (...) l'approccio razionale dello storico è condizionato dalla precomprensione dell'oggetto storico risultante dalla mia appartenenza all'oggetto stesso. Infatti se io fossi radicalmente estraneo all'oggetto, esso sarebbe insignificante per me. La condizione della significanza è così il legame storico che precede la conoscenza storica»²⁰. La conseguenza è che "io non posso trasformare il linguaggio in un sistema di segni disponibili, manipolabili in relazione strumentale. Soltanto la mia appartenenza alla totalità delle cose dette consente che io parli e che ritorni verso il linguaggio come verso un oggetto. Il linguaggio è un oggetto preceduto dal dire, che è il modo comune di appartenenza al Logos di tutti gli uomini; alla stessa maniera l'esperienza

(20) P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, Roma, 1974, p. 120.

ermeneutica è piuttosto un tratto positivo della mediazione storica fondamentale”²¹.

La questione che ha posto allora l’ermeneutica è se la parola e il linguaggio dell’uomo possano essere considerati come puri segni in senso tradizionale, ovvero se la parola e il linguaggio svolgano anche per il pensiero una qualche funzione di rappresentanza di ciò di cui sono segni. Si è trattato in altri termini di rivalutare il linguaggio e la parola al di là della loro connotazione puramente semiologica, per far emergere tutta la potenza spirituale, esistenziale e storica insita nella parola dell’uomo, che non è riducibile né al puro segno né al simbolo e nemmeno all’immagine o all’intuizione eidetica, giacché possiede una forza e una forma di significazione esistenziale, culturale e spirituale che deve essere riconosciuta in quanto tale.

Ci si chiede, in prospettiva ermeneutica: è vero che le parole sono puri segni della cosa significata così che questa sia sempre al di là ed oltre i segni, relegati unicamente alla loro funzione di mediazione per il pensiero? Inoltre, le parole, nella loro funzione di denominazione delle cose, fanno sempre riferimento a qualcosa che è oltre le stesse parole, così che queste restino confinate alla loro pura dimensione linguistica e segnica, ovvero esse portano alla coscienza anche un qualcosa della realtà che esse significano e denominano? In altri termini: «esiste un ente che accade principalmente o esclusivamente nell’evento della parola? (...) Le parole sono sempre solo rappresentanti di qualcosa d’altro, di per sé privo di parola?»²².

Viene operato in tal modo una sorta di capovolgimento della dottrina tradizionale del segno linguistico, giacché viene evidenziata l’esistenza di segni capaci di portare in qualche modo la realtà significata nelle parole, come avviene ad esempio proprio nel linguaggio poetico. Gadamer ha molto insistito sul fatto che le parole di una poesia permettono nell’ascolto ermeneutico l’esperienza della realtà stessa da esse significata. E non è un caso che proprio riferendosi all’esperienza del linguaggio poetico, Heidegger scriva: «Nessuna cosa sia dove la parola manca»²³, nel senso che ivi eminentemente sembra che la “res” stessa venga all’essere con la nominazione della parola. Analogamente, riferendoci al linguaggio comunicativo, possiamo dire che quando ci rivolgiamo ad un’altra persona con le parole: ti amo, ti odio, ti credo, queste parole implicano un coinvolgimento personale nell’evento della parola, la quale non può essere considerata un puro segno di qualcos’altro, ma viceversa come

(21) Ivi, pp. 120-121

(22) E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, 1991, p. 23.

apportatrice in qualche modo della realtà stessa significata. Nella parola “ti amo” l’amante dona realmente all’amata ciò che è significato dalla parola, così che quella parola diviene un “evento” capace di suscitare in lei la realtà che viene evocata, in un coinvolgimento personale ed interiore.

La parola va assumendo così altre dimensioni, quali la sua capacità di farsi evento poetico e la sua capacità di interpellare, ossia la capacità di rivolgersi alla coscienza dell’altro, coinvolgendola in un rapporto profondo di richiesta e di risposta. Nell’interpellazione la parola raggiunge l’intimo della persona. Parafrasando la visione heideggeriana del dimorare presso l’Essere offerto dalla parola poetica e profetica, Jüngel scrive che: «nell’evento della parola accade che l’uomo venga accolto dentro la parola e là (...) dimorando presso un’altra cosa, pervenga a se stesso».²⁴ L’espressione di Gadamer secondo cui «l’essere che può essere compreso è il linguaggio»²⁵, indica appunto l’assunzione, all’interno di questa nuova ontologia ermeneutica del segno linguistico, dell’intenzionalità veritativa propria sia del Logos greco che del Verbum cristiano. Il linguaggio è evento proprio perché nell’esperienza del linguaggio l’uomo fa esperienza insieme di sé e del mondo. Il linguaggio è «orizzonte del mondo»²⁶ e anche di ciò di cui esso fa parola. La parola non può sorgere se non su un’esperienza (*Erlebnis*), fosse pure recondita e remota, di ciò di cui è parola. Qui si fonda la differenza posta da Heidegger tra *Ding* e *Sache*: *Ding* è la cosa intesa come puro referente linguistico; *Sache* è la cosa che è fonte di quell’esperienza (*Erlebnis*), che è l’orizzonte di una precomprensione linguistica che costituisce la cosa come oggetto d’interpretazione e di comprensione. Ecco perché l’esperienza linguistica «precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente»²⁷. Perché nella parola viene all’essere lo stesso essere della cosa, nel senso che la parola manifesta l’esperienza di ciò di cui parliamo, così che il suo venire alla comprensione - il suo essere ermeneutico- è possibile solo nell’orizzonte della parola.

(23) S. GEORGE, *Das Wort*, in *Das neue Reich, Werke*, vol. I, 1968, p. 467; ripreso da M. HEIDEGGER, in op. cit., pp. 129 ss.

(24) E. JÜNGEL, op. cit., p. 26.

(25) H.-G. GADAMER, op. cit., p. 542.

(26) H.-G. GADAMER, op. cit., p. 515.

(27) H.-G. GADAMER, op. cit., p. 514.

La "parola" poetante e pensante

M. Heidegger ha inaugurato nel pensiero contemporaneo questa nuova "ontologia della parola e del linguaggio", e una sempre più attenta riflessione sul rapporto tra filosofia e poesia, fino a scorgere la comune origine della parola poetica e del logos filosofico, tematica che diviene costante nelle sue opere a partire dalla fine degli anni 40. Del 1951 sono le *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, le interpretazioni delle poesie di Hölderlin, mentre il 1954 vede comparire due importanti opere che riguardano il nostro tema: "*Che cosa significa pensare*" (*Was heisst Denken*), dedicato all'origine ontologica del pensiero, alla sua fonte primigenia, così vicina alla sua sorgente poetante e lontana dalla sua sistemazione logico-concettuale; e soprattutto "*Da un'esperienza del pensare*" (*Aus der Erfahrung des Denkens*), una breve operetta che vuole mostrare la vicinanza tra il pensiero e la poesia mediante la scelta d'uno stile poetico, creato dallo stesso autore, sul quale ritorna la riflessione del filosofo in un'interpretazione che vuole testimoniare l'affinità profonda tra l'intuizione poetica e la meditazione filosofica, e tra il linguaggio poetico e il cammino ermeneutico sulle tracce dell'essere. In altre opere, appartenenti alla cosiddetta fase linguistica del suo pensiero, Heidegger approfondirà il tema del rapporto tra filosofia e poesia: *In cammino verso il linguaggio* (*Unterweg zur Sprache*), che contiene saggi quali: *Il linguaggio della poesia*; *La parola*; *L'essenza del linguaggio*; e *Sentieri interrotti* (*Holtzwege*), che contiene testi quali: *Perché i poeti?* *L'origine dell'opera d'arte*; *L'epoca dell'immagine del mondo*.

Ma è su alcune pagine di questa breve operetta: *Da un'esperienza del pensare*, che vorrei concentrare la mia attenzione, perché esse sintetizzano in modo mirabile il rapporto tra poesia e filosofia, e perché ci permettono di cogliere, proprio sullo sfondo di un pensiero poetante e di una poesia pensante, i fondamenti teoretici dell'ermeneutica heideggeriana e le motivazioni che l'hanno condotta a rifondare il rapporto tra parola poetica e logos filosofico.

Che cosa significa pensare?

Lo sfondo storiografico su cui si staglia il pensiero di Heidegger è quello di un severo giudizio sulla storia del pensiero occidentale che, a partire da Platone, avrebbe coinciso con la storia stessa dell'essere, ovvero con la metafisica. Secondo Heidegger, fin da Platone, il pensiero occidentale avrebbe smarrito l'intuizione originaria dei Presocratici, consistente nell'

intima vicinanza del pensare con l'essere, un pensare quindi inteso soprattutto come "manifestazione" dell'essere attraverso un linguaggio capace di dire la stessa parola dell'essere, per racchiudersi o in un pensiero che è espressione dell'attività del giudizio sulla realtà (il *logos apofantikos*, da Aristotele a Kant), oppure un pensiero che si costruisce come autonomo rispetto all'essere (dal razionalismo all'illuminismo, all'idealismo), ma non più come "ascolto" dell'essere. Hegel e Nietzsche rappresenterebbero in tal modo il punto terminale della parabola del pensiero occidentale, il momento del tramonto dell'essere- e tramonto, ovvero "terra della sera", è per Heidegger l'occidente secondo l'etimologia tedesca del termine *Abendland*. Hegel, riducendo tutta la realtà a Idea e tutto l'essere a ragione, avrebbe infatti portato alle estreme conseguenze l'autonoma soggettività del pensiero nei confronti dell'essere, già implicita nei primi passi della storia della metafisica, che ha rappresentato non solo la perdita della differenza ontologica tra l'ente e l'essere, e tra il pensiero e l'essere, ma anche l'oblio dell'ascolto ermeneutico di quella Parola originaria in cui l'essere si dice (*Sache*) come fondamento del pensare. Nietzsche, a sua volta, capovolgendo la tesi hegeliana e riducendo tutto l'essere al mondo dei fenomeni, della vita concreta e della corporeità, avrebbe posto le premesse di un pensare che è solo tecnico-scientifico, o economico-politico, precludendo la strada verso quella trascendenza dell'essere che sola costituisce la fonte del pensare e quindi della filosofia.

Il compito che allora Heidegger si propone "in questa mezzanotte della notte del mondo", è quello nientemeno che di capovolgere questo destino dell'occidente verso il suo tramonto filosofico, culturale, spirituale, per farlo ritornare alle sue origini, ovvero ad essere ascolto dell'essere.

Che cosa significa infatti pensare in senso autentico per Heidegger?

Non significa certo, come ritiene gran parte della cultura e anche della filosofia contemporanea, utilizzare i metodi o anche gli strumenti più idonei per dominare il mondo dell'esperienza. Ciò appartiene a quel tipo di pensiero che si ispira al modello tecnico scientifico del sapere, oggi dominante. Ma pensare non significa nemmeno raggiungere una nozione dell'essere partendo dalla nozione dell'essenza degli enti, secondo quello che è stato il cammino della metafisica, dimentica della differenza tra l'ente e l'essere. Pensare significa porsi in quella condizione di ascolto, di possibilità, di disponibilità e di corrispondenza nei confronti dell'essere, che precede ogni oggettivazione metafisica o scientifica dello stesso essere e che è condizione di ogni autentico pensare filosofico, e in quanto tale condizione preliminare della stessa metafisica e della stessa scienza. Pensare significa porsi in una condizione esistenziale diversa nei confronti dell'essere, una condizione molto simile a quella del pensiero dei

Presocratici e che Heidegger definisce come molto simile a quella di un pensiero poetante. Si tratta di una condizione che cerca prima di tutto la vicinanza con l'essere per poter dire, attraverso parole che diventano segni evocativi di questa vicinanza, l'esperienza che ne è scaturita e che è stata suscitata. Il pensare, capace di far risuonare l'eco dell'ascolto dell'essere, deve saper offrire, attraverso un linguaggio che sfugge alle ferree leggi della razionalità dichiarativa (*logos apofantikos*), le tracce su cui può aprirsi nuovamente l'ascolto.

Questo ascolto dell'essere non è una illuminazione totale e definitiva, ma è piuttosto come il tralucere della luce del sole nella radura di un bosco. Vi è un termine che nel pensiero di Heidegger simboleggia e sintetizza questo tipo di illuminazione dell'essere da cui trae origine l'autentico pensare: è il termine *Lichtung*. Nella radura della *Lichtung* il pensare autentico è insieme poesia e filosofia, perché è prima di tutto esperienza dell'essere.

Lichtung non a caso viene considerata «una parola-chiave (se non la parola-chiave) del pensiero di Heidegger»²⁸. Il significato proprio della *Lichtung* è difficilmente decifrabile, giacché esso è insieme polisemantico ed etimologicamente controverso. E' Heidegger stesso ad iniziare la lunga teoria delle ambigue interpretazioni di questo termine quando, parlando dell'umanesimo, scrive in *Platons Lehre der Wahrheit*, che «la parola finisce per essere una denominazione del genere di 'lucus a non lucendo»²⁹. Ora, osservano i commentatori, poiché il termine latino *lucus* corrisponde al tedesco *Lichtung*, vuol dire che qui Heidegger non solo sta parlando della *Lichtung*, ma che sta tracciando un nuovo umanesimo, in cui l'uomo non è più «signore dell'essente»³⁰, ma è piuttosto una esistenza storica (*geschichtliche Ek-sistenz*), che dimora nella *Lichtung* dell'essere, in quel rapporto tutto singolare di illuminazione-oscuramento, che è così bene significato dall'espressione latina *lucus a non lucendo*. Scavare allora nelle molteplici etimologie che i grammatici latini hanno scandagliato per il termine *lucus*, rende ancora più suggestiva la significazione della *Lichtung*; la quale però, di conseguenza, non solo mantiene ma accresce la complessità semantica di questo termine, che rappresenta peraltro la principale accezione del termine «verità» - *aletheia*, e che finisce per attribuire alla «verità» filosofica una polisemia di signifi-

(28) L. AMOROSO, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in P.A. ROVATTI, G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, Milano, 1983, p. 144.

(29) M. HEIDEGGER, *Platons Lehre der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1954, tr. it. A. Bixio e G. Vattimo: *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, Torino, 1978, p. 112.

(30) Ivi, p. 108.

cati che comprendono non solo lo “svelamento” cui si è accennato, ma anche l’ascolto ermeneutico e l’apertura esistenziale, l’intuizione romantica e l’illuminazione mistica. Non vogliamo qui entrare in polemica con questa nozione della verità-*Lichtung*, la quale sembrerebbe evitare accuratamente l’intelligenza eidetica del reale, propria di una filosofia consapevole dei suoi limiti ma pure fedele al logos, ovvero alla sua vocazione razionale, per apparentarsi appunto o alla suggestione poetica o all’intuizionemistica. E nemmeno ci occuperemo di approfondire metafisicamente il rapporto tra l’uomo e l’essere, e la chiarificazione della natura dell’essere. Ci interessa invece il percorso ermeneutico che conduce alla riunificazione, nella fonte dell’essere, dei significati della parola poetica e della parola filosofica.

E in effetti, a motivo delle molteplici significazioni che già nella cultura romana rivestiva il termine *lucus*, i grammatici latini coniarono la celebre espressione: *lucus a lucendo aut a non lucendo*. *Lucus* infatti indicava quel luogo della selva che si fa radura, e quindi apertura alla luce, ma anche quel luogo “sacro”, luogo di culto e di cerimonie religiose, che è illuminato solo dalle fiaccole dei celebranti, perché non manifestava ma celava la luce del sole.

Lucus a non lucendo verrà allora assunto da Heidegger per indicare quella condizione di luce-oscurità di cui si alimenta la verità come “non nascondimento”, che corrisponde alla condizione esistenziale dell’uomo, che è apertura alla verità non quale realtà luminosa, ma parimenti oscura, e soprattutto consapevole che “l’esserci (...) è illuminato non dalla luce di un altro ente, ma nel suo essere stesso”³¹.

E in questo senso la *Lichtung* è radura sul cammino dell’uomo verso l’essere, ed è verità esistenziale dell’uomo come apertura all’essere; ma è soprattutto consapevolezza esistenziale di questa apertura; ed è, come è emblematicamente espresso in una breve ma densa operetta *Gelassenheit* (*Abbandono*), quiete e abbandono a quel fondo senza fondo da cui proviene a noi la parola dell’essere e l’orizzonte della sua interpretazione e della comprensione della nostra esistenza.

La *Lichtung* diviene in tal modo «il luogo di coappartenenza di essere ed esserci: la storicità epocale del primo e l’apertura estatica del secondo non solo si corrispondono, ma sono lo stesso (*das Selbe*)»³².

Pur senza volerci addentrare nel complesso tema del rapporto che Heidegger istituisce nella *Lichtung* tra l’uomo e l’essere, e nemmeno nella questione di sapere se l’essere cui allude Heidegger è l’Essere trascen-

(31) Ivi., p. 144.

(32) Ivi., p. 145.

dente o una proiezione trascendentale dello stesso essere dell'uomo (*Dasein*), vogliamo sottolineare qui come la *Lichtung* rappresenti, a motivo della sua dimensione di rischiaramento-oscurità, il remoto fondamento di quella affinità tra parola poetica e logos filosofico, in cui Heidegger faceva consistere l'autentico pensare.

L'esperienza del pensare

Il pensare infatti, come la poesia, si racchiude in un'esperienza originaria dell'essere, nell'orizzonte di una *Lichtung* che è svelamento della originaria coappartenenza dell'esistenza umana con l'essere, ed è il tralucere di una consapevolezza esistenziale capace di esprimersi in una parola insieme poetante e pensante.

Erfahrung, esperienza, deriva etimologicamente, in tedesco, dal verbo *fahren*, viaggiare, muoversi verso. Ciò significa che il pensare autentico è un viaggio, un cammino verso la radura della *Lichtung*, e che in questo cammino sono vicini i veri poeti e i grandi pensatori. Se i poeti presi in considerazione a testimonianza di queste affermazioni sono prevalentemente tedeschi: Hölderlin, Trakl, George; tutta la meditazione metafisica di Heidegger si raccoglie intorno all'intera storia della filosofia occidentale, ed al dramma della sua perdita della verità dell'essere.

A partire da una certa interpretazione della metafisica classica, infatti, la verità diventa eminentemente una proprietà logica del giudizio, espressione della sua corrispondenza con la realtà: *adaequatio rei et intellectus*, con la conseguenza di fare della verità non uno svelamento dello stesso essere, - quale è il significato autenticamente metafisico di verità- ma una proprietà puramente logica del pensiero. Per Heidegger invece, che vuole restaurare il significato originariamente metafisico di verità, e che considera la verità soprattutto come non nascondimento, svelamento di ciò che è nascosto, la verità non consiste tanto nell'"*eidōs*", ovvero nell'intuizione eidetica del vero raggiunta dall'attività giudicante del soggetto, quanto piuttosto in un rendersi disponibili e liberi di fronte all'auto rivelazione dell'essere. Più che una proprietà logica del giudizio, la verità è una disposizione esistenziale di ascolto nei confronti dell'essere e, in quanto tale, consapevolezza della propria condizione esistenziale rispetto all'essere. Il pensiero della verità è un *andenkendes Denken*, ovvero un pensiero che fa memoria dell'essere, perché è un pensiero rivolto verso l'essere, e questo pensiero è vicino al linguaggio della poesia più di quanto lo sia il pensiero della metafisica tradizionale, del razionalismo, dell'illuminismo e della scienza moderna.

Non è un caso che Heidegger abbia profondamente rinnovato i canoni dell'estetica contemporanea, facendole superare l'impasse cui l'aveva condotta il pensiero del romanticismo circa il primato della poesia o della filosofia. L'ermeneutica heideggeriana della parola ha infatti posto le basi per una concezione del linguaggio poetico- e dell'arte in generale- inteso non tanto e non solo come tecnica linguistica, come forma o come pura espressione (Croce), ma soprattutto come manifestazione, attraverso un linguaggio simbolico, di una straordinaria esperienza di vicinanza con l'essere. L'*andenkendes* filosofico, il linguaggio rammemorativo, analogamente al linguaggio della poesia, è totalmente al di là di ogni tipo di linguaggio strumentale, logico, pratico, scientifico. Il pensiero come esperienza della vicinanza dell'essere non brilla della luminosità del giudizio, ma brilla piuttosto, proprio come la poesia, di rivelazione e di oscurità, di svelamento e di opacità, in un ambiguo ritmo di chiaroscuri mai perfettamente definiti o definibili, che trova espressione solo in un linguaggio simbolico, e comprensione solo in una indefinita eco di interpretazioni. Analogamente al testo poetico, infatti, il testo di un autentico pensare non è esplicazione ultima e definitiva di un contenuto, ma è fonte di infinite interpretazioni, e proprio qui risiede la sua vitalità. La nuova concezione ermeneutica della parola, cui abbiamo accennato, proprio a questo allude: il linguaggio dell'autentica poesia non "rimanda" semplicemente, ma è apportatore della verità dell'essere e conduce sulle tracce della vicinanza dell'essere. Il linguaggio dell'autentico pensare, come il linguaggio della poesia, non è una descrizione dichiarativa della realtà, ma è piuttosto un evento, un dono che ci raggiunge inaspettato, e che ci strappa dall'essere gettato in una nostra temporalità, nella nostra quotidianità, nella nostra mondanità, e ci eleva nell'orizzonte dell'essere. L'evento (*Ereignis*) della parola - poetica e pensante- è un dono che sfugge al calcolo, alla previsione, al dominio della razionalità scientifica o pragmatica, e ci rende di nuovo capaci di accogliere questo dono e di comprendere l'importanza di questo evento e di questa parola; significa sottrarsi all'esito finale e disumanizzante della modernità scientifica e tecnologica per incamminarsi di nuovo su una via di pensiero e di poesia che è nuova proprio perché è più antica, più originaria, più rispondente alla verità dell'uomo.

Poesia e filosofia si ritrovano allora alleate in questa svolta epocale dell'umanità per ricondurre l'uomo sulle tracce di una saggezza perduta, sottraendolo al dominio della scienza, con cui egli crede di dominare il mondo, ma in realtà assoggettandolo ad esso, per renderlo di nuovo capace di disponibilità verso un evento di parola che dona senso alla sua esistenza, ma anche la apre a quella *Lichtung* dell'essere in cui l'uomo ritro-

va pienamente la sua umanità.

E' chiaro come da questa concezione dell'essere sorga in Heidegger anche una diversa concezione del linguaggio poetico. A differenza dell'estetica classicistica, che ha considerato l'arte un'imitazione della natura o di essenze ideali, e di quella idealistica, che ha considerato l'arte un momento del vero, la poesia è vera per Heidegger non perché esprime la verità in forma logica, ma perché esprime l'esperienza della verità come non-nascondimento, ovvero come svelamento dell'essere che "accade" nella parola dell'uomo. Il linguaggio poetico, come l'autentico pensare, consiste nella capacità di "abbandonarsi" alle profondità dell'essere originario e di dire una parola di risonanza di questa esperienza fondamentale. Certamente Heidegger si rende conto di come l'esperienza artistica comporti anche l'utilizzazione di una materia esterna, anche se in dimensione storica. Sarà poi Gadamer che, sviluppando questo concetto heideggeriano nella prima parte di *Verità e metodo* dirà che l'esperienza ermeneutica consiste in una esperienza del linguaggio come "evento" storico dell'essere. Ma se la poesia consiste in questa originaria esperienza dell'originario, allora l'apparizione della poesia, come di ogni opera d'arte, significa l'irruzione nella nostra storia di un evento che viene d'altrove, per riannodare il filo della nostra esistenza smarrita con la verità dell'essere.

Poesia e filosofia

Nei testi poetici dell'opera "*Da un'esperienza del pensare*"³³, Heidegger illustra in modo emblematico il rapporto che intercorre tra poesia e filosofia. Commentando alcuni di questi testi, cercherò di riprendere le principali tematiche ermeneutiche suaccennate e che si riferiscono più o meno direttamente alle questioni sollevate dall'Autore, per mostrare come attraverso questo breve scritto - che è insieme poetico ed ermeneutico e che ripercorre gran parte delle questioni della filosofia contemporanea - Heidegger vuole offrirci un esempio emblematico del legame che intercorre tra poesia e filosofia.

Non è un caso che, in questo scritto più che altrove, egli intraprende decisamente il cammino del linguaggio poetico. Le brevi poesie, composte dallo stesso Autore, abbinano in realtà concetti filosofici tra i più complessi, ad un linguaggio esplicitamente poetico, quasi a voler indicare nel linguaggio simbolico - analogamente all'utilizzazione del mito da parte

(33) Cfr. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1965, tr. it., *Pensiero e poesia*, a cura di A. RIGOBELLO, Roma, 1977. I testi citati in seguito sono tratti dalla traduzione italiana.

di Platone- la massima capacità di espressione di un orizzonte concettuale difficilmente dicibile in altro modo. Heidegger sembra voler riprendere la poetica di Hölderlin circa il primato del linguaggio poetico sulla filosofia, senza tuttavia cedere alla polemica cui abbiamo inizialmente accennato. E non è un caso che, quasi contemporanee di questa breve ope-retta, si collochino le sue *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1951), che ne costituiscono quasi lo sfondo teoretico di riferimento.

I brevi testi poetici vengono introdotti dall'Autore con brevi descrizioni in prosa di immagini tratte dal paesaggio alpino: l'albeggiare sui monti, il tralucere del sole sulla distesa abbagliata dei prati dopo la pioggia, l'improvviso sopraggiungere del temporale, il fiorire dei narcisi e delle rose nella primavera alpina, lo scrosciare del torrente tra le rocce, il battito d'ali estivo della farfalla, lo scampanio delle mandrie che passano in autunno lungo le valli. Si tratta di immagini che descrivono la quiete, la serenità, l'abbandono dell'anima di fronte allo spettacolo della natura, oppure di immagini che ne trascrivono l'oscurità, l'inquietudine, lo smarrimento di fronte ad eventi impreveduti e improvvisi. Immagini visive, che rimandano al linguaggio simbolico dei testi poetici, il quale a sua volta rimanda ad un orizzonte tematico del pensare, situato nel contesto esistenziale e storico della riflessione contemporanea. Questo gioco di rimandi: immagine, simbolo poetico, pensiero, esistenza-storia, segna uno dei momenti più alti dell'ermeneutica contemporanea. Perché si tratta di rimandi che sono speculari e reciproci, come quelli tra l'immagine e il simbolo, tra il simbolo e il pensare, tra il pensare e la comprensione esistenziale e storica, e che connotano un orizzonte culturale che è insieme vicino e lontano dall'uomo che vive nel "villaggio globale", nella «civiltà dell'immagine». Niente infatti sembrerebbe così vicino alla sensibilità culturale contemporanea di un pensiero espresso nella forma di simboli e di immagini; e tuttavia niente è invece così lontano da una cultura diffusa che induce ad identificare l'immagine con il rappresentato, ma che è divenuta incapace di elevarsi a ciò di cui l'immagine è simbolo e rimando significativo. Prossimità dunque nei confronti della sensibilità contemporanea, ma anche estrema lontananza, e in qualche modo anche volontà di correggere il cammino di una civiltà che si immerge nell'immagine senza tuttavia comprenderne il vero significato, il quale consiste nel suo essere riflesso di una realtà altra e più alta; una civiltà, la nostra, che sembra usare il linguaggio simbolico senza tuttavia saper entrare in quel mondo ulteriore da cui i simboli traggono forza di significato e di espressione. Questo "luogo altro", dell'immagine come del simbolo, è la fonte originaria del pensiero poetante e della poesia pensante, per la cui

assenza Heidegger eleva un alto lamento metafisico. I motivi del severo monito che Heidegger rivolge alla cultura contemporanea sono già racchiusi nel primo dei testi poetici che ora esamineremo.

*Sentiero e sospensione , piccolo ponte in bilico e leggenda
si incontrano in uno stesso cammino.
Incamminati,
e mancanza e domanda sopporta
lungo il tuo solo sentiero.*

Il sentiero della filosofia è oggi sospeso in bilico su un ponte in cui si incontrano insieme la simbolizzazione della poesia e l'indagine filosofica. Al viandante che timidamente si avvia verso una ricerca della verità al di là di classificazioni puramente concettuali o letterarie, l'Autore porge l'invito ad incamminarsi con risolutezza ma pure con la consapevolezza di un cammino del pensare che avverrà nella solitudine, controcorrente, e che dovrà disporsi a sopportare il tormento del desiderio e del non appagamento, la condizione della mancanza di risposte esaustive, e ancora il tormento di un domandare senza fine, nella solitudine e nell'incomprensione.

L'immagine che rappresenta la condizione esistenziale del viandante che intraprende un viaggio così eroico per il pensiero è quella di chi, sul pendio di una montagna, dove finiscono le distese erbose ed inizia l'arida roccia, ode lo scampanio delle mandrie che giungono dalle valli. Questo scampanio ricorda insieme quanto sia facile l'approdo ai pascoli della pianura, che simboleggiano le facili immagini della poesia, e quanto difficile invece l'ascesa tra le rocce, che simboleggiano qui l'ardua impresa di un pensiero che avanza senza appoggi.

*La natura poetica del pensiero è ancora
avvolta nell' ombra.
Ove essa si manifesta,
assomiglia per lungo tempo all'utopia
di un pensiero semi poetico.
Ma il poetare pensante è, in verità,
la topologia dell'essere.
Essa gli indica il villaggio
ove dimora la sua essenza.
Poesia e filosofia, alla loro origine, possiedono una matrice comune:*

*“Ove essa si manifesta,
assomiglia per lungo tempo all’utopia
di un pensiero semi poetico”.*

L’identità tra pensare e poetare, filosofia e poesia, è una mèta ancora da raggiungere, perché “il pensare poetante è la topologia dell’essere”, ma non rappresenta ancora la condizione attuale del pensiero dell’essere.

Tra lo scampanio delle valli e l’attesa di una verità che proviene d’altrove è situata la condizione dell’uomo come “pastore dell’essere”. E’ certamente presente, dietro le suggestive immagini di Heidegger, la concezione platonica di Eros, figlio di Poros e di Penia, e che per la sua condizione di “stare a “mezzo” tra la verità e la ricerca della verità” simboleggia in modo magistrale la condizione stessa della filosofia. Ma quale sia la fonte originaria da cui scaturiscono insieme l’autentico pensare e la filosofia “è ancora avvolta nell’ombra”. Al viandante è consentito presagire la mèta, senza peraltro poterla raggiungere se non nell’attesa e nella speranza. Anche se a colui che s’incammina lungo questo sentiero di un pensiero poetante, Heidegger fa brillare la mèta del viaggio come una pacificante e silenziosa luce che brilla sui monti alpini al primo albeggiare del mattino, il “villaggio ove dimora la sua essenza”.

Ma qual è il cammino che conduce a quest’ascolto estasiante della parola dell’essere? Quali sentieri sono da percorrere per giungere a quella vetta in cui parola e silenzio, filosofia e poesia, evento e corrispondenza, fanno tutt’uno?

Innanzitutto, al pensatore e al poeta che vi si incammina, come all’escursionista delle alpi, può capitare che sopraggiunga improvvisa la tempesta, con la possibilità di ripararsi in un rifugio di montagna.

*Il coraggio di pensare discende
dall’urgente desiderio di essere,
allora fiorisce il linguaggio del destino.
Appena l’oggetto sta dinanzi allo sguardo
e nel cuore la parola risuona,
allora il pensiero felicemente si esprime.
Sono pochi coloro che, con sufficiente esperienza,
sanno distinguere l’oggetto di erudizione dalla cosa pensata.
Se nel pensare ci fosse sì l’oppositore,
ma non il vero avversario,
allora più propizio sarebbe l’esercizio del pensiero.*

Il ritrarsi nel rifugio di fronte all'appressarsi dell'uragano alpino simboleggia la necessità per il pensiero di fuggire le illusioni e di ritrarsi di tanto in tanto a guardare in faccia la realtà della sua difficile e tormentata condizione esistenziale. E la realtà non è quella di poter esprimere con facilità l'essere che è di fronte allo sguardo, perché la tentazione che per i più nasce è quella di rifugiarsi nell'erudizione più che nella parola che risuona immediatamente di fronte all'essere. Il coraggio di affrontare l'uragano simboleggia il coraggio del pensatore che come il poeta, al di là delle sollecitazioni ad identificare l'essere con questa o quella cosa mondana, si avventura solitario, e spinto solo dall'urgente desiderio del vero, a discendere alle radici dove l'essere fa sgorgare il pensare e il poetare. Il linguaggio del destino è il linguaggio della realtà, la realtà della differenza tra gli enti e l'essere, che deve fiorire come espressione linguistica nel testo filosofico come in quello poetico. Un pensare autentico che non esclude la contraddizione, che è propizia per il pensiero, come mostra peraltro la tradizione platonica, ma che esclude invece il puro esercizio dialettico della contraddizione accademica ed erudita, incapace di fecondare, con la forza viva della dialettica, l'esercizio vivo del pensiero meditativo e poetico.

E poi improvviso, dopo l'uragano e dopo la pioggia, sulla distesa bagnata dei prati trascorre improvviso un raggio di sole. Non sappiamo donde provenga la luce del sole. Essa è un'illuminazione che precede ogni rappresentazione degli oggetti che illumina dopo aver squarciato il buio dell'uragano, analoga in questo a quel pensiero dell'essere che ci invade prima di ogni nostra tematizzazione concettuale.

*Mai siamo noi a pervenire ai pensieri,
sono essi che ci raggiungono.
E' questa l'ora opportuna al dialogo.
Ci predispone, rasserenati, alla consapevolezza di noi,
in seno al comune pensare. Ciò non esclude l'opinione
contraria, né indulge all'arrendevole consenso.
Il pensiero rimane, irrigidito al vento della realtà.
Si dice che alcuni, forse, in questa comune esperienza
diventino soci, compagni di lavoro nell'attività del
pensiero. Ciò al fine che uno tra essi, all'improvviso,
divenga insospettato Maestro.*

Questa è l'ora opportuna al dialogo. Nel senso che solo dopo la dura consapevolezza della reale condizione della nostra esistenza di fronte all'essere, e dopo il virile atto di coraggio di intraprendere il cammino verso l'essere, il primo raggio di luce che ci raggiunge ci dispone al dialogo, ovvero ad accogliere gli altri che come noi sono incamminati verso lo stesso destino.

Il dialogo tra i viandanti può essere anche fatto di colloqui fecondi o trovare un comune Maestro. Ma essi si ritrovano soprattutto compagni in questa attività del pensiero che partendo dalla consapevolezza della dura realtà, cerca di elevarsi verso un'illuminazione che proviene d'altrove. Illuminazione che non ha niente di grandioso o di trionfalistico, ma è piuttosto umile e nascosta come il fiorire dei narcisi tra le rocce o le selvatiche rose alpine.

*Suntuosità di ciò che è dimesso.
Solo l'immagine conserva un volto.
Riposa dunque l'immagine nella poesia.
Chi mai potrebbe, finché vuole sfuggire alla tristezza,
suscitare intorno a sé un risveglio?
Il dolore elargisce la sua forza che risana,
là dove nessuno lo attende.*

In questi versi si esprime la profonda differenza che passa tra la concettualizzazione di un oggetto o dello stesso essere, e l'immagine che lo riflette come un'icona, e che è capace perciò di conservare qualcosa della sua realtà originaria. "Immagine" viene qui assunta nel significato originario che il neoplatonismo attribuiva all'immagine quale riflesso iconico del vero. Tuttavia ciò che qui sembra importante è il legame che l'Autore stabilisce tra l'immagine e la poesia, nel senso che solo l'immagine conserva il "volto" originario dell'essere e come un'icona lo trasmette al linguaggio della poesia. Immagine iconica e parola poetica si corrispondono mutuamente, dando vita ad un orizzontale di parola-pensiero-immagine che, pur nel "dolore" dell'esistenza, possiede la forza che risana, suscitando il risveglio della memoria, ovvero il pensiero ramemorante l'essere (*andenkendensdens Denken*).

Come il torrente impetuoso, sulle Alpi, squarcia il silenzio notturno, così la parola poetica e pensante irrompe a sconvolgere la trepidante attesa del viandante dell'essere:

*Ciò che è più antico tra le cose antiche
insegue il nostro pensare,
e tuttavia ci viene incontro.
Perciò il pensiero si aggrappa al punto ove perviene il passato
è esso memoria.
Essere antico vuol dire fermarsi nel giusto tempo,
in cui quell'unico pensiero, di una delle vie del pensare,
nella propria compagine ha contratto lo slancio.
Ci è concesso osar di recedere dalla filosofia
al pensiero dell'essere,
appena ci sarà divenuto familiare il sopraggiungere del pensiero.*

La parola poetica è raccoglimento, nell'attimo, di ciò che è antico, di ciò che è presente, di ciò che è passato. Il passato è memoria dell'antico. Esso è esperienza di una capacità del pensiero di raccogliere nella meditazione dell'attimo in cui converge il passato come memoria e il futuro come attesa di un evento che sopraggiunge improvviso. Il pensiero sopraggiunge, ossia diviene evento, e in questo il pensiero è pensiero dell'essere, e si distingue dalla pura attività filosofica come pensiero degli enti. In quest'attimo il pensiero è "memoria", che non significa ricordo di ciò che è avvenuto, ma attualizzazione di ciò che è passato e che tuttavia è reso ancora vivo e attuale dal pensiero. Per questo, nel pensare come memoria, lo stesso passato ci viene incontro come evento futuro, perché ciò «che è antico tra le cose antiche» non solo precede ma insegue il nostro pensare, e nel presente "contrae lo slancio" e "si ferma nel giusto tempo", per pensare e dire, nell'unico modo che è possibile nel tempo, ciò che è impensabile e ciò che è indicibile.

Ma ancora un'immagine interviene a dire la condizione del pensatore e del poeta di fronte all'essere. Come nell'inverno improvvise tempeste di neve fanno tremare i rifugi sui monti, anche se poi all'alba una soffice coltre di neve racchiude nel silenzio il paesaggio alpino, così il pensatore e il poeta devono affrontare le tempeste di un pensare che vuole afferrare la "cosa", e che recalcitra di fronte al puro "ascolto" dell'essere. La simbologia filosofica è qui evidente: di fronte all'impensabile ed all'indicibile, che è tormento nella notte del pensiero, questo trova pace solo nella parola dell'"ascolto" e della "memoria", e in questa pace oltre i tormenti della dialettica è di nuovo possibile percorrere le vie della verità dell'essere.

*La parola del pensiero dimorerebbe tranquilla
nella sua essenza soltanto,
se divenisse incapace di dire ciò che deve rimanere non detto.
Questa impotenza porterebbe il pensiero dinanzi alla cosa.
Mai, e in lingua alcuna, ciò che è parlato
è tutt'uno con ciò che è detto.
Che mai ci sia all'improvviso
un pensiero il cui stupore potrebbe
misurare il profondo?*

Per scendere in questa pace che scende sulle sponde alpine, è necessario abbandonare il rumore che viene dalla città degli uomini. Occorre abbandonare l'attivismo, e scegliere "l'impotenza" di un pensare che non vuole dominare la "cosa", ma che si pone semplicemente in atteggiamento contemplativo "dinanzi alla cosa". Il silenzio rappresenta allora la condizione esistenziale più idonea all'ascolto di una parola originaria che trascende la dicibilità del linguaggio. Il silenzio di fronte alla parola dell'essere sembra più idoneo a dirlo della stessa dicibilità del linguaggio. Può "misurare il profondo" solo un pensiero che si lascia guidare "dallo stupore", dalla "meraviglia", e che sorge "all'improvviso" nella nostra anima rompendo l'ordito dei suoi ragionamenti quotidiani, per fare spazio e silenzio ad una parola che proviene dalle profondità dell'essere.

Ma ancora un'immagine simboleggia questo atteggiamento estatico e contemplativo che caratterizza il pensare e il poetare. Come quando torna l'estate, e il suo paesaggio sereno invade l'orizzonte alpino, in cui è agevole scorgere la farfalla che ondeggia portata dallo stelo di un fiore, sulla cui corolla si è posata, così il "pensare" e il "poetare" si nutrono del coraggio di avanzare in solitudine oltre la banalità e la quotidianità dell'esistenza.

*Ogni coraggio nel profondo dell'animo
è l'eco di uno stupore per l'essere
e raccoglie il nostro pensare nel gioco del mondo.
Nel pensiero ogni cosa appare in solitudine
e distesa nel tempo.
E' nella longanimità che si alimenta
ciò che è magnanimo.
Colui che nella grandezza pensa,
nella grandezza è costretto da errare.*

L'ondeggiare della farfalla allude al pensiero autentico, che è un pensare immerso "nel gioco del mondo", ovvero nell'abbandono alla realtà vitale dell'essere che ci libera dalla nostra individualità e ci raccoglie nel ritmo della vita. Il pensare autentico richiede un atto di coraggio, che si sottrae alla quotidianità di un'esistenza che considera le cose puramente nel loro accadere banale e ci riconduce invece di fronte allo stupore dell'essere. L'autentica filosofia, come già affermava Aristotele, nasce dal "thaumazein", dallo stupore, dalla meraviglia che l'essere è. Ma questo coraggio per l'essere è anche il coraggio di sorridere e di poetare, perché è coraggio di andare contro corrente rispetto alle mode culturali del tempo, è il coraggio di avventurarsi in modo solitario negli orizzonti aperti dalla generosa offerta dell'essere. "La magnanimità", termine che esprime la dimensione etica del pensare, si alimenta solo della "longanimità", ovvero della disinteressata e generosa auto affermazione dell'essere. Ed è in questa longanimità dell'essere che il pensatore, come il poeta, possono avanzare sicuri nella consapevolezza che chi "pensa nella grandezza", può anche "errare nella grandezza", perché vette ed abissi, verità ed errore costituiscono il destino di chi si fa cercatore del vero e tenta di innalzarsi al di sopra della quotidiana banalità dell'esistenza.

Ma poi giunge la sera tra i monti, la luce del tramonto pervade i rami del bosco e le prime ombre della sera trascorrono la distesa delle valli. Ancora una volta, attraverso queste suggestioni, Heidegger vuole mostrarci qualcosa del rapporto tra poesia e filosofia. Esse stanno vicine come gli alberi del bosco, ovvero come il pensiero prepredicativo e l'intuizione eidetica, in modo che si potrebbe dire, secondo Husserl, che senza il primo neanche il secondo potrebbe sussistere.

*Il cantare ed il pensare
sono ceppi ravvicinati della poesia.
Essi germogliano dall'essere,
e si protendono nella sua verità.
La loro condizione induce a pensare
a ciò che Hölderlin cantava degli alberi del bosco:
"e rimangono l'un l'altro sconosciuti,
finché tali rimangono i rami che stanno vicini".*

Cantare e poetare sono le immagini attraverso le quali l'Autore vuole farci comprendere la differenza che esiste tra il cantare, che simboleggia il

pensiero della vicinanza dell'essere, e che trascende l'oggettivazione degli enti, e il pensare che simboleggia l'attività razionale che si avvale della mediazione degli enti. Alle loro origini, cantare e pensare "germogliano dall'essere" e "si protendono nella sua verità".

Ma anche ora che sono separati, essi avvertono la nostalgia dell'unità, e aspirano ad una riunificazione che tuttavia non è possibile ormai che nella consapevolezza della differenza. Come alberi, stanno piantati nelle radici dell'essere, ma "rimangono l'un l'altro sconosciuti", sebbene i loro rami siano così vicini.

*Si stendono i boschi
precipitano i torrenti
le rocce stanno, irrigidite nel loro durare,
scroscia la pioggia.
I campi sono in attesa
sgorgano le sorgenti
dimorano i venti,
la benedizione si sofferma pensosa.*

Il paesaggio descritto sintetizza i vari momenti della mutazione del tempo nel paesaggio alpino, che a sua volta simboleggia i vari momenti di quel pensiero poetante che è in cammino verso l'essere. La condizione iniziale del viandante è senza illusioni: i torrenti precipitano e la pioggia scroscia. E tuttavia tutto il paesaggio è dominato da un'atmosfera di attesa. "I venti dimorano", "le sorgenti sgorgano", "i campi sono in attesa". Tutti gli elementi della natura si soffermano in questo paesaggio in un momento sospeso di attesa. Così il pensiero che si muove poeticamente all'attesa dell'evento dell'essere. E su tutta questa atmosfera "la benedizione si sofferma pensosa", a indicare in modo emblematico la convergenza dell'essere con il Sacro e l'attesa dell'essere con l'attesa religiosa. "Denken ist Danken", pensare è ringraziare, scrive Heidegger. L'esperienza poetica del pensare conduce alla fine all'esperienza religiosa, di cui la "benedizione sospesa" è insieme indicazione e presenza.

All'uomo che è privo di Dio, e che nell'epoca contemporanea, definita epoca della sdivinizzazione del mondo (*Entgötterung*), sembra oramai divenuto incapace di comprendere anche il senso della parola "Dio", in una condizione esistenziale in cui si autocomprende non come "mistero personale" ma come "cosa tra le cose", Heidegger sembra voler ricordare lo stupore dell'essere, la possibilità di un ascolto dell'essere che sottragga l'uomo alla mondanità in cui è "gettato", per renderlo consapevole del suo destino, aprendo lo spazio di un possibile discorso religioso, e pure

arrestandosi sulla soglia di una possibile rivelazione divina. «Questa – scrive Heidegger nel testo citato – è l'età dell'indigenza perché sta in una duplice mancanza e in un duplice non: nel non più degli dèi fuggiti e nel non ancora del Dio che ha da venire». L'uomo privo di Dio dell'epoca contemporanea può essere allora educato attraverso la lunga ascesi dell'ascolto ermeneutico dell'essere - insieme filosofico e poetico - a rendersi nuovamente disponibile ad un Dio che come un evento lo raggiunge "all'improvviso" anche "là dove nessuno l'attende".

Bisogna certo riconoscere, con il Caracciolo³⁴, che l'essere di Heidegger non è il Dio della rivelazione biblica e cristiana, ma è piuttosto lo «spazio di Dio»: "noi - scrive Heidegger - sopraggiungiamo troppo tardi per gli dèi e troppo presto per l'Essere". Tuttavia questo "spazio di Dio" è gravido di una dimensione religiosa difficilmente contestabile, in cui sembrano convivere il pensare e il poetare per condurre l'uomo verso un ascolto dell'essere che è rivelativo della sua stessa verità esistenziale.

E' possibile trarre un'indicazione dalla celebre affermazione contenuta nel *Nachwort* a *Was ist Metaphysik?*: «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro»³⁵. L'essere è convertibile con il sacro ma anche con la parola. L'essere parla e "il linguaggio è la casa dell'essere", cosicché la parola che si converte nell'essere diviene una parola sacra, e l'ermeneutica che nelle ultime opere di Heidegger verrà definita come *Erörterung*, ovvero ascolto e ritorno al luogo originario della parola, acquista anch'essa una collocazione religiosa. La parola che si converte nell'essere è simile ad una parola di rivelazione, verso la quale quindi il pensiero deve porsi in un atteggiamento di ascolto 'religioso'. Nel senso che al linguaggio della poesia è affidata quella custodia del sacro che è solo "detta" dal pensiero³⁶. Il *Denken* e il *Dichten*, il pensare e il poetare, vivono nell'ossimoro di una vicinanza lontana, nel senso che si corrispondono mutuamente nel mistero della parola, senza potersi mai identificare, segnando così la differenza tra il pensiero speculativo e il pensare poetante, che è ascolto di una parola originaria. «Il linguaggio - scrive Heidegger - è la dimora dell'essere. In questa abitazione abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa abitazione. Vegliando, essi portano a compimento il rivelarsi dell'essere, in quanto, mediante il loro dire, portano al linguaggio e nel linguaggio custodiscono questa rivelazione»³⁷.

(34) Cfr. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano, 1965, pp. 313 ss.; e *Presentazione* a M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, 1973, pp. 5. ss.

(35) A. CARACCILO, op. cit., p. 16.

(36) M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, cit., p. 55.

(37) M. HEIDEGGER, *Humanismusbrief*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 53.

Il pensare autentico, come la parola poetica, è un pensare capace di offrirsi alla rivelazione dell'essere. Il *Denken*, scrive Heidegger nel *Nachwort*, deve essere coniugato con il *Dank* (rendimento di grazie) e con l' *Opfer* (atto sacrificale), nel che consiste l'intelligenza della parola propria dell'ermeneutica, che qui si fa molto vicina alla concezione "liturgica" della parola. L'essere diviene lo spazio del "mistero" della parola, che deve condurre l'interprete non ad una distaccata visione eidetica, ma ad una disposizione esistenziale di gratitudine e di disponibilità, che sola può condurlo a "dimorare presso l'essere" in un rapporto di chiamata e di ascolto, in cui Heidegger faceva consistere il "corrispondere" ermeneutico. Le parole chiave dell'ermeneutica di Heidegger, l'Essere (*Sein*), il Linguaggio (*das Wort, die Sprache, die Sage*), l'Evento (*Ereignis*), e poi il *Dichten*, il *Denken*, il *Danken*, tracciano in tal modo l'orizzonte di un nuovo modo di pensare l'essere e il sacro, e in cui il linguaggio della poesia e il linguaggio della filosofia ritrovano le comuni radici.

*L'oscurarsi del mondo
non raggiunge la luce dell'essere.
Noi sopraggiungiamo troppo tardi per gli dèi
e troppo presto per l'essere. L'uomo è la sua poesia,
ma è una poesia già cominciata.
L'andare verso una stella, soltanto questo.
Pensare è limitarsi ad un solo pensiero
che un giorno si arresterà nel cielo del mondo, come una stella.*

L'uomo è la sua poesia, ma è una poesia già incominciata. La poesia, come la luce dell'alba che sorge tra i monti, offre all'uomo la sua condizione esistenziale più autentica, che è quella della prossimità con la luce dell'apertura disponibile alla sua illuminazione.

E tuttavia, analogamente alla filosofia originaria, cui è apparentata, la poesia cessa di essere tale quando l'uomo vuole dominare la sua ispirazione poetica con un pensiero concettuale. Vengono qui espressi due concetti fondamentali nell'ermeneutica di Heidegger: la condizione dell'esistenza dell'uomo racchiusa nella finitudine di fronte alla trascendenza dell'essere; e l'incapacità dell'uomo di racchiudere la trascendenza e l'essere dentro il dominio di un pensiero semplicemente concettuale o logico. La poesia autentica, come il pensare originario, è tutta raccolta nell'ascolto dell'ispirazione dell'essere, ma è già perduta quando lo vuole dominare. Come canta l'*Inno a Patmos* di Hölderlin, "Dio è vicino, ma non si lascia afferrare".

Immergendosi nella dimensione puramente concettuale, sembra avver-

tirci Heidegger, il pensiero si oscura e non viene raggiunto dalla originaria luce dell'essere. Gli stessi dèi, in quanto rappresentazioni non eidetiche dell'essere, sono incapaci di rispondere a questa nuova domanda di essere che sorge da un pensiero rammemorante, giacché nella loro "onticità" sembrano quasi nascondere più che svelarne l'originaria manifestazione. La condizione dell'uomo di oggi è posta dunque tra la perdita degli dèi della tradizione (e dello stesso Dio cristiano), e l'attesa anticipata dell'essere, che è apparso all'inizio del cammino del pensiero occidentale, e che è atteso ora, nell'epoca del suo tramonto. La missione del pensatore e del poeta, nell'odierna avventura umana, è allora quella di rivolgersi di nuovo verso il cielo dell'essere, ascoltandone l'ispirazione, per fissare di nuovo in esso la sua stella: l'andare verso una stella, solo una stella, è il contributo che il filosofo e il poeta possono offrire all'uomo privo di Dio, e che vive nell'epoca della perdita di Dio (*Entgötterung*).

La contemplazione che l'estetica contemporanea attribuisce alla capacità dell'arte, deve essere allora intesa come "extasis", ovvero come uscita verso l'avvento dell'essere. Il vero poeta è per Heidegger colui che sa ascoltare l'essere, e che sa farne risuonare la parola. "Il cantare e il pensare sono i ceppi ravvicinati della poesia". La poesia, così come il canto poetico appartengono a quella poesia originaria che essendo la più prossima all'esperienza dell'essere è la fonte sia del pensare che del poetare. Certamente potremmo qui chiederci quale fine abbia fatto la filosofia come metafisica, ovvero come contemplazione o intuizione eidetica dell'essere fondata sul cammino rigoroso del *logos*. E in effetti è stata questa la principale critica rivolta all'ermeneutica heideggeriana, considerata affine all'intuizione poetica o tutt'al più mistica, ma lontana dalla stringente presenza della razionalità e del *logos*. E tuttavia Heidegger vuole ricordarci qui qualcosa che appartiene proprio all'autentico pensare filosofico, e che è caduto nell'oblio nel contesto della razionalità moderna: vuole dirci cioè che il *logos* si nutre non solamente di "visione" ma anche di "ascolto". Se la filosofia occidentale è stata in gran parte una filosofia della visione (eidetica o concettuale), l'ermeneutica vuole ricordarci che il pensare autentico è anche ascolto, ovvero apertura, disponibilità, corrispondenza verso una parola che come un dono e come evento ci raggiunge. Questa dimensione dell'ascolto come attitudine più propria del pensare è certamente maggiormente presente in altre culture diverse da quella occidentale, ed in particolare nella cultura ebraica. Ma la sua reintroduzione da parte dell'ermeneutica vuole rappresentare in qualche modo un ritorno alle origini dello stesso pensiero occidentale, in cui visione e ascolto, filosofia e poesia erano congiunte.

Heidegger sottolinea la differenza tra filosofia e poesia, affermando che

nella filosofia domina il momento dell'interrogare mentre nella poesia il momento dello stupore e dell'ascolto. Ma la vicinanza tra pensare e poetare risulta intrecciata in così vasti echi di risonanze da risultare il più delle volte inconfondibile: «pensare è limitarsi ad un solo pensiero che un giorno si arresterà nel cielo del mondo, come una stella». Il pensare è un cammino che parte dall'originario e va verso il cielo stellato, fissando la nostra stella come unica e inconfondibile nel firmamento popolato da miriadi di stelle. E la poesia è la forza e la speranza che ci sostiene nel cammino "nell'andare verso una stella, soltanto una stella".