

L'abbandono al divino e a Dio:
un motivo heideggeriano per una ontologia al femminile

*Al pensato e ai suoi pensieri (Gedanken)
appartiene il ringraziamento (Dank)¹*

La riflessione filosofica di Martin Heidegger, come la sua ricerca inesausta di termini nuovi espressivi del pensiero, ha evidenziato nel tempo - in modo del tutto particolare - alcuni aspetti che sembrano particolarmente consoni alla riflessione di donne pensatrici del secolo scorso e di questo secolo. Non si tratta di cercare un messaggio esplicito e diretto al mondo delle donne ma piuttosto, precisamente di una con-sonanza, di una vicinanza d'interessi e di prospettive aperte e non concluse.

Nel presente articolo ripercorriamo per accenni un tema che donne filosofe come Edith Stein (e, sebbene in modo a lei proprio, Hannah Arendt) rileggono sviluppandoli in modi nuovi, in prospettiva pedagogica o politica.

In questo articolo, lo sguardo al pensiero di Martin Heidegger, pensatore che continua ad influenzare grandemente la riflessione del nostro tempo, vorrebbe essere un tentativo di considerare il percorso del suo pensiero come itinerario - come si evidenzia considerandone le opere e lo sviluppo - per cercare di cogliere almeno un tema che il pensiero femminile ha ripreso e approfondito con dimensioni proprie di grande interesse e valore.

Nella fase più matura del pensiero di Heidegger le diverse strade della ricerca non portano più come nei primi anni, ad un'opera sistematica, ma si esprimono di preferenza in brevi saggi. Anche gli argomenti sembrano essere piuttosto vari, ma in realtà esiste un cammino unitario, al centro del quale c'è la scoperta della manifestazione dell'essere nella parola poetica (estetica), la quale non esaurisce la verità ma resta aperta su una dimensione ulteriore (sacro).

L'essere, che fin dall'inizio si annuncia come "altro" dall'ente, pur essendo negli enti, è colto dall'uomo (esserci) nel movimento di nascondimento-rivelazione che è il luogo della verità.

Nei Saggi di *Sentieri interrotti*² viene definita l'opera d'arte come *messa in opera della verità* e quindi eletta la poesia (a motivo del suo legame con il linguaggio) come rivelatrice preferenziale della verità e dell'essere. Il linguaggio stesso si trova così, in questa fase, al centro del pensare di Heidegger, ma solo in quanto linguaggio originario dell'essere, il dono che l'uomo ha per avvicinarsi al sacro. Il cammino verso il sacro si presenta come un approfondimento del pensare poetico, in cui i termini vengono sempre più a coincidere con quelli della teologia negativa e creano un'apparente incertezza sul senso del sacro, per cui ci si chiede fino a che punto esista in realtà un'apertura alla dimensione divina. Si tratta di un "cammino", Heidegger non vuole dare delle risposte definitive all'antico problema dell'essere, ma vuole liberare la strada all'autentica manifestazione dell'essere, alla salvezza che è annunciata dalla parola poetica.

Il cammino dell'estetica ontologica di Heidegger termina, dunque, nei pressi del "sacro". Il suo stesso linguaggio, la terminologia del pensiero, conduce Heidegger fino ai limiti del silenzio sacro, per cui né il pensatore né il poeta possono proseguire oltre. Attraverso le ultime opere di Heidegger è possibile leggere un senso d'attesa per una nuova manifestazione dell'essere: la ricerca di una salvezza nei confronti della quale il pensiero è impotente, l'esaurirsi delle possibili categorie e dei termini stessi nel silenzio, l'impossibilità dell'analogia tra essere ed ente. Questo esaurirsi, questa rinuncia, è la risposta al problema del senso dell'essere come è stato posto e con i mezzi usati da Heidegger; è uno dei modi per richiamare l'attenzione sul bisogno di rifondazione della metafisica dopo il pensiero di Nietzsche.

¹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? II. Qual è l'essenza nascosta della tecnica moderna*, tr. it. di Ugo Ugazio e Gianni Vattimo, Sugarco, Milano 1979, p. 27.

² M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 4^a rist. 1982.

Si può dire, però, che il cammino del pensiero heideggeriano, in quegli aspetti che sono stati colti con particolare profondità di sguardo da alcune donne la cui riflessione filosofica è oggi particolarmente attuale, è un percorso che ha già come “cammino” un suo valore. Possiamo evidenziare, per esempio, la riscoperta di un'estetica filosofica che viene fondata direttamente nella verità e quindi nella “luce dell'essere”. Non si tratta solo di suggestioni colte dai più vari sistemi (Platone, Aristotele, Agostino, Kant, Schelling e il romanticismo...), ma della reale intuizione di un aspetto della verità: quello della profonda unità di bellezza e pienezza di essere. Questa intuizione, più o meno manifesta, che si serve di termini filosofici occidentali e orientali, estetici o mistici, sorregge dall'interno la filosofia di Heidegger come l'unica cosa degna del pensiero, da ripetersi e ripetuta in mille diversi modi.

«E' vero pensatore colui che non solo dice la verità unica, la quale nella sua infinità può ben accomunare tutte le prospettive per diverse che siano, ma anche insiste per tutta la vita a dire e ripetere quell'unica cosa ch'è la sua interpretazione della verità, perché quella continua ripetizione è il segno ch'egli, lungi dal limitarsi ad esprimere il tempo, ha attinto la verità»³.

Nell'opera del 1929 *Dell'essenza del fondamento*, Heidegger, affrontando il problema della verità, scrive: «La verità ontica e la verità ontologica riguardano rispettivamente l'ente nel suo essere e l'essere dell'ente. Esse si connettono reciprocamente ed essenzialmente sul fondamento della differenza tra l'essere e l'ente (differenza ontologica)»⁴. Dunque la differenza ontologica ci può aiutare a capire in quale direzione si muova Heidegger nella sua ricerca filosofica in cui, al carattere fenomenologico-antropologico di *Essere e tempo*, subentrano i tentativi di dire qualcosa sull'essere analizzando l'etimologia di antiche parole greche, il cui uso nel corso dei secoli ha rischiato di diminuirne la forza originaria, o di brani poetici, interpretati in modo personalissimo. I vari saggi, che vengono spesso raccolti in volume⁵, sono tutti parte di questo grande tentativo non tanto di definire l'essere, quanto soprattutto di porre il problema dell'essere.

Un termine che ritroviamo usato da Heidegger per indicare il nascondersi dell'essere nell'ente - nascondersi che è sempre un contemporaneo rivelarsi - è il *Geschick*. Il verbo *schicken* significa “inviare” e *Geschick* propriamente sarebbe “la sorte”, “il destino”. Mentre l'essere si rivela e si occulta si storicizza (*geschehen*) nelle varie epoche storiche, la vera storia (*Geschichte*) è la comprensione degli eventi a partire dalla manifestazione dell'essere e dalla sua epocalità (*epochè* è inteso qui come sospensione a partire dall'oblio dell'essere). Parlando dell'essere e della parola poetica, un altro termine prescelto da Heidegger è *logos*, che, prima di essere ciò che caratterizza l'uomo come “animale che ha il linguaggio” (*zoon loghon echon*)⁶, è ancora l'esprimersi dell'essere stesso oltre il segno. Anche la “presenza” (*Anwesenheit*), rifiutata quando vuol significare che l'uomo può definire l'essere come semplicemente-presente nell'ente, è ridefinita da Heidegger come permanenza in uno stato e quindi anche come abitare, trattenersi, presenziarsi.

Molte sono le sfumature e le sottolineature con cui questi e altri termini vengono di volta in volta utilizzati. Il primato della manifestazione dell'essere attraverso l'opera d'arte si rivela all'uomo soltanto quando egli diventa consapevole di essere un “chiamato”: nel linguaggio non è l'uomo che cerca di stabilire i confini dell'essere, bensì l'essere che nel disvelarsi della verità, chiama l'uomo.

E così pure, non è l'uomo a poter svelare l'essere, ma piuttosto egli deve accogliere la rivelazione dell'essere, rivelazione in cui essere e verità coincidono. Ecco dunque il duplice sentiero in cui si incammina il pensiero di Heidegger dopo *Essere e tempo*: il rapporto tra essere e verità e il rapporto tra essere e linguaggio.

³ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia 1971, p. 18.

⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Bocca 1954, p. 24.

⁵ Cf. per esempio *Sentieri interrotti, In cammino verso il Linguaggio, Saggi e discorsi*.

⁶ Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 209.

La verità deve quindi venir scoperta, disvelata⁷. Nel Saggio *Dell'essenza del fondamento*, la verità viene messa in relazione con la trascendenza. La trascendenza si attua rispetto all'essere-nel-mondo, e solo ad un esserci tale che sia essente-nel-mondo si rivela l'ente.

A questo punto della riflessione di Heidegger viene fondata la relazione tra verità e libertà: *L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa*⁸.

Nel 1930, con la conferenza *Sull'essenza della verità*, questo stesso legame verità-libertà viene ripreso e approfondito; mentre infatti inizialmente la libertà veniva in fondo ridotta all'apertura dell'esserci verso il suo poter-essere (autenticità e essere-per-la-morte in *Essere e tempo*), adesso si attua il passaggio dal "lasciare che il mondo sia" (*welten lassen*) al "lasciar essere" (*Seinlassen*).

Questo lasciar essere consiste nell'affidarsi all'ente che si rivela affinché possa manifestarsi, è porsi fuori dall'ente (*ex-sistere*) per poterne cogliere l'autentica manifestazione. La libertà diventa trascendimento dell'ente verso l'essere⁹. La verità non è solo disvelamento, bensì anche mistero (*Geheimnis*) ma solo in quanto non-verità originaria, il che significa che la non-verità (il nascondimento) è come l'ambiente da cui può emergere la verità. L'esserci dell'uomo è primariamente nel mistero, in cui è nascosta e da cui viene tratta ogni verità. Da qui il senso di rivelazione-nascondimento che è l'essenza della verità¹⁰.

La vera comprensione dell'opera di Heidegger non è stata approfondita tanto da un'analisi scientifica del linguaggio, quanto piuttosto dall'avvicinamento delle problematiche heideggeriane all'esistenzialismo, al nihilismo, alla teologia negativa, all'estetica, alla storia, alla psicoanalisi. Il linguaggio stesso viene assimilato alla poesia e nel linguaggio è custodita l'essenza originaria della poesia¹¹. Sia la produzione che la salvaguardia dell'opera d'arte sono poetiche e l'arte è poesia in quanto instaura (storicizzandosi) un mondo nella verità.

Nei Saggi *In cammino verso il Linguaggio* per indicare l'ambito al quale appartengono l'esserci e il linguaggio – così che tra essi possa esistere una comunicazione – Heidegger usa il termine *Sage*, tradotto da Caracciolo 'Dire originario'¹². *Die Sage* è il Dire originario, sostantivo che viene dal verbo *sagen* = dire. L'etimologia accosta a *sagen* il verbo *sagan* che significa "mostrare, far che qualcosa appaia, si veda, si senta"¹³.

Il linguaggio evocativo della poesia, che il poeta riceve e conquista con il suo essere "più arrischiante" tra gli uomini, si avvicina, fino a confondersi, al linguaggio del pensatore. Il pensatore "non-metafisico", ma vero profeta dell'essere, ha appena iniziato il suo compito, che è quello di annunciare la fine della metafisica e di preparare l'avvento di una epoca nuova, dove l'uomo sappia ascoltare (*hören*) e stare in silenzio (*schweigen*). Pensare e poetare nella verità (mistero-rivelazione) sono le vie della salvezza. Il Dire originario è caratterizzato anche come *Ereignis*, evento donante, che "consegna noi stessi esseri umani alla docile calma del libero ascoltare"¹⁴.

Si spiegano a questo punto le molte analogie con il pensiero mistico e anche l'avvicinamento al pensiero orientale. Nel saggio *Da un colloquio nell'ascolto del Linguaggio* (in *In cammino verso il Linguaggio*), si usa il termine giapponese *Iki* definendolo grazia (*charis*) e "soffio della quiete che

⁷ Cf. Ivi, pp. 272-274.

⁸ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, op. cit., p. 64.

⁹ «Lasciar-essere – nel senso di lasciar-essere l'ente come quell'ente che è – significa affidarsi a ciò che è manifesto e alla sua manifestazione, in cui ogni ente entra a dimora, e che ogni ente che si manifesta porta ad un tempo con sé. Questo manifestarsi dell'ente è stato concepito dal pensiero occidentale, fin dall'inizio, come tà-alethea, il non-nascosto». M. Heidegger, *Sull'essenza del fondamento*, trad. it. di U. Galimberti, Brescia La Scuola, 3° ed. 1982, pp. 22-23.

¹⁰ Cf. a questo proposito anche il Saggio *Il detto di Anassimandro* in *Sentieri interrotti*, op. cit., p. 314.

¹¹ Cf. Ivi, p. 58.

¹² Cf. M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, op. cit., p. 200.

¹³ Ivi, p. 198.

¹⁴ Ivi, p. 206.

luminosamente rapisce”. I termini vengono scelti nella ricerca continua non per definire un ente ma per aiutare ad introdursi nella vicinanza di ciò che è degno di essere pensato¹⁵.

Seguendo il pensiero di Heidegger a partire dalla sua ricerca del senso dell’essere, si arriva a capire il senso positivo che possono assumere queste ricerche, alla luce della differenza ontologica. Se ne comprendono però anche i limiti. Dal punto di vista filosofico l’essere heideggeriano è troppo vicino al nulla. «Il discorso del filosofo svanisce nel silenzio, e risultano impossibili i discorsi filosofici particolari, e in special modo viene negata la possibilità di un’etica»¹⁶. Per pensatrici come Edith Stein la dimensione etica è essenziale ed esige il superamento dell’impasse heideggeriano. Seguendo Heidegger, invece, dal punto di vista teologico, il linguaggio diventerebbe un *logos* talmente originario da essere a fondamento anche dello stesso *Logos* divino (è il “sacro” che fonda il “divino” e non viceversa...). Infatti, secondo Heidegger, senza il *logos* non sarebbe possibile né la dottrina della Trinità, né il *Logos* personale della seconda Persona della divinità¹⁷.

Avendo escluso fin dal principio che il linguaggio possa essere solo uno strumento nel campo scientifico e dell’informazione, Heidegger ne cerca le radici nell’essere e poiché l’esistenza autentica è quella che si pone il problema dell’essere e l’essere si dona nel linguaggio, ecco che l’esistenza autentica viene a configurarsi come interpretazione (*Auslegung*) del linguaggio, cioè come ermeneutica.

Si tratta solo, per ora, di preparare le strade per il cambiamento, infatti lo sforzo dell’uomo non basta, in quanto è l’essere stesso che, storicizzandosi, può aprire una nuova epoca. Ma l’essere ha bisogno dell’uomo: il linguaggio dell’essere (= il linguaggio nel quale si rivela l’essere) viene incontro all’uomo tramite la poesia e il pensiero autentico. «Forse ci è possibile preparare in qualche misura il mutamento del linguaggio. Forse è possibile che questo ci appaia: ogni meditante pensare è un poetare, ogni poetare è un pensare. Pensiero e poesia si coappartengono grazie a quel dire, che ha già votato sé stesso al Non-detto, perché è il pensiero come atto di ringraziamento»¹⁸. In questo brano, con il quale si conclude l’ultimo Saggio di *In cammino verso il Linguaggio*, Heidegger sintetizza il cammino percorso fin qui e apre la via dell’ulteriore e definitivo approfondimento, oltre il quale c’è solo il silenzio.

Il corso *Was heißt Denken?*¹⁹ ricapitola alcune posizioni ormai acquisite, soprattutto prendendo spunto dall’interpretazione di Nietzsche e dalla polemica sulla tecnica. Ma qui, con particolare chiarezza, viene esposto il rapporto tra pensiero e poesia, e tra queste due attività e la “gratitudine”. Ciò che, con la più grande urgenza, si propone all’uomo come il maggiormente degno di essere pensato (*das Bedenklichste*) è il fatto che l’uomo non pensa: «il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo»²⁰. Questa conclusione si comprende se teniamo conto del fatto che Heidegger esclude sia che la scienza pensi²¹, sia che ci sia stato un reale progresso nelle indagini filosofiche sull’essere dopo i presocratici. Questo secondo motivo spiega anche perché Heidegger ricerchi spesso, presso i frammenti di opere di presocratici, una illuminazione o una conferma al suo pensiero²². Di non secondaria importanza è anche il fatto che Hölderlin e Rilke (i poeti che Heidegger sente più vicini) facciano rivivere, nella loro poesia, proprio quel mondo classico in cui non si era ancora compiuta la divisione tra pensiero ed essere, e in cui la bellezza non apparteneva all’effimero ma al mondo degli déi.

¹⁵ Per un approfondimento su alcuni aspetti attinenti nel pensiero orientale cf.: M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l’altro. Tra Oriente e Occidente*, Brescia, Morcelliana 2014; in particolare il cap. VII: “La trasformazione all’opera”.

¹⁶ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 9.

¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, op. cit., pp. 33-42.

¹⁸ M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, op. cit., p. 211.

¹⁹ Traduzione italiana nei due volumi di *Che cosa significa pensare?*, op. cit.

²⁰ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, op. cit., vol. I, p. 39.

²¹ Cf. § II.2.

²² Per esempio vedere: *Il detto di Anassimandro* (in *Sentieri interrotti*), *Logos, Moira e Aletheia* (in *Saggi e discorsi*).

Il pensiero di cui bisogna preparare la venuta (*Ankunft*) è un pensiero volto all'indietro (*Andenken*), un pensiero "reminiscente". Hölderlin ha intitolato *Mnemosyne* (memoria, *Gedächtnis*) l'inno che Heidegger richiama nelle prime pagine di *Che cosa significa pensare?*, dove *Mnemosyne* è la mitica madre delle Muse e il mito (*mythos*) è detto "ciò che sussiste nel suo Dire originario"²³.

Ma per Heidegger il Dire originario è il *logos*, e presso ciò che è passato e perciò più originario, risiede l'intima unità di *logos* e *mythos*, a cui si rivolge il pensiero reminiscente. Il termine memoria (*Gedächtnis*) indica il raccoglimento del pensiero. Etimologicamente Heidegger fa derivare dall'antico termine *Gedanc* un gruppo di vocaboli che mostrano l'originaria vicinanza di pensiero e "ringraziamento": *Gedanc* indica il raccolto ricordare che tutto raccoglie ed anche "animo", originaria essenza della memoria; il ricordare è *Gedenken*; nel *Gedanc* "hanno la loro essenza tanto la memoria (*Gedächtnis*), quanto il ringraziamento (*Dank*)". *Gedächtnis* è poi assimilato a *an-dacht*, che è il rimanere presso, presenza (ma anche "devozione", "raccoglimento", "preghiera"). «Nel ringraziare l'animo commemora (*gedenkt*) ciò che esso ha ed è»²⁴.

Il ricorso all'etimologia per fondare l'unità tra pensare (*denken*) e ringraziare (*danken*) potrebbe sembrare insufficiente dal punto di vista del "rigore razionale", ma bisogna tener presente che per Heidegger la verità risiede nel Dire originario. In altre parole non è casuale la vicinanza dei vocaboli, ma è un segno dell'originale prossimità dei significati. Pensare e poetare sono come due alberi dalla stessa radice, oppure due versanti di una stessa vetta, ma la differenza tra di loro non viene annullata poiché «il simile è simile soltanto in quanto è distinto, mentre il poetare e il pensare si somigliano purissimamente nella cura diligente della parola, essi sono insieme quanto mai divisi nella loro essenza. Il pensatore dice l'Essere; il poeta dà un nome al sacro»²⁵. Dalla stessa fonte, divisi nel loro cammino, il pensare e il poetare hanno in comune il linguaggio. Ecco come Heidegger arriva a formulare il famoso brano della *Lettera su l'Umanismo*: «L'Essere nel pensiero viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'Essere, e nella dimora di esso abita l'uomo. Il pensatore e il poeta sono i custodi di questa dimora, e il loro custodire è il portare la rivelazione dell'Essere, in quanto essi la portano col loro dire, e al linguaggio l'assicurano»²⁶.

Particolarmente interessante, nell'ottica di una prima ricerca di "cenni" heideggeriani che sono significativamente consoni al pensare femminile, è l'opera *Gelassenheit* (L'abbandono), pubblicata per la prima volta nel 1959, e che comprende due testi distinti: il discorso *L'abbandono*²⁷, e la rielaborazione di un colloquio che nella traduzione italiana s'intitola *Per indicare il luogo dell'abbandono – da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*²⁸. Ciò che unisce i due brevi testi è quindi il tema comune dell'"abbandono". Il termine "abbandono" non rende però appieno il senso dell'originale tedesco *Gelassenheit*, almeno nel senso in cui Heidegger lo usa. La verità è lasciar essere (*Seinlassen*) l'ente nel suo essere e affidarsi a ciò che è manifesto²⁹, un'attività capace di lasciar essere, quindi attività pura che rende possibile una passività.

²³ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, op. cit., vol I, p. 44.

²⁴ Cf. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, op. cit., vol II, pp. 27-29.

²⁵ Ivi, p. 56. Nel proseguimento del brano si nota che comunque siamo di fronte ad una "questione aperta": «Come però, dall'essenza dell'Essere pensati, il poetare e il ringraziare e il ringraziare e il pensare rimandino l'uno all'altro e siano insieme divisi, resti qui questione aperta».

²⁶ M. Heidegger, *Lettera su l'Umanismo*, op. cit., p. 130. Armando Carlini, curatore della versione italiana, traduce "Essere" (con la lettera maiuscola), ma solo quando *par che sia preso in un'assoluta trascendenza*, avvertendo dell'oscillazione terminologica che Heidegger non chiarisce, e si riserva di tradurre altrove "essere" (minuscolo). Cf. nota 2, p. 47 a *Che cos'è la metafisica?*, op. cit.

²⁷ Discorso tenuto da Heidegger a Meßkirch, sua città natale, nel 1955.

²⁸ Il testo risale al 1944-1945, ed è un colloquio tra uno Scienziato, un Esperto e un Maestro. Per le citazioni ci serviamo della traduzione italiana *L'abbandono*, introd. di C. Angelino, trad. e note di A. Fabris, Genova 1983.

²⁹ A proposito del *Seinlassen*, Virgilio Fagone, nell'articolo "Verità e libertà in Heidegger" (in "La Civiltà Cattolica", 1959), scrive che il significato dell'espressione *Seinlassen*: «costituisce, a nostro avviso, il vertice della meditazione di Heidegger sul problema della verità. [...] Vi è nel nostro conoscere un innegabile carattere di passività nei riguardi della realtà conosciuta. La conoscenza finita dell'uomo, infatti, non crea l'ente nella sua realtà ontica. Tuttavia questo carattere di passività non è concepibile che in seno ad un'attività pura, che precede l'incontro con l'ente, rendendo possibile il suo

Oltre che con “abbandono” il termine *Gelassenheit*, è stato anche tradotto con “rilassamento”³⁰, o con “*apatheia*” o “indifferenza”³¹. Nel *Discorso*, che costituisce la prima parte del testo, *die Gelassenheit* si configura come abbandono di fronte alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen*) e come apertura al mistero (*die Offenheit für das Geheimnis*).

L’uomo del nostro tempo è *in fuga davanti al pensiero* e ciò causa l’assenza del pensiero, che è aggravata dal fatto che l’uomo non vuole riconoscere di essere in fuga. Heidegger non nega che oggi l’uomo pensi, ma il carattere del moderno pensiero consiste nel *calcolare*. Anche il pensiero che calcola è necessario, ma *non è un pensiero che medita*. Il pensiero meditante è pensare il senso delle cose. Questo permette all’uomo di conservarsi libero dai prodotti della tecnica, cioè di poter dire contemporaneamente “sì” e “no” alle cose. Questo atteggiamento che dice contemporaneamente “sì” e “no” alle cose è *die Gelassenheit*. *Die Gelassenheit* permette all’uomo di non esaurire il senso della tecnica, ma di essere aperto al mistero (*Geheimnis*) che anche il mondo della tecnica nasconde. Questo il senso del messaggio che emerge dal *Discorso* e che viene riassunto nella conclusione: «Se teniamo desto in noi l’abbandono di fronte alle cose e l’apertura al mistero, potremo raggiungere quella via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno. E su questo terreno la creazione di opere durature potrebbe gettare nuove radici»³².

La seconda parte del testo è invece, come abbiamo accennato, un *Colloquio*. Il significato autentico del pensiero, in questo *Colloquio*, viene ricercato non nella volontà o nel “rappresentare”³³ ma nell’abbandono nel quale «si cela un senso dell’agire ancora di elevato di quello che attraversa tutte le azioni del mondo e l’agitarsi dell’umanità...»³⁴.

Per uscire dalla visione tradizionale del pensiero (visto come un “rappresentare”), e per intenderlo come *Gelassenheit*, l’uomo può solo restare in attesa (*warten*). Il “restare in attesa” è qualcosa di più originario del semplice “aspettare” (*erwarten*) poiché il restare in attesa non ha alcun oggetto specifico e sfugge al pericolo della rappresentazione. L’unico “oggetto” di cui si resta autenticamente in attesa è l’Aperto che è praticamente indefinibile (non è definibile neppure come “orizzonte del nostro rappresentare”).

Il termine che Heidegger sceglie per avvicinare il senso dell’Aperto è *contrada* (*Gegend*) o meglio, con un termine arcaico, “*contrata*” (*Gegnet*). *Gegnet* è scelto per indicare la libera vastità (*die freie Weite*) e insieme qualcosa che viene incontro (da *gegnet* = farsi incontro). Nel cercare di stabilire un rapporto tra *Gelassenheit* e *Gegnet*, Heidegger raggiunge la conseguenza ultima del suo pensiero... il bisogno di superare tutti i termini usati dalla metafisica per esprimere ciò che è nello spazio della differenza tra essere ed ente³⁵, gli permette di definire il rapporto *Gelassenheit-Gegnet* solo come “accoglimento”. Infatti: «Il rapporto della *contrata* all’abbandono non è né un rapporto di causa-effetto né una relazione tra trascendente e trasceso all’interno di un orizzonte (*horizontal-*

manifestarsi. Un’attività pura che rende possibile una passività si configura come un’apertura che si dà essa stessa in anticipo qualcosa come una “direzione” ed insieme una “norma”. [...] Essa deve lasciar apparire, in seno al suo stesso agire, l’essere dell’ente, senza tuttavia alterarlo o coprirlo con le forme o gli schemi aprioristici della conoscenza. Un’attività che lasci essere: ecco l’espressione che meglio caratterizza l’intenzionalità. “Lasciar essere” non significa un semplice omettere o trascurare. L’espressione tedesca *Lassen* implica un concetto positivo, nel senso di “far essere”. [...] Significa piuttosto un “affidarsi” (*Sich-ein-lassen*) alla realtà dell’ente».

³⁰ Nell’edizione di *Gelassenheit* curata da E. Landolt e pubblicata nel 1969 e 1972 in “Teoresi”.

³¹ Guido Somnavilla, nel tradurre il V volume di *Gloria – Una estetica teologica* (H. U. von Balthasar, vol. V: *Nello spazio della metafisica – L’epoca moderna*, trad. di G. Somnavilla, Milano, Jaca Book 1979, pp. 602. tit. or.: *Herrlichkeit – Eine Theologische Ästhetik*, tit. or. vol. V: *Im raum der Metaphysik*, p. 58) nota: «Si tratta [...] del termine tedesco *Gelassenheit*, non facile da rendere in italiano con un termine altrettanto univoco. Lo renderemo per lo più con “abbandono”, ma anche “pace interiore”, “indifferenza”».

³² Ivi, p. 40.

³³ Per questo motivo Carlo Angelino, nell’introduzione a *Gelassenheit*, può dire che: «L’esperienza della *Gelassenheit*, che già Schelling aveva introdotto nel linguaggio della filosofia in un contesto affine, è l’esatta antitesi del concetto nietzschiano e metafisico di *Wille zur Macht*». *L’abbandono*, op. cit., p. 20.

³⁴ M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., p. 49.

³⁵ Siamo e insieme non siamo “appropriati” alla *contrata*, siamo sospesi tra il sì e il no. L’essenza dell’abbandono è il soggiornare in questo “tra” (*Zwischen*).

transzendente Verhältnis). Per esprimerci ancora più in breve e più in generale: la relazione tra contrata e abbandono, se si può parlare ancora di una relazione, non può essere pensata né come ontica né come ontologica...»³⁶.

Il pensiero di Heidegger non può che rimanere “in cammino” oltre gli enti, senza potere o volere, dare un nome all’essere³⁷. Ciò nonostante questo pensiero conserva molti meriti, e tra questi senza dubbio c’è anche quello di far scoprire l’importanza di alcuni termini filosofici che, nel corso dei secoli, avevano rischiato di perdere la loro valenza originaria. E’ questo il caso del termine *Gelassenheit*, che, prima di essere un termine filosofico, è un termine religioso, appartenente alla tradizione mistica in generale e in particolare all’area tedesca del XIV secolo³⁸.

Vediamo, brevemente, soltanto ciò che riguarda più direttamente l’uso del termine *Gelassenheit* in Meister Eckhart³⁹. Per Eckhart *Gelassenheit* significa abbandono di sé alla volontà di Dio, cristiana indifferenza rispetto alle cose, vera povertà di spirito, abbandono di ogni possesso⁴⁰. Solo questo con atteggiamento l’uomo può conservarsi libero, libero anche dalle proprie opere e di fronte alla morte, avendo posto ogni fiducia in Dio. Dio è “senza perché” e «Soltanto ciò che si compie senza perché come libero atto di benevolenza è degno di Dio e a Dio conforme. Un simile mistero, del tutto immune da ragioni e da domande, si riverbera anche sul volto delle cose: “La rosa è senza perché; fiorisce perché fiorisce”»⁴¹. Questa stessa citazione, da *Der cherubinische Wandersmann* di Angelus Silesius, è al centro dell’opera di Heidegger *Der Satz vom Grund*⁴².

L’abbandono è richiesto per avvicinarsi alle dimensioni incommensurabili dell’Essere e di Dio, spazi noti ai mistici e indicati da alcuni filosofi più accorti, in grado di leggere il nulla non come un semplice non-essere:

«Gelassenheit è infatti parola mistica che alla mistica si rifà inequivocabilmente e da cui trae linfa e significato. (...) Gelassenheit è dunque nient’altro che questo lasciarsi riappropriare da ciò che da sempre ci appartiene; proprio come nell’attesa noi possiamo attendere solo ed esclusivamente in quanto ciò che attendiamo già ci appartiene essenzialmente»⁴³.

³⁶ M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., p. 64.

³⁷ In questo modo la stessa differenza di cui si tratta, distintivo fondamentale della creaturalità, viene innalzata ad assoluto, al livello di Dio. In tutta corrispondenza l’uomo non può compiere più né l’atto antico della meraviglia per il miracolo dell’ordine cosmico, né l’atto cristiano di una meraviglia ancora più profonda per la incomprendibilità della esistenza sua e del mondo; egli appartiene infatti secondo Heidegger, pari in essenza, al mistero dell’essere che come tale si esplica in tutta necessità. H. U. von Balthasar, *Gloria – Una estetica teologica*, op. cit., vol. V, p. 401.

³⁸ Il rapporto tra il pensiero filosofico di Heidegger e quello mistico-teologico di Meister Eckhart è stato al centro di numerosi studi. Cf. per esempio R. Schurmann, “Trois penseurs de délaissement: Maître Eckart, Heidegger, Suzuki”, in *Journal of the History of Philosophy*, 1974, pp. 455-477. Come anche J. D. Caputo, “Meister Eckart and the Later Heidegger: the Mystical element in Heidegger’s Thought”, ivi, pp. 479-494.

³⁹ Per una breve storia del termine in Eckhart, Lutero, Böhme, attraverso il pietismo, l’interpretazione settecentesca, fino a Schelling, Schopenhauer e l’esistenzialismo (Jaspers, Heidegger), si può consultare A. Fabris, nota n. 3, p. 78 a *L’abbandono*, op. cit.

⁴⁰ Che il riferimento al pensiero di Meister Eckhart sia costante in Heidegger è stato confermato anche recentemente da Friedrich Wilhelm Von Herrmann, già assistente di Heidegger, in occasione dell’importante Convegno del 2017 “Ritorno alle fonti di Martin Heidegger. Vie della Seinsfrage” (in: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=0zwyrfKQKjo>). Il Convegno si è tenuto presso la Pontificia Università Lateranense in occasione della pubblicazione del volume di Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri* (Morcelliana, 2016).

⁴¹ H. U. von Balthasar, *Gloria – Una estetica ontologica*, op. cit., vol. V, p. 38.

⁴² Günther Neske Pfullingen, 1957, S. 77: «Die Ros ist ohn warum, sie blühet weil sie blühet,/Sie acht nicht ihrer selbst, frag nicht ob man sie siehet».

⁴³ M. Casucci, *Un concetto della mistica in Heidegger: la Gelassenheit*, in *Il linguaggio della mistica. Atti dell’incontro di studi filosofici, Cortona, 6-7 ottobre 2001*, Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp.173.177. Inoltre: «Si cercherà di andare oltre la dimensione negativo-decostruttiva del nulla nell’ambito intraesistenziale della rappresentazione, intesa come quel primo livello di esperienza del nulla scoperto come quella negatività del finito, occultata dalla proiezione fenomenica dell’intelletto conoscitivo, per cercare di cogliere un ulteriore e più sapido livello di esperienza del nulla che traluce nella profondità mistica di cui entrambi [i.e. Schopenhauer e Heidegger] furono capaci, anche oltre le loro

A proposito del principio del fondamento, perché l'uomo si abbandoni al mistero che permane, deve esistere in ogni ente qualcosa di inesauribile:

«Il weil (perché) del primo verso non contraddice all'ohn warum (senza perché) della rosa: il suo fiorire si fonda in essa stessa. La fine della filosofia è il trascendentalismo critico e l'epoca atomica che, con lo spiegare intellettualmente e il finalizzare ogni cosa, ha seppellito il senza-perché dell'essere, che però resiste nel profondo attraverso tutti i fini. Ma in tal modo sarebbe finita ogni estetica trascendentale in senso antico e medioevale. [...] Al fondo di ogni cosa sta l'abisso, "il mistero", l'ineliminabile carattere misterico dell'essere. L'apertura dell'essere nel suo emergere nell'apparire diffonde tuttavia uno splendore così chiaro che questo eclissa il carattere di mistero, e il nascondimento in tal modo si nasconde»⁴⁴.

L'attesa⁴⁵ è dunque la disposizione interiore che è apertura ad un oltre non ancora presente, questa attesa è ciò che permetterà un'accoglienza nel futuro. Chiaramente, questo è un aspetto estremamente significativo della psicologia della donna, che è strutturalmente orientata ad attendere ed accogliere in sé il nuovo, la nuova vita, ma può e deve essere di tutti, soprattutto nell'oggi in cui non si chiede di dimostrare nulla, neppure l'esistenza di Dio, ma di imparare a cercare:

«Colui che cerca Dio, è questa la tesi heideggeriana, "sa" di Dio – sono coloro che cercano di dimostrarne l'esistenza che proprio in questo modo lo uccidono. Infatti il cercare presuppone il sentire la mancanza e questo presuppone un sapere – un sapere di ciò che è assente, certo, ma l'assente non è annullato: è "qui" come assente. (...) Questo era il modello cui Heidegger si rifaceva cercando di pensare nuovamente, non cioè nel senso della metafisica, né nel senso della scienza, e cercava di pensare il pensiero. Allo stesso modo in cui si sa del divino senza com-prendere e conoscere Dio, così anche il pensiero dell'essere non è un com-prendere, non è un avere e un dominare».⁴⁶

Proprio per questo motivo, per l'attitudine naturale della donna, il contributo del pensiero femminile sarà sempre più prezioso, come in certo senso dimostra l'accresciuta attenzione alle figure di pensatrici contemporanee. Senza capacità di attesa e accoglienza non è possibile vedere crescere l'empatia, quella disposizione d'animo di cui scrisse Edith Stein, e che è caratteristica importante per lo sviluppo della società e della politica.⁴⁷

La donna generalmente sviluppa più dell'uomo quelle caratteristiche che Edith Stein racchiude nel termine empatia (*Einfühlung*), atteggiamento che si spinge anche nello spazio delle ricerca di Dio, infatti il Dio cristiano si presenta come persona, l'empatia consente di preparare il terreno alla rivelazione⁴⁸. A conclusione dell'opera *Essere finito e Essere eterno* la Stein avvicina il pensiero di

intenzioni. Si tratta appunto di quel "nulla sapiente", "tenebra divina", di quella "*caligo mystica*" di cui la tradizione sapienziale platonico-cristiana cercò di mostrare l'arcano e che si riverbera nella "Epifilosofia" di Schopenhauer così come nella *Gelassenheit* heideggeriana – luogo in cui l'apice del pensare si converte nella base ricettiva, punto di contatto di una trascendenza intima con l'Uno, riguadagnata oltre la nullità deprimente dell'esistenza», M. Casucci, *Tra tempo ed eternità. Il platonismo essenziale in Arthur Schopenhauer*, Carabba [Cultura dell'anima N.S. 27], Lanciano 2018, p.174.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *Gloria – Una estetica ontologica*, op. cit., vol. V, pp. 396-397.

⁴⁵ Così dice il Maestro nel Colloquio *Per indicare il luogo dell'abbandono*: «Non dobbiamo fare nulla, soltanto restare in attesa (*warten*)», M. Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., p. 50.

⁴⁶ H. G. Gadamer, *La dimensione religiosa*, in *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, pp. 161-162.

⁴⁷ Sul tema cf. Federica Negri, *Edith Stein. La donna e l'empatia*, in "Dialegesthai", <https://mondodomani.org/dialegesthai/fne02.htm>, «La svolta idealistica della fenomenologia si combatte sul terreno dell'empatia, perché nell'atto empatico non si può mai giungere ad una riduzione eidetica dell'altro, come non ci si può mai confondere con il vissuto altrui, ma si mantiene sempre una distanza trascendente. Noi, di fatto, "ci rendiamo conto" (*gewahren*) dell'altro, non lo possediamo mai, né diventiamo mai "medesimi" dell'altro».

⁴⁸ F. Negri, *Edith Stein. La donna e l'empatia*, in *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, <https://mondodomani.org/dialegesthai/fne02.htm>: «Ma cosa succede se questa prospettiva empatica, come esperienza umana e filosofica, tenta di applicarsi ad un'esperienza ineffabile come quella mistica. Qual è dunque il rapporto tra la capacità empatica e l'esperienza mistica? L'empatia pone in uno stato di ricettività, di apertura che sicuramente ben predispone all'esperienza mistica. L'esperienza di Dio, però, si connota come esperienza negativa, come *negazione* della

Santa Teresa d'Avila a quello di Martin Heidegger, quasi come rileggendo la sua storia personale di ricerca della verità, ed è importante vedere come al termine del percorso dell'anima, attraverso le sette dimore, l'atteggiamento richiesto è proprio quello dell'abbandono, infatti: «ogni attività tipica dell'anima viene meno e, se quest'ultima riesce a giungere fino ad esso, l'unica cosa che le rimane da fare è essere assolutamente disponibile e ricettiva; si tratta in ogni caso di un abbandono volontario e reciproco, da parte dell'essere umano e da parte di Dio».⁴⁹

L'analisi del termine *Gelassenheit* potrebbe essere maggiormente approfondita, considerandone l'uso nella storia della lingua tedesca ma anche ricordando come la riflessione sul linguaggio proprio con Heidegger trova nuova profondità e apre vie che il pensiero contemporaneo sta ancora esplorando. Da parte sua, la Stein è sempre ben consapevole dei limiti del linguaggio, tanto più quando si tratta di esprimere qualcosa del mistero relazionale dell'anima con Dio, esperienza dell'Inafferrabile (*der Unfaßlicher*)⁵⁰.

L'analisi fenomenologica, che si presenta prima di tutto come metodo e non come dottrina, accomuna senza dubbio aspetti importanti del percorso di pensiero heideggeriano e della Stein; circa il tema dell'empatia – che con questo termine è rifiutata come impossibile da Heidegger⁵¹ – sarebbe importante istituire un confronto più accurato con le tematiche della parte prima di *Essere e Tempo* (la Cura come essere dell'Esserci) e il successivo interesse per *die Gelassenheit*.

La volontà di approfondire lo studio del tema dell'empatia, per Edith Stein, nasce dall'incontro con il pensiero di Husserl ma viene fatta propria e approfondita in modo autonomo con un confronto attento della filosofia agostiniana e tomista⁵². La persona vive in una relazione con gli altri e con Dio, per il cristianesimo Dio è Persona⁵³.

Il pensiero femminile sottolinea l'accoglienza, l'apertura all'altro, quale atteggiamento esistenziale, che non è tanto puro dato di natura, ma frutto della riflessione sull'essere e sulla persona⁵⁴. Si tratta, in fondo, di divenire accoglienti aprendosi all'alterità che – in molti modi – richiede attenzione e cura. L'esercizio della riflessione filosofica diviene scuola che predispone la

conoscenza, come buco nero del sapere, assenza di punti di riferimento logici. Anche in questo caso, è la continuità armonica a prevalere, un costante richiamo ad una unitarietà nella ricerca che non può che condurre alla Verità. Stein pensa, infatti, di completare il suo *Essere finito e Essere eterno* con un confronto tra le posizioni di Heidegger e Teresa d'Avila, che alla fine vince sul filosofo tedesco».

⁴⁹ A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Messaggero, [Tracce del sacro nella cultura contemporanea - 7] Padova 1998, p.119.

⁵⁰ R. Caruso, *L'«io che vive a partire dalla sua anima». Empatia e mistica nella filosofia fenomenologica di Edith Stein*, tesi presso la Scuola di Alta Formazione Filosofica dell'Università di Palermo, tutor Prof. Giuseppe Modica, 2008: «Nonostante le asperità del percorso, la riflessione filosofica sulla mistica è proficua sia dal punto di vista teologico in quanto chiarificazione concettuale, separazione dei piani e conferimento di un senso alle parole "riposo di Dio", "abbandono", "svuotamento" etc., sia da quello filosofico, nella misura in cui, attraverso l'ascolto empatico delle esperienze dei mistici, la Stein pur riconoscendo la difficoltà di tradurre nel linguaggio concettuale l'esperienza dell'Inafferrabile (*der Unfaßlichen*), non rinuncia all'analisi essenziale del vissuto mistico».

⁵¹ Cf. per esempio *Logica. Il problema della verità*, a cura di W. Biemel, Mursia 1986: «Questo fenomeno definito non certo felicemente come 'empatia' deve, per così dire, gettare un ponte ontologico tra il proprio soggetto, dato innanzi tutto da solo, e l'altro soggetto, a sua volta innanzi tutto completamente chiuso», p. 156. Cf. anche S. Castelluzzo, *L'esserci come con-essere e 'la cura'*, in *Synesis*, v. 8, n. 1, p. 194-208, jan/jun. 2016.

⁵² «La scelta [di lavorare su questo argomento] non cade a caso sul tema dell'empatia: seguendo le lezioni di Husserl intravede una lacuna in merito al fenomeno del coglimento dell'esperienza estranea; questo argomento così fondante per la costituzione del mondo oggettivo, di un mondo comune di appartenenza, non era stato ulteriormente sviluppato ed analizzato. E. Stein decide, così, di lavorare sul tema dell'empatia dimostrando fin da subito il suo interesse predominante per la persona umana all'interno del suo imprescindibile legame con la dimensione sociale» M. Concetta Bomba, *Il problema dell'empatia in Edith Stein*, pubblicazione del Centro Studi Edith Stein, in <https://centrostudiedithstein.myblog.it/list/il-problema-dell-empatia/1516795653.pdf>.

⁵³ Sul tema cf. M. Mirto, *Aut Persona aut nihil: su Edith Stein*, in "Quaerite", Anno II, n°1, Caserta, settembre 2011; <http://www.massimilianomirto.it/432704409>.

⁵⁴ «Si tratta, allora, anche di uno stile femminile della ricerca filosofica che non rifiuta le regole di correttezza della tradizione intellettuale dell'Occidente, ma dimostra di non poter prescindere dalla dimensione vitale e di voler ricondurre tutto a unità, con una tensione verso l'armonia delle parti nel tentativo di raggiungere la totalità». Ivi, 7.

mente a riconoscere questo appello e a cercare vie per corrispondere in modo consono. Per questo la ricerca della verità, anima della domanda filosofica, si orienta su vie che, nel pensiero femminile, possono condurla nell'ambito della pedagogia come in quello dell'impegno politico.

Quanto viene raggiunto e indicato da Heidegger nel suo cammino si presenta infine come un'apertura alla dimensione del sacro, una domanda che esige una rinnovata ricerca dell'essere o almeno una predisposizione radicale all'avvento del divino. Invece il percorso di ricerca di Edith Stein, che pure condivide gli aspetti della fenomenologia che entrambi i pensatori avevano studiato con il comune maestro Husserl, avrà un esito per cui invece che al divino ella si rivolgerà a Dio, quale persona che accoglie la Persona rivelatasi nella storia e in modo sommo nella Croce del Figlio di Dio.

Osserva Massimiliano Mirto: «solo prendendo le distanze da Heidegger, alla luce soprattutto delle critiche mossegli dalla Stein, si può oggi riproporre in modo costruttivo la questione dell'essere. A tale scopo sarà utilissimo analizzare proprio le critiche di Edith Stein ad *Essere e Tempo* contenute in un arguto saggio che doveva concludere, insieme al commento al Castello Interiore di S. Teresa d'Avila, in qualità di Appendice, il suo magistrale *Essere finito e Essere Eterno*»⁵⁵.

La riflessione femminile sembra aver colto ed accolto (con ricchezza di sviluppi e prospettive personali e interessanti) dal pensiero di Martin Heidegger l'invito ad approfondire il senso dell'abbandono come *Gelassenheit*, e sembra utile osservare come, quanto descritto in ambito filosofico, possa avere un riflesso teologico. Una riflessione motivata dalla ricerca della verità dell'essere nelle sue manifestazioni, ovvero nel suo nascondimento, trova modi di esprimersi quando - condividendo il linguaggio dell'arte e della poesia - si sofferma su aspetti quali: la grazia, l'abbandono, l'accoglienza, l'attesa che crea uno spazio per un Veniente... Ora, per il teologo, tutto ciò rimanda con evidenza alla persona divina dello Spirito, particolarmente connotata e quasi "descritta" da questi aspetti. Lo Spirito è colui che guida alla verità e illumina la rivelazione del Verbo nell'intimo di ogni uomo, in forme sempre diverse e nuove. Lo Spirito consolatore esprime tratti femminili, è colui che vivifica, custodisce, ringiovanisce ed ispira la vita ecclesiale.

L'abbandono e l'accoglienza richiesti nel percorso dell'uomo che ricerca la verità non sono quindi atteggiamenti aperti sul nulla, o che richiedano una predisposizione al vuoto dell'anima e della mente, ma hanno un interlocutore attento e amante che invita, senza mai stancarsi, a vivere con fiducia e a camminare davanti a Lui, con premura di madre che segue con trepidazione e gioia i primi passi del suo bambino.

Chiara Alba Mastroianni

⁵⁵ M. Mirto, *Aut Persona aut nihil*, cit.