

IL LINGUAGGIO DELLA MISTICA

*Atti dell'incontro di studi filosofici
Cortona, 6-7 ottobre 2001*

M. Abu Eideh, M. Casucci, G. Cavalcoli, L. Cimmino, G. Derossi,
S. Di Marco, D. Dottorini, M. Falaschi, A. Laganà, M. Malaguti,
A. Manno, L. Malusa, L. Mauro, E. Mirri, M. Moschini, S. Nicolosi,
A. Pieretti, A. Rizzacasa, F. Valori, R. Vertucci, C. Vinti



ACCADEMIA ETRUSCA

Cortona 2002

INDICE

GUGLIELMO MAETZKE ed EDOARDO MIRRI - <i>Premessa</i>	Pag. 5
EDOARDO MIRRI - Saluto di benvenuto	» 7
MAURIZIO MALAGUTI - Al di là del silenzio	» 9
ANTONIO PIERETTI - Il linguaggio dell'esperienza mistica.	» 23
CARLO VINTI - Sul mistico come indicibile	» 29
SALVATORE NICOLOSI - Contemplazione e azione: la mistica come vetta dell'agire umano	» 41
GIORGIO DEROSI - Il linguaggio della mistica e l'ontologismo di Vincenzo Gioberti	» 53
LETTERIO MAURO - La mistica come forma umana di sapere: Bonaventura da Bagnoregio e Edith Stein	» 61
LUCIANO MALUSA - Visione mistica e visione intellettuale in Dio: riflessioni sull'ontologismo nel secolo XIX	» 71
LUIGI CIMMINO - Soggettività e oggettività assolute e <i>logos</i> cristiano	» 101
EDOARDO MIRRI - Il linguaggio mistico di santa Margherita.	» 105
GIOVANNI CAVALCOLI - Sul problema del linguaggio mistico	» 111
FURIA VALORI - Il linguaggio della mistica cristiana fra verbo e "silenzio sapiente".	» 119
AMBROGIO MANNO - Scienza, fede, ragione: una lezione dei vedanta al pensiero occidentale	» 127
MARCO MOSCHINI - Il linguaggio della sapienza	» 137
STELLA DI MARCO - Il linguaggio mistico come ora vesperti- na della filosofia	» 145
MICHELE FALASCHI - La fede-filosofia in san Bonaventura	» 153
RAFFAELE VERTUCCI - Il compimento dell'asceti di Baruch Spinoza	» 163
MARCO CASUCCI - Un concetto della mistica in Heidegger: la <i>gelassenheit</i>	» 173
MIRIAM ABU EIDEH - I digiuni delle sante mistiche e l'anoressia in epoca contemporanea	» 183
DANIELE DOTTORINI - L' <i>ek-stasis</i> del testo sull'interpretazione ejzenštejniana degli <i>Esercizi spirituali</i> di s. Ignazio di Lojola	» 187

UN CONCETTO DELLA MISTICA IN HEIDEGGER: LA *GELASSENHEIT*

di MARCO CASUCCI

Quello di *Gelassenheit* è un concetto antico della cultura e del pensare tedesco che affonda le sue radici nella mistica tanto cattolica che protestante.

Esso rappresenta senza dubbio uno degli “apici” del pensare heideggeriano ed in esso si condensa buona parte dell’essenza del suo pensiero al punto di dedicargli nel 1954 una breve operetta dal titolo *Zur Erörterung der Gelassenheit: Per indicare il luogo dell’abbandono*¹. Il dialogo si svolge durante un cammino per i campi al tramonto tra uno Scienziato, un Erudito ed un Maestro ed ha come intento quello di indicare «l’essenza del pensare».

Sembra subito che in questo caso la posizione dello Heidegger si delinei in maniera chiaramente contraddittoria dal punto di vista filosofico, andando a rintracciare l’essenza del pensare in qualcosa che, propriamente, pensare non è.

Gelassenheit è infatti parola mistica che alla mistica si rifà inequivocabilmente e da cui trae linfa e significato. E, d’altro canto, si sa anche che mistica e filosofia, mistica e pensiero appaiono al modo comune di considerare, nonché al modo scientifico e razionale di indagare la realtà, come due termini affatto eterogenei, anzi addirittura incommensurabili. Pensare, infatti, richiede sempre la sottomissione del pensante a regole logiche rigorose ed universalmente “certe” e che siano in grado di garantire altrettanto universalmente la comunicabilità ed esprimibilità di ciò che mediante queste regole è trovato o scoperto. Nulla a che vedere, dunque, con la dimensione mistica e misteriosa assolutamente “soggettiva” ed individualistica che perde il mondo e la sua “realtà concreta” per lasciarsi andare a fantasticherie che troppo spesso rischiano di scadere in forme antiquate di violenza e superstizione. Il dire della mistica, in altre parole, finisce per perdersi inequivocabilmente nel non-senso di una ineffabilità vuota ed astratta, da sempre destinata a svanire dinanzi ai “problemi” della cosiddetta “vita reale”.

Tanto il *μύειν* quanto il *λέγειν* nel loro significato letterale, d’altronde, indicano due movimenti/atteggiamenti opposti ed inconciliabili che condurrebbero ad una necessaria quanto evidente contraddizione colui che volesse tentare di assumerli come espressioni di un medesimo contenuto.

¹ Questa la traduzione italiana del titolo data da A. Fabris, che sta in M. HEIDEGGER, *L’abbandono*, a cura di C. Angelino e A. Fabris, Genova, Il Melangolo 1998. La traduzione cui tuttavia si fa riferimento in questa scritto è quella di E. Mirri ed è tratta da M. HEIDEGGER, *Il pensare poetante*, antologia di scritti curata da Edoardo Mirri, Perugia, C.L.E.U.P. 1972, pp. 199-237.

Non è un caso che lo stesso Heidegger, in una lettera pubblicata nel 1950 (circa cinque anni dopo lo svolgimento del colloquio di *Zur Erörterung der Gelassenheit*²) nel numero IV del *Giornale di Metafisica*, rifiutasse la definizione di «mistica ontologica» che il Moretti-Costanzi ne aveva dato nel suo saggio del 1949 *L'ascetica di Heidegger*³, bollando tale definizione come *ein hölzernes Eisen*, «un ferro di legno»⁴. Mistica e ontologia (filosofia) per Heidegger stesso, probabilmente irretito da quel pregiudizio summenzionato per cui il “mistico” in generale sta a significare un fumoso e indeterminato sentimento religioso caratteristico piuttosto di una inclinazione al non pensare che di un approfondimento del pensare medesimo, sembrano dunque essere due elementi estranei e inconciliabili.

Che cosa dunque lo Heidegger vuole “indicarci” con la parola *Gelassenheit*?

Sin dalle prime battute del dialogo appare evidente che esso è indirizzato alla chiarificazione dell'«essenza del pensare», e che tale essenza può essere invenuta o trovata solo nella misura in cui ci si disponga in maniera non intenzionale nei confronti della “cosa” stessa da trattare: il rimontare all'essenza del pensare è possibile solo nella misura in cui ci si dispone in un Non-volere ori-

² Su questo punto si veda, l'*Avvertenza* di A. Fabris a *L'Abbandono*, cit., p. 87.

³ T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascetica di Heidegger*, Roma, Editoriale Arte e Storia 1949. A proposito del misticismo ontologico dello Heidegger si legga quanto affermato dal Moretti-Costanzi p. 19: «Nel risalire alla mistica neoplatonica e medievale, Heidegger, insomma, risale per via obbligata alle sue origini, divenendo consapevole storicamente del suo pensiero; riattinge alle fonti da cui discese per mille rivoli la buona acqua che rese vivo il seme critico nella terra arida del conoscere e la critica stessa gli lasciò intendere secondo la norma ricostruttiva dell'ontologia fondamentale, nell'accorgimento dell'Essere metafisico che ci fonda nella conoscenza, in diverso caso del tutto vuota e insindacabile». Il pensiero dello Heidegger, per il Moretti-Costanzi, in altre parole, non può non richiedere una dimensione ascetica misticamente sostanziata che renda alla Critica (che sappiamo in Heidegger essere critica della metafisica-tecnica di stampo umanistico) il suo criterio.

Per quanto riguarda, poi, la stretta parentela teoretica tra Heidegger e Moretti-Costanzi si veda E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Roma, Bulzoni Editore 1976.

⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *Circa un giudizio dello Heidegger sulla mia «Ascetica di Heidegger»*, Roma, 1950. Il filosofo umbro così sintetizza la sua argomentazione circa la filosofia heideggeriana: «Intesa nella positività del suo *Fragen* basilare la filosofia di Heidegger è una *mistica ontologica* destinata alla permanenza in uno stato di aspirazione fallimentare, causa il presupposto non filosofico dell'esistenza umana come finitezza naturale (*homo factus ex humo*) del conoscente» (p. 1). Mi sembra tuttavia opportuno precisare come l'istanza mistico-ascetica dello Heidegger notata ed esigita dal Moretti-Costanzi a coronamento della di lui filosofia, resti tuttavia per lo stesso Moretti-Costanzi un che di “abortito” nel pensiero heideggeriano che si esaurirebbe in una forma di “esistenzialismo ateo”, che non coglie l'essenza criteriante e positiva della “Critica” oltre i limiti dell'Esserci finito. Come fa notare giustamente il Mirri a tale proposito: «Per il Moretti-Costanzi il pensiero heideggeriano restava pur sempre definito nell'ambito dell' “esistenzialismo ateo” ove si annullano, nell'atto stesso del loro sorgere, le pur evidenti istanze ascetiche»; tuttavia «si vuol dire che l'istanza ascetica si mostrerà sempre più manifesta in lui nella misura in cui sempre meglio si chiarirà il vero significato non esistenzialistico di *Essere e tempo*» (*La resurrezione estetica del pensare*, cit., p. 50).

ginario in cui si dischiuda l'essenza del pensare medesimo: «Lei», dice infatti lo Scienziato al Maestro, «vuole un Non-volere nel senso di rifiuto del volere perché attraverso di esso noi ci possiamo introdurre alla ricercata essenza del pensare che non è un volere, o almeno possiamo prepararci a ciò ... perché la *Gelassenheit* non appartiene al dominio del volere»⁵. L'essenza del pensare, dunque, non è volontà, si pone fuori di essa, non è un suo prodotto, ma «essa ... viene prodotta da altri»⁶, o, meglio, «non prodotta, ma concessa»⁷.

Per Heidegger il recupero del pensare alla sua essenza non si determina nell'ambito ristretto del pensare calcolante e rappresentativo sempre facente capo ad una volontà che tenta di ricondurre a sé l'essente, nel tentativo di assoggettarlo alla soddisfazione dei propri bisogni. In questa dimensione, infatti, l'essenza più propria del pensare è sempre obliata in favore del valore strumentale del pensare inteso come *μεχάνη εἰς τὸν βίον*, mezzo di impadronimento dell'essente da parte del soggetto conoscente. «Niente» dunque ha che fare la *Gelassenheit* con l'essenza del pensare «se concepiamo il pensare secondo il concetto comune come un rappresentare. Ma forse l'essenza del pensare che noi cerchiamo giace nella *Gelassenheit*»⁸. È necessario dunque «passar oltre l'essenza del pensare sperimentata e penetrare così in quella finora non sperimentata»⁹.

“Passar oltre” vuol dire superare la dimensione limitativamente rappresentativa del pensare per esperire la sua essenza su di un livello più alto in cui tanto il pensante, quanto gli “oggetti” pensati sono ricomposti ed acquietati nell'orizzonte aperto che li circonda. Il pensare rappresentativo e calcolante, infatti, cogliendo le cose nella loro essentità determinata¹⁰, perde l'“orizzonte” in cui esse stesse si collocano trovando il loro sostegno e fondamento che, di conseguenza, resta obliato e non-pensato. Heidegger chiama questo rivolgimento e ricollocamento del pensare nella sua dimensione originaria *die Gegend*, la contrada «per la cui magia tutto ciò che le appartiene ritorna là dove ha quiete»¹¹.

⁵ *Ivi*, p. 203.

⁶ *Ivi*, p. 202.

⁷ *Ibi*.

⁸ *Ivi*, pp. 203-204.

⁹ *Ivi*, pp. 204-205.

¹⁰ Dice a tale proposito Heidegger: «Questo rappresentare ci prospetta, ad esempio, l'arboreità dell'albero, l'essere brocca della brocca, l'esser scodella della scodella, la petrosità della pietra, la vegetalità del vegetale, la bestialità della bestia, come ambiti visivi in cui coi vediamo se questa cosa ci sta di contro nell'aspetto di albero, quella nell'aspetto di brocca, quest'altra nell'aspetto di scodella, alcune cose nell'aspetto di pietre, molte nell'aspetto di vegetali e molte altre nell'aspetto di bestie.

«L'orizzonte che lei ancora una volta descrive è la linea che abbraccia gli ambiti visivi.

«Esso sorpassa gli aspetti degli oggetti» (*ivi*, pp. 205-206).

¹¹ *Ivi*, p. 207.

La contrada che nel suo antico significato e dizione arcaica di *Gegnet* (*contrata*), significa «la perdurante ampiezza che, tutto raccogliendo, si apre, così che in essa l'apertura è mantenuta e trattenuta per lasciare ogni cosa nella sua quiete»¹², è dunque quella radura (*Lichtung*) in cui il pensare autentico si colloca riattinguendo il suo fondamento originario, che resta non pensato nella storia della filosofia occidentale (che sappiamo per lo Heidegger essere “metafisica”): non-pensato che emerge solo nel tramontare dei dialoganti in cammino verso la notte, vero luogo del recupero dell'apertura nel suo senso originario.

Attraverso questo tramontare, dunque, «le cose che appaiono nella *Gegnet* non hanno più il carattere di oggetti», anzi, «non hanno addirittura più una consistenza propria ... esse giacciono, ... se noi con questo intendiamo la quiete di cui si è parlato»¹³. È necessario dunque che il pensare, affinché sia veramente tale, oltrepassi la sua finita opposizione alle cose per riacquistarsi nell'Aperto della *Gegnet* ed in essa acquietarsi.

L'oltrepassamento (*Überwindung*) del pensare rappresentativo, pertanto, non si pone come un mero passare dal *fuori* al *dentro*, ovvero come una mera negazione-esclusione della dimensione conoscitiva, come il vero essere che si oppone al non-essere, bensì come un vero e proprio “ascendere” (un *Aufheben*) ad una dimensione più vera del pensare che, riacquistando il proprio fondamento, solleva con sé, inverandolo, il precedente orizzonte¹⁴. Heidegger fa giustamente notare a tale proposito come in realtà anche nel pensare rappresentativo noi non siamo mai del tutto estranei alla *Gegnet*, ché anzi sempre in essa ci collochiamo come in quell'orizzonte di trascendenza in cui ci rappresentiamo le cose medesime: «Noi non siamo e non saremo mai al di fuori della *Gegnet* in quanto, come essenze pensanti, cioè come soggetti di rappresentazione trascendentale, ci teniamo nell'orizzonte della trascendenza. E l'orizzonte è la parte della *Gegnet* rivolta al nostro rappresentare. È come orizzonte che la *Gegnet* ci circonda e ci si mostra»¹⁵.

¹² *Ivi*, p. 209.

¹³ *Ibi*.

¹⁴ Su questa essenza non puramente negativa dell'ascesi come *Aufhebung* si veda quanto afferma Hegel nella *Scienza della logica*: «Quello del togliere e del tolto [ossia dell'ideale] è uno dei più importanti concetti della filosofia ... La parola togliere ha nella lingua un doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agl'influssi estranei, affin di ritenerlo. – Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non per ciò è annullato» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Bari, Laterza 1999, vol. I, p. 100).

¹⁵ *Ivi*, p. 217. A tale proposito il Mirri fa giustamente notare come «la *Gegend* (o, se si vuole adoperare un nome diverso per ciò che essa nomina, si dica pure la *Lichtung* o l'ἀλήθεια o l'essere dell'essente), proprio come regione libera in cui l'essente si fa presente, è la fonte di ogni rappresentare ed è essa stessa irrapresentabile» (*La resurrezione estetica del pensare*, cit., p.166).

Questo rivolgimento del pensare si caratterizza per lo Heidegger come “attesa” dell’evenire della *Gegnet* e della sua più propria essenza al pensiero. In questa prospettiva siamo dunque nuovamente ricondotti all’essenza del pensare come *Gelassenheit* che altro non è se non il lasciar essere l’“aperto” della *Gegend* da parte del pensare, a cui il pensare medesimo si affida lasciandosi in essa possedere e sollevare: «La *Gelassenheit* proviene dalla *Gegnet* poiché consiste nel fatto che l’uomo rimane affidato (*gelassen*) alla *Gegnet* e certamente ad opera di questa stessa. Egli le è affidato nella sua essenza, in quanto appartiene originariamente alla *Gegnet*; e le appartiene in quanto è inizialmente ap-proprio alla *Gegnet*, certamente ad opera della *Gegnet* stessa»¹⁶. La *Gelassenheit* è dunque nient’altro che questo lasciarsi riappropriare da ciò che già da sempre ci appartiene; proprio come nell’attesa noi possiamo attendere solo ed esclusivamente in quanto ciò che attendiamo già ci appartiene essenzialmente.

Questo “restare in attesa”, tuttavia, è ben lungi dal determinarsi come una mera “passività” del “soggetto”; essa è piuttosto vera “decisione”, recuperata al suo significato originario di “dischiudimento”¹⁷ (*Entschlossenheit*, infatti vuol dire tanto decisione quanto dischiudimento, apertura). L’attesa, infatti, non è un’“aspettare” sempre deficitario che nulla stringe nell’essenziale fuggevolezza degli oggetti determinati, non ha alcun oggetto determinato cui rivolgersi, essa non attende propriamente “nulla”. Piuttosto, non aspettandosi nessun *ente* determinato, essa *ci apre*, dischiudendo l’essente “lasciato essere” nel suo essere disvelante.

Essa non è altro che «la decisione per l’essenza della verità»¹⁸ sempre esplicatesi in un “contegno” che è un “dir di sì”, un «accoglimento dell’attuazione della *Gegnet*»¹⁹.

“Dir di sì” all’attesa è per Heidegger la vera dimensione del pensare in cui si fa prossimo ciò che è massimamente lontano. L’“insistenza” nell’attesa, in cui il “vicino” e il “lontano” sono lasciati sussistere nella loro reciproca diffe-

¹⁶ *Ivi*, p. 218.

¹⁷ La *Gelassenheit*, in questo senso di “decisione-dischiudimento” non sarebbe dunque altro che l’approfondimento ed esplicazione su di un piano ulteriore della cosiddetta decisione anticipatrice dell’essere-per-la-morte che in *Essere e tempo* costituiva il tentativo di aprire l’essere ad una dimensione ulteriore del pensare. Dimensione ulteriore che è garantita positivamente e criteriata-mente nel darsi dell’aperto della *contrata* cui il pensare è affidato in qualità di custode-pastore. Come sostiene infatti lo stesso Heidegger in *L’origine dell’opera d’arte*: «La decisione di cui si parla in *Essere e tempo* non è il semplice atto di decidere da parte di un soggetto, ma è il passaggio dell’esserci dall’imprigionamento nell’ente all’apertura dell’essere» (*L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 51-52). L’argomento è presente anche nel testo da noi trattato laddove si dice che «si dovrebbe perciò, per esempio, pensare la parola “decisione” così come è pensata in *Essere e Tempo*: come l’aprirsi dell’Esserci, assunto *in proprio*, per l’apertura...» (*Il pensare poetante*, cit., p. 226).

¹⁸ *Ibi*.

¹⁹ *Ivi*, p. 227.

renza, non è una mancanza, una “debolezza” del pensiero da colmare in vista di una potenza data in una futura piena identità. Essa è in verità l’apertura del pensare alla rammemorazione (*Andenken Denken*)²⁰ di ciò che gli è più proprio, ovvero alla *Gegnet*, in cui l’essere dell’essente (ἀ-λήθεια) si dischiude rendendo “prossima” l’assoluta “lontananza” dell’essere. La “Nobiltà” dello spirito che in questa prospettiva si rivela come dimensione più propria dell’uomo e del suo pensare costituisce propriamente in questa custodia della “differenza ontologica” per cui l’essere medesimo è mantenuto nella “distanza” massima, la quale, a sua volta, è riacquisizione della sua prossimità massima nell’essente che nella *Gegnet* si disvela (ἀ-ληθεύει).

In questa nobiltà l’uomo non possiede più nulla, “non vuole” più nulla, è anzi posseduto nell’apertura che lo rapporta alla scaturigine stessa del suo pensare e del suo rapportarsi originario all’essente: «La longanime nobiltà d’animo sarebbe il puro riposare-in-sé di quel volere che, rinunciando al volere, si affida a ciò che non è una volontà – La nobiltà d’animo sarebbe l’essenza del pensare e quindi del ringraziare»²¹. Nella *Gegnet*, cioè, il pensare non è più un definire o un giudicare che tutto tenta di ricondurre ad una unità non contraddittoria forzando l’essente a rientrare nelle “forme” precostituite del soggetto, ma è un rendere grazie all’essere per il suo far risplendere l’essente. La *Gegnet* stessa è propriamente questo fondamento aperto dell’essere dell’essente che sempre in esso si manifesta (φαίνεσθαι) rimanendo tacitamente nascosto (λήθη). È quel massimamente lontano, come si è già detto, che massimamente “approssima”, «poiché la *Gegnet*, attuando tutto, raccoglie tutte le cose fra di loro e le fa ritornare a se stesse nel loro proprio riposare nel medesimo ... La *Gegnet* sarebbe essa stessa la vicinanza del lontano e la lontananza del vicino...»²².

In questo modo il pensiero è condotto dinanzi a quel “medesimo” che è fontale ispirazione di ogni dire e di ogni poetare e nel quale il “cielo” e la “terra” (gli essenti tutti) trovano la loro “misura” che li raccoglie in unità pur facendoli sussistere nella loro irripetibile differenza²³. È l’essere (ἀ-λήθεια, *Lichtung*,

²⁰ Su questa riconduzione della *Gelassenheit* al “pensare rammemorante” si veda E. MIRRI, *Il pensare poetante in Martin Heidegger*, Roma, Armando Editore 2000, pp. 119-120.

²¹ *Il pensare poetante*, cit., p. 231.

²² *Ivi*, p. 232.

²³ Si vedano a tale proposito le bellissime parole che lo Heidegger ha per definire quel “medesimo” che sostiene nella sua incommensurabilità ed ineffabilità il “fedele” pensare e poetare dell’uomo: «Poetare e pensare si incontrano nel medesimo solo se e fino a che rimangono nettamente nella differenza della loro essenza. Il medesimo (*das selbe*) non si identifica mai con l’uguale (*das gleiche*), e neppure con la vuota uniformità del puramente identico. L’uguale si volge sempre verso il senza-differenze (*das Unteschiedlose*), affinché tutto si accordi in esso. Il medesimo, invece, è la reciproca appartenenza del differente a partire dalla riunione operata dalla differenza. Il medesimo si lascia dire solo in quanto è pensata la differenza» (...*Poeticamente abita l’uomo...*, in *Saggi e Discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia 1991, p. 129).

Gegend) in cui il "pensare poetante" trova la grazia (χάρις) del suo rapportarsi originario all'essente, disponendosi in attesa di ciò che già da sempre è aperto e che si invia ora obliandosi ora svelandosi, destinalmente.

L'ultima parola concessa nel dialogo per trattare l'insistenza nella *Gelassenheit*, l'eraclitea ἀγχιβασίη, riassume nel suo senso più profondo l'itinerario che conduce all'essenza del pensare: essa, infatti, sta a significare tanto, nel suo senso letterale e superficiale, l'"approcciare" che indica "l'essenza del conoscere" ovvero «il carattere del procedere e andare incontro agli oggetti» tanto, nel suo senso più originario, quell'«andar vicino», ovvero quell'«affidarsi nella vicinanza»²⁴ che caratterizza il pensare nella sua profonda essenza. In essa cioè si gioca tutta la tensione che è propria del Destino dell'uomo e del suo pensare.

La *Gegnet*, infatti, è quella "lontananza" che da sempre (*ab aeterno*) si fa prossima al pensare, e che approssima lo stesso all'essere dell'essente, senza la quale il pensare medesimo non potrebbe neanche sensatamente sussistere, andandosi altrimenti a perdere in un vano e disancorato opinare lontano da quel fondamento di verità che lo rende "sapido" e significante. Proprio come la notte nel cui pieno accoglimento termina il dialogo, quella notte profonda «che sempre più splendida splende nell'alto... e supera in stupore le stelle... poiché avvicina fra di loro le loro lontananze nel cielo ... Per il fanciullo che è nell'uomo rimane la cucitrice di stelle. Essa cuce senza costura né orlo né filo. È la cucitrice (*die Nahe*) perché lavora solo con la vicinanza (*mit der Nahe*). Se veramente lavora e non piuttosto riposa... quando la profondità dell'alto stupisce»²⁵.

La notte, che è lo "splendido" dispiegarsi della *contrata*, ben lungi da essere un'oscura indistinzione in cui «tutte le vacche sono nere», è notte in cui le stelle splendono. L'oscurità notturna è essa stessa ciò che "fa sì" che ogni stella sia singolarmente nella propria luce ciò che essa propriamente è: essa non è negazione né mero annichilamento ma è quella "sovraessenziale" "tenebra divina" (la λήθη, ovvero la platonica ἐπέκεινα τῆς οὐσίας²⁶) in cui l'essere degli essenti (ἄ-λήθεια) risplende eminentemente²⁷.

²⁴ *Ibi*.

²⁵ *Ivi*, pp. 236-237.

²⁶ Per quanto concerne la chiara derivazione platonica della filosofia heideggeriana si veda sempre E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare*, cit., pp. 192-97.

²⁷ Si veda a questo proposito quanto lo stesso Heidegger afferma a proposito del Nulla nella *Prolezione a Che cos'è metafisica?* del 1943: «L'essere non è una qualità esistente dell'ente. A differenza dell'ente, l'essere non si lascia rappresentare e produrre come oggetto. Questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo Niente è essenzialmente (*west*) in quanto essere. Se con una spiegazione semplicistica, spacciamo il niente per mera nientità e lo equipariamo a ciò che è privo di essenza, rinunciamo troppo precipitosamente a pensare. Invece di cedere alla precipitazione di una così vuota perspicacia e di abbandonare l'enigmatica polisemia del Niente,

Ecco dunque appalesarsi l'essenza mistica del pensare heideggeriano che costantemente richiama il pensiero ad ancorarsi ad un fondamento che egli stesso, nell'assoluta infondatezza dell'Esserci²⁸, non è assolutamente in grado di darsi autonomamente. La mistica tenebra è reale fondamento di realtà coglibile solo in quella povertà-nobiltà spirituale che è attesa dell'evenire dell'essere degli essenti dalla sua oscurità originaria. Oscurità, si badi, che è sfondo aperto apportatore di Pace, non minaccioso né inquietante, che da sempre predispone gli enti al loro splendente disvelamento.

Tema, questo della inoggettivabilità-irriducibilità del fondamento, inequivocabilmente presente ed agente in tutta la mistica cristiana²⁹ a partire dallo Pseudo-Dionigi³⁰, e che in più passi di questo breve e mediocre scritto si è tentato di evocare.

dobbiamo unicamente prepararci ed essere pronti a esperire nel Niente la vastità di ciò che dà a ogni ente la garanzia (*Gawähr*) di essere. Questo è l'essere stesso» (in M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 2001, pp.75-76).

²⁸ Su questo tema dell'infondatezza costitutiva dell'Esserci si veda F. VALORI, *Interpretazione ontologica ed esistenza autentica in «Sein und Zeit»*, in *Quaderni dell'istituto di filosofia*, n. 10, 1992, pp. 43-46.

²⁹ Inequivocabile, a questo proposito, è il riferimento heideggeriano alla lezione di Meister Eckhart «dal quale», secondo quanto l'autore dice sin dall'inizio del dialogo sulla *Gelassenheit*, «c'è da imparare molto di buono» (*Il pensare poetante*, cit., p. 203).

³⁰ Come non pensare a questo proposito ai *Nomi Divini* dove è presente un'evidente anticipazione del tema heideggeriano della "differenza ontologica" alla cui custodia è chiamata la vera essenza del pensare: «Per questo motivo Iddio lo si conosce in tutte le cose e distinto e separato da tutte; e per via di conoscenze Iddio si conosce e per via di conoscenza nulla; e vi è di lui atto mentale, ragionamento e discorso, scienza, contatto sensazione, opinione immaginazione, nome ogni e ogni determinazione, e reciprocamente nessun atto mentale, ragione e discorso nessuno, nome nemmeno. Ed Egli non è qualcuno degli enti né in qualcuno degli enti è conosciuto; e in tutti, tutto Egli è; e in nessuno, nulla egli è, e da tutte le cose con tutte le cose è conosciuto, e da nessuna cosa con nessuna cosa. In realtà tutto ciò con piena giustizia circa Dio noi diciamo, e dagli enti tutti vien cantato l'inno suo di gloria, secondo quel rapporto con universe cose delle quali lui stesso è Causa» (PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *I Nomi Divini*, in *Opere*, a cura di E Turolla, Padova, CEDAM 1956, p. 271). E ancora: «In Lui e attorno a Lui tutto quanto l'essere non solo è, ma anche ha la sua sussistenza; e Lui non era, non sarà, non divenne, non diviene, non diverrà, meglio ancora, neppur è; ma è tuttavia l'Essere degli enti» (*ivi*, p. 259). Per quanto riguarda poi la fundamentalità ontologica della "Tenebra Divina" scrive lo Pseudo-Dionigi, appellandola col nome di Pace: «Quella Pace ... tutte le cose reciprocamente rende riunite secondo propria non confusa unificazione, in rapporto alla quale, unificate indissolubilmente e immutabilmente, in purezza, sicuramente stanno secondo propria particolare forma, non perturbabile per commistione di cose contrarie, non offuscate in nulla nella loro esattezza proveniente dall'Uno e nella loro purezza» (*ivi*, p. 289). Come non leggere in questa Pace l'essenziale "quiete" della *Gegend* che compone l'essente nel suo più proprio essere?

Per quanto riguarda l'influenza dello Psudo-Dionigi su tutta la tradizione mistica e sapienziale del medioevo si veda l'*Introduzione* alle *Opere* dello stesso, di E Turolla, cit., pp. 18-20.

Per quanto riguarda, infine, l'influsso dello Pseudo-Dionigi sulla mistica eckhartiana, di cui lo Heidegger ebbe sicuramente una buona conoscenza, si veda l'*Introduzione* di M. Vannini a M. ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Milano, Adelphi 1994, pp. 17-18.

Lo Heidegger con questo suo concetto di *Gelassenheit*, dunque, non fa altro che collocarsi in una millenaria tradizione di verità, in cui la mistica e il suo dire ispirato non si perdono nelle nebbie di un sentimentalismo soggettivo, a-filosofico in quanto a-razionale, ma si ritrovano come testimonianza sapida di un livello più alto e reale e del pensare e dell'essere, recuperati nell'apertura al loro "oscuramente luminoso" fondamento.