

HEIDEGGER MISTICO ED ESOTERICO? QUALCHE CONSIDERAZIONE

Giacomo Borbone

Abstract

This paper aims to investigate how German philosopher Martin Heidegger made use of some terms taken from Meister Eckhart's mysticism, by which Heidegger attempted to make his well-known critiques of onto-theo-logy and modern objectivism.

Keywords: Eckhart, Heidegger, Gelassenheit, Mysticism, Nothing

1 Esoterismo in Heidegger?

149

Nel silenzio della sua baita a Todtnauberg – nei pressi di Friburgo – il filosofo tedesco Martin Heidegger poté fare esperienza di quella solitudine che la sua nota allieva e amante Hannah Arendt – in un suo preclaro volumetto su Socrate – considerava la condizione stessa di possibilità del pensiero. Certo, la Arendt imputava proprio ai totalitarismi la negazione della necessaria *solitudo*, da assimilare non tanto al semplice isolamento quanto piuttosto al “raccolgimento” (Arendt 2015: 46-47). Ragion per cui, se teniamo conto dell’adesione – breve ma problematica – di Heidegger al nazismo, allora si può ben immaginare quanto arduo – almeno *prima facie* – si riveli scorgere una qualche similarità tra quanto affermato dalla Arendt e la solitudine esperita dall’autore di *Sein und Zeit* nella sua piccola baita¹. Eppure, è nella solitudine del pensiero che il filosofo di Meßkirch sentì l’esigenza di rifugiarsi, sottraendosi così alla sfera “pubblica” e al chiacchiericcio oramai imperante nell’intero Occidente, sino al punto da considerare quasi esiziale anche la sua stessa attività accademica, come si

¹ Su questi aspetti ci siamo soffermati in Borbone 2022a: 75-83. Per una discussione più ampia e articolata dei *Quaderni neri* rinviamo a von Herrmann-Alfieri 2016.

evinces da una missiva del 1940 inviata al fratello Fritz: «a volte mi domando se non sarebbe più importante che io lavorassi alle mie cose invece che per quei pochi studenti viziati; infatti, il lavoro d'insegnamento distrugge il flusso della riflessione e della creazione vera e propria» (Heidegger 2016: 75).

Frutto più maturo di questa sua fase è il complesso e corposo gruppo di manoscritti dal titolo *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* – stesi tra il 1936 e il 1938 e pubblicati postumi nel 1989 in occasione del centenario della nascita di Heidegger – da molti considerati l'opera di Heidegger più prossima a suggestioni mistiche ed esoteriche. Del resto, tra le tante accuse mosse al pensatore di Meßkirch vi è anche quella di essersi lasciato alle spalle il rigoroso sentiero della fenomenologia di Husserl, per invece conferire una torsione mistico-esoterica ad un pensiero oramai divenuto fortemente debitore verso la poesia di Hölderlin (Appelhans 2002: 41). Ma davvero è possibile accostare l'opera heideggeriana a forme più o meno aperte di misticismo ed esoterismo? E in che senso è possibile parlare, a proposito di Heidegger, di radici propriamente mistico-esoteriche?

150 Com'è noto, l'esoterismo è un fenomeno estremamente complesso, la cui costitutiva eterogeneità si sottrae ad una categorizzazione esaustiva mediante rigidi schemi dottrinali². Tradizionalmente contrapposto al λόγος inteso come discorso razionale nella configurazione ad esso conferita dalle speculazioni di Platone e Aristotele, l'esoterismo viene solitamente associato ad un gruppo di dottrine che, come afferma Francesco Coniglione, «fanno parte di una Tradizione risalente nella notte dei tempi e che si sono diversamente presentate in luoghi e tempi disparati, incarnandosi in figure di pensatori che in un modo o nell'altro si sono collocati al suo interno» (Coniglione 2017: 13). È così possibile imbattersi in una sua accezione negativa, laddove l'esoterismo viene inteso come un contenitore in cui riversare quanto appartenente a ciò che James Webb – con un'espressione assai efficace – ha definito “conoscenza rifiutata” (*Rejected Knowledge*); oppure – sempre semplificando di molto – è possibile scorgere nell'insegnamento esoterico, come ha affermato Scott G. Brown in un suo scritto sull'esoterismo in Paolo di Tarso, non tanto l'o-

² Su ciò rinviamo il lettore ai seguenti studi di carattere generale: Faivre 1994, Hanegraaff 2006; 2012.

³ Cfr. Webb 1976: 10. Su questi aspetti si veda anche Coniglione 2017.

biettivo di «trasmettere informazioni segrete, ma di aiutare una persona meritevole a raggiungere barlumi di inesprimibili verità noetiche, momenti di intuizioni che verrebbero sentite come rivelazioni dall'aldilà» (Brown 2022: 122). Qui Brown, a ben vedere, sembra riprendere in parte quanto espresso da Aristotele in un suo frammento conservato da Synesius di Cirene e riproposto nello scritto *Nomi divini* da Dionigi Areopagita (2009a: 389). In questo frammento si legge quanto segue: «infatti l'esperienza sacra non è un dominio della conoscenza o un procedere della mente...ma, come reputa Aristotele, gli iniziati debbono non apprendere [μαθεῖν], ma patire [παθεῖν] e mettersi in una determinata disposizione, evidentemente in quanto già predisposti» (Aristotele, *Della filosofia*, fr. 15)⁴.

Pertanto, se per esoterismo – in un senso piuttosto diffuso – si intende quella postura filosofica con la quale si mira a riservare i suoi contenuti ad una ristretta cerchia di individui – gli “iniziati” – in grado di apprenderne il nocciolo essenziale, sottraendolo così ad una sua diffusione pubblica o allargata che lo dia in pasto a chi non è qualificato ad accoglierlo, allora la meditazione heideggeriana – compresa quella presente nei *Beiträge* – non approda di certo ad esiti di stampo esoterico. I *Beiträge* sono esoterici nel senso che la parola greca ἐσωτερικός ha col tempo assunto, distanziandosi dal suo originario significato pitagorico, per mettere sempre più l'accento non su una dottrina riservata, bensì su un atteggiamento esistenziale di ricerca che assume come proprio punto di partenza l'interiorità umana (come è evidente in Marco Aurelio); in questo caso indica i pensieri intimi, frutto di un raccoglimento in cui ci si ritrova a colloquio con sé stessi, un momento in cui – per dirla con la grammatica della Arendt – si è “due-in-uno”⁵. È questo il senso che poi trasmigra nella mistica cristiana e neoplatonica e che può essere maggiormente assimilato alla riflessione di Heidegger. È quanto viene colto bene da Rainer Marten – filosofo e allievo di Martin Heidegger – che mette in luce il senso complessivo della natura della “solitudine” del maestro, analoga,

151

⁴ Sulla coppia πάθημα-μάθημα si veda anche quanto scritto in Agamben 2001²: 64-66.

⁵ Come scrive la Arendt, nella solitudine «non siamo mai soli, ma sempre insieme a noi stessi. Nella solitudine siamo sempre due-in-uno; diventiamo un individuo intero» (Arendt 2003: 130). Cfr. Sacchi 1999.

per certi versi, ad una *reditio completa ad se ipsum*: «Heidegger ha sempre cercato e trovato il silenzio, l'isolamento, la solitudine per potersi concentrare sul suo lavoro – nelle sue “stanze di studio” [*Studierstuben*] a Meßkirch, Zähringen, Todtnauberg e Beuron. Anche se si sentiva solo con il suo lavoro, non si trattava della solitudine che rende isolati e persi, né della tanto declamata solitudine dell’“uomo moderno”. Per lui, la solitudine era il respiro necessario per poter lavorare in una nuova sfera pubblica, spiritualmente accresciuta e arricchita da un'intuizione, e per poter interagire con gli altri. È la solitudine che consente di essere soli con sé stessi e di trovare sé stessi» (Marten 1991: 59).

152 Ed è questo aspetto del suo pensiero che ci pare possa fare inclinare verso una interpretazione mistica piuttosto che esoterica del suo pensiero. Infatti, nello Heidegger della “svolta” [*Kehre*] si percepisce con una certa intensità un mal celato stato di passività di fronte alla struttura dell'accadere, in cui l'essere – analogamente alla φύσις di Eraclito di Efeso – manifestandosi si ritrae⁶. Come si cercherà di dimostrare in questo lavoro, la speculazione heideggeriana si discosta ampiamente da ogni forma di esoterismo inteso come *corpus* di dottrine da limitare ad una ristretta cerchia di adepti, come se gli scritti heideggeriani, per dirla col grande Omero, contenessero segreti «che in nessun modo è lecito profanare, indagare, o palesare» (Omero 1975: 75). Quello di Heidegger è, per dir così, un esoterismo non-occulto il quale, muovendo dalla differenza ontologica tra Essere ed ente tenta di sottrarsi alla razionalità strumentale, esigendo pertanto un pensiero meditativo (*Besinnung*) che – lungi dal voler “determinare” l'ente – si ponga in ascolto dell'Essere secondo la dinamica del darsi e ritrarsi eracliteo. Per tali ragioni, il *Denkstil* di Heidegger presenta forti intrecci e convergenze con la tradizione mistica e in particolar modo con quella riconducibile al mistico renano Meister Eckhart. Del resto, è dall'universo concettuale della mistica che il pensatore di Meßkirch ricavò non pochi spunti per la sua critica all'onto-teo-logia e per una rinnovata forma di accesso all'essere scevro da quella “violenza” nei confronti dell'ente tipico della tradizione metafisica occidentale⁷. Inoltre, sempre

⁶ Su ciò sia lecito rinviare a Borbone 2017: 103-118.

⁷ Sulla radicale differenza tra esoterismo e mistica si legga quanto scrive Vannini: «La riservatezza e il silenzio cui il ‘mistico’ fa riferimento non hanno infatti niente a che vedere con la dimensione cosiddetta esoterica, o iniziatica,

da Eckhart Heidegger mutuerà uno dei termini-chiave della sua speculazione, ossia “abbandono” [*Gelassenheit*], fondamentale per la comprensione di quell’atteggiamento di passività che tanto ha contraddistinto la fase tarda del pensiero heideggeriano. Per tali ragioni, in questo contributo verrà indagata l’appropriazione heideggeriana della terminologia di Eckhart, da intendersi quale risorsa simbolica cui attingere per una efficace critica o “distruzione (*Destruktion*)” dell’onto-teo-logia e dell’obiettivismo moderno (Heidegger 1987: 330).

L’aura mistica che avvolge i *Beiträge* si spiega dunque alla luce della controversa “svolta” [*Kehre*], con la quale Heidegger conferì una diversa curvatura alla impostazione del problema dell’Essere così come essa risultava configurata in *Sein und Zeit* del 1927 (cfr. Heidegger 2008: 611). Le questioni finali poste nel suo *opus magnum*, del resto, lasciavano già intuire il senso di quella “svolta” esplicitamente annunciata nel corso marburghe-
se del semestre estivo del 1928 (Heidegger 1990b: 188-189). Con la “svolta” il pensatore di Meßkirch pose in luce quanto era del tutto assente in *Sein und Zeit*, ossia la storicità stessa dell’essere, che poi troverà un’ampia trattazione nei più corposi e complessi *Beiträge zur Philosophie*, in cui centrale si rivela la definizione di “essere” come *Er-eignis*, ossia evento-appropriazione; un passaggio, questo, che Friedrich-Wilhelm von Herrmann – ultimo assistente privato di Martin Heidegger – ha delineato in termini di «svolta dalla verità dell’essere, ancora concepita in senso trascendentale-orizzontale, alla verità dell’Essere, concepita in modo eventuale: il pensiero di questa verità non è più designato da Heidegger come metafisica, ma come pensiero dell’essere» (von Herrmann 2020: 45). Certo, Heidegger – e questo è un luogo comune o fraintendimento piuttosto diffuso nella letteratura critica – non intendeva con ciò lasciarsi alle spalle la metafisica occidentale quasi fosse soltanto un pesante fardello di cui disfarsi una volta per tutte. Per “superamento della metafisica” – è bene sottolinearlo sin da subito – Heidegger intendeva piuttosto un “rimanere” nella metafisica, nel senso di consegnarla alla storia dell’Essere. Il cammino intrapreso da quest’ultima

153

in cui si tratterebbe di presunte rivelazioni segrete, riservate a pochi: tutto ciò è radicalmente estraneo allo spirito aperto e universalistico della mistica e ne rappresenta anzi la contraffazione piena – è mistificatorio, non mistico» (Vannini 2000: 14).

era sì orientato dalla domanda-guida appiattita sulla questione intorno all'essere dell'ente, trascurando così la domanda-fondamentale [*Grundfrage*] sul senso dell'essere, ma è altresì vero, come ha mostrato il già menzionato von Herrmann, che «è l'ol-trepasamento della domanda guida – presa per sé – dell'essere dell'ente a partire dal suo proprio fondamento, che viene ricercato dalla domanda fondamentale come domanda sull'essenza dell'essere. Così diventa evidente che la domanda fondamentale è in debito verso la domanda guida metafisica e che è la domanda fondamentale che libera la metafisica per ciò che, ultimamente, ha sempre inteso» (von Herrmann 2004: 16).

2 Heidegger ed Eckhart

154 Occorre ora segnalare come l'impiego da parte di Heidegger del linguaggio della mistica – e in particolar modo del termine eckhartiano *Gelassenheit* – si riveli funzionale al suo tentativo di svincolarsi da ogni forma “rappresentazionista” dell'ente, per invece meditare su una forma di abbandono tale da far sì che l'ente, nella sua costitutiva apertura, si dia a noi ancor prima di ogni “aggressione” all'ente tipico del pensiero tecnico. Questa esperienza della *Gelassenheit* consente all'individuo di svincolarsi «dalle sue precedenti preoccupazioni su “ciò che è”, consentendo al vero essere di “ciò che è” di rivelarsi» (Avakian 2019: 43). Proprio per tali ragioni, come ha precisato Duane Williams (2017: 88), l'Essere cui fa riferimento Heidegger «non è qualcosa di trascendente. [...] non viene collocato in qualche astratto al di là come l'*idea* platonica»⁸. Tuttavia, ciò non significa che, in questo particolare frangente, non si possa parlare di trascendenza quantomeno nel caso di una priorità dell'ontologico sull'epistemologico e ciò in ragione del fatto che l'Essere «è più originario del conoscere. L'istanza ontologica domina sull'istanza epistemologica» (Tertic 2006: 30).

Il pensatore di Meßkirch, in effetti, giunse a scorgere nella mistica non pochi elementi costitutivi della struttura della vita umana, sicché Wolz-Gottwald – in un suo recente articolo su Heidegger e il timbro “mistico” della *Kehre* – non ha esitato

⁸ Sulla interpretazione heideggeriana di Platone sia lecito rinviare a Borbone 2022b: 157-184.

a scorgere nel pensiero heideggeriano «un approccio moderno alla vita autentica nel senso della mistica» (Wolz-Gottwald 2016: 309). Questa immersione nella fatticità della vita è quanto Heidegger mostra di apprezzare del misticismo medievale sicché, come ha affermato McGrath, «l'articolazione da parte del mistico di un'esperienza fattiva di Dio esige un'estrema fedeltà alla vita storica, un linguaggio non oggettivante analogo a quello della fenomenologia. Perciò la letteratura mistica ha un significato fenomenologico formale indipendente dal suo contenuto teologico» (McGrath 2006: 130)⁹. In altri termini, come ha giustamente sottolineato Simon Becker in un suo recente volume, il “passaggio” dall'universo concettuale della scolastica a quello del misticismo di marca eckhartiana si spiega col fatto che quest'ultimo sembrava integrare gli aspetti teoretici con quelli pratici della vita religiosa «in modo tale da poter fare esperienza di entrambi i momenti e formare al contempo un'unità comprendente l'intera vita umana [*das ganze menschliche Leben*]» (Becker 2023: 522).

Del resto, un aspetto essenziale del linguaggio della mistica risiede nella sua abissale distanza da quello proprio della teologia, che rinvia solitamente a categorie e concetti di natura eminentemente astratta. Il misticismo prende invece le mosse da una vera e propria *esperienza* che precede il linguaggio sicché, per dirla con le parole di Juan Martín Velasco, la prima caratteristica del linguaggio mistico «sta nella sua condizione di linguaggio di un'esperienza. [...] Il mistico non parla semplicemente di Dio come il teologo: parla di Dio che gli si è manifestato in un'esperienza. Da qui la sua concretezza, in contrasto con l'astrazione propria di altri registri del linguaggio, come nel caso della teologia» (Velasco 2001: 51). Questa, per dir così, coincidenza tra fenomenologia e mistica non deve tuttavia occultare le innegabili differenze sussistenti tra loro, poiché – come ha sottolineato Kołoczek (2017: 319) – «il fatto di trovarsi sullo stesso terreno non implica un'identità». Tuttavia, per il pensatore di Meßkirch, non si trattava affatto di pendere dalla parte del λόγος o del misticismo, quanto piuttosto ad una loro complementarità; come del resto Heidegger aveva avuto modo di precisare nel suo lavoro su

⁹ In effetti, come scrive Heidegger nella *Introduzione alla fenomenologia della religione*, la filosofia «scaturisce (*entspringt*) dall'esperienza effettiva della vita (*faktische Lebenserfahrung*), per poi farvi ritorno rimbalzando (*zurückspringen*) al suo interno» (Heidegger 2003: 40).

Scoto del 1915: «Una filosofia come struttura razionalistica, separata dalla vita, è impotente, una mistica come esperienza vissuta irrazionalistica è *priva di scopo*» (Heidegger 1974: 254).

156 Sono queste le ragioni che spinsero Heidegger a prendere seriamente in considerazione le problematiche legate al misticismo, tenendo fermo come sfondo la costante tensione tra vissuto [*Erlebnis*] e concetto [*Begriff*] (Margreiter 1997: 414). È proprio questa *tensio* a costituire un ulteriore punto di intersezione tra la speculazione heideggeriana e la mistica eckhartiana, entrambe connotate da un “paradossale” tentativo, che secondo Josef Quint «si radica nel fatto che l’ineffabile, l’indicibile si impegna comunque a esprimersi nonostante tutti gli ostacoli che si trovano nei limiti dell’espressione linguistica» (Quint 1953: 76). La speculazione heideggeriana, in particolar modo quella presente nei *Beiträge* e nei controversi *Quaderni neri*, è in effetti stata accusata di misticismo nell’accezione negativa del termine, ma è altresì vero – come ha rimarcato Hans Ruin – che di norma «tali accuse agiscono ingenuamente all’interno di una costellazione metafisica in cui il significato di ragione e di misticismo rimangono non-problematizzati» (Ruin 2019: 3). Tuttavia, il ricorso a metafore desunte dalla mistica medievale non bisogna intenderlo come una semplice “conversione”, sicché mi sembra più appropriato scorgere nel linguaggio della mistica un motivo *ispiratore* e non di *fondazione*: «Il vocabolario mistico non implica che il suo più tardo pensiero sia in ultima istanza una forma di misticismo» (Schalow-Denker 2010: 193)¹⁰.

Alla luce di tali considerazioni è il caso di porsi il seguente interrogativo: in che senso e a quale proposito si possono intercettare elementi di convergenza tra Meister Eckhart e Heidegger? Si legga ad esempio questo emblematico brano di Eckhart del *Commento al Vangelo di Giovanni*: «dio non abita nell’uomo, nella misura in cui questi rivolge intelligenza e amore verso le cose temporali, è diviso in se stesso, legato alla estensione e alle rappresentazioni sensibili, ha in se stesso il più e il meno» (Eckhart 2017: 307)¹¹. Da

¹⁰ Philip Tonner è invece più propenso a scorgere nel linguaggio heideggeriano una sorta di falsa pista, che ha finito per indurre gli interpreti a scorgere in Heidegger un mistico, mentre invece per Tonner il pensiero di Heidegger è tutt’al più un simulacro del misticismo. Cfr. Tonner 2010.

¹¹ Per tali ragioni non mi sembra condivisibile il giudizio di Amos Funkenstein, che in un suo pur pregevole volume ritiene di individuare nell’opera di Eckhart un «vago sentore panteista» (Funkenstein 1986: 52).

questo sguardo prospettico Eckhart si pone in netta antitesi a coloro i quali cercano di “afferrare” Dio con gli usuali metodi della logica discorsiva, oppure conferendo ad esso attributi propriamente umani e transitori, mostrando in tal caso notevoli affinità con quanto espresso da Dionigi Areopagita, che nella sua *Teologia mistica* invitava a raggiungere la luce divina non soltanto lasciandosi alle spalle l’ambito del sensibile, ma anche quello dell’intelligibile «mediante l’inattività di ogni conoscenza» (Dionigi Areopagita 2009b: 605). Non è possibile abbracciare Dio né ricorrendo a rappresentazioni [*Vorstellungen*], né al pensiero calcolante [*Denken als Rechnen*] giacché l’essere [*wesen*] di Dio può soltanto manifestarsi nel suo essere Uno e Niente¹².

Di chiara ascendenza neoplatonica, questo “Uno” è quanto autori come Plotino, Porfirio ed Eckhart identificheranno con l’Essere, motivo per il quale studiosi come Kremer e Beierwaltes attribuiscono «il medesimo valore sistematico all’Uno neoplatonico e all’Essere di Heidegger» (Schlüter 2016: 6). Dio è Uno in quanto in lui viene meno ogni sorta di divisione o opposizione, cui gli enti risultano invece costitutivamente soggetti; per tali ragioni, in maniera folgorante, il Meister Eckhart dei *Sermoni* afferma infatti che «quanto più Dio è riconosciuto come Uno, tanto più è riconosciuto come Tutto» (Eckhart 2005: 406)¹³.

157

Tuttavia, bisogna porre in evidenza almeno due aspetti problematici che emergono dal riconoscimento di Dio come Uno e dal suo rapporto con la prospettiva heideggeriana. Quanto al primo, Eckhart esprime in tale riconoscimento il carattere più proprio del misticismo, ossia la *unio mystica* con Dio, possibile soltanto se

¹² Su questo punto concordo con Ludwig Weber allorché afferma che la sua teologia «si riduce a sprofondare silenziosamente in Dio, nell’oscurità nascosta della divinità, e in tal senso si tratta di una teologia meditativa» (Weber 1997: 65).

¹³ È proprio nel modo in cui i mistici tedeschi hanno concepito il divino che Umberto Eco ha scorto l’impossibilità di dirci qualcosa di positivo intorno al Bello e al cosiddetto “gusto dell’intelligenza”: «pur parlando continuamente della Bellezza sperimentata nelle loro estasi, non possono dirci nulla di positivo su di essa. Dio essendo ineffabile, è detto Bello come potrebbe essere detto Ottimo o Infinito [...]. Sopravvive come risultato della loro esperienza il senso di un diletto intensissimo ma privo di contorni. Cade anche quel gusto dell’intelligenza penetrata d’amore che contempla la bellezza delle cose e risale da essa a Dio [...]. Come si può contemplare ancora la *tranquillitas ordinis*, la bellezza del Cosmo, l’armonia degli attributi divini quando oramai Dio è concepito come fuoco, abisso, cibo offerto a una bramosia insaziabile?» (Eco 2016³: 178-179).

l'uomo – per dirla con la grammatica della fenomenologa Gerda Walther – giunge al punto di inabissarsi «in uno “spazio vuoto”» (Walther 2009: 169). Come Eckhart stesso afferma:

quando io giungo al punto che non mi formo in nulla e nulla formo in me e caccio all'esterno e caccio via quello che è in me, posso diventar stabilmente posto nella nuda sostanza di Dio, e questa è la nuda sostanza dello spirito. Là deve essere cacciato via tutto quello che è somiglianza, in modo che io divenga trasposto in Dio e divenga uno con lui e una sussistenza e una sostanza e una natura e il 'figlio di Dio'. E dopo che questo è accaduto, non c'è nulla di nascosto in Dio che non divenga manifesto e che non divenga mio (Eckhart 2014: 121)¹⁴.

158 Per giungere alla «verità che è Dio» (Eckhart 2001: 83) si rivela necessario praticare quanto da Eckhart definito “puro distacco”, inteso come la più alta e migliore virtù grazie alla quale l'uomo può unirsi a Dio. Il perché il mistico renano lo spiega ricorrendo alla nota tesi aristotelica della *Fisica*, secondo cui le cose desiderano essere nel loro luogo naturale. E in effetti, secondo Eckhart, se il luogo naturale di Dio è l'unità, allora essa non può che provenire dal distacco, motivo per il quale Dio deve darsi necessariamente a uno spirito distaccato. Il discorso di Eckhart poggia sul seguente ragionamento:

I maestri lodano soprattutto l'amore, come fa San Paolo, quando dice: “Qualunque opera io compia, se non ho amore, non sono niente”. Quanto a me, io lodo il distacco più di ogni amore. Prima di tutto per questo motivo: ciò che di meglio vi è nell'amore è che esso mi obbliga ad amare Dio, mentre il distacco obbliga Dio ad amare me. Ora, è molto più nobile obbligare Dio a venire a me che non obbligare me ad andare a Dio. E questo perché Dio può congiungersi più intimamente a me e con me unirsi meglio di quanto io non possa fare con lui (Eckhart 1999: 130-131).

A tal proposito bisogna tuttavia segnalare quanto Heidegger si allontani del tutto dal dettato eckhartiano, se non altro perché il “distacco” cui allude Eckhart viene dal pensatore di

¹⁴ Non possono non venire in mente le seguenti parole vergate da Simone Weil, che in sintonia con la prospettiva di Eckhart – che peraltro poco conosceva – così scrive: «Debbo amare d'essere niente. Come sarebbe orribile se io fossi qualche cosa. Amare il mio nulla, amare d'essere nulla» (Weil 1997: 198).

Meßkirch – a torto – ricondotto ancora ad una certa matrice volontaristica. Nello scritto *Per indicare il luogo dell'abbandono*, Heidegger tenta di mostrare che l'essenza dell'abbandono ci è ancora nascosta, poiché a suo dire «l'abbandono può essere ancora pensato all'interno dell'ambito della volontà, come accade ai più antichi maestri di pensiero, come ad esempio Meister Eckhart» (Heidegger 1989: 52). Tale rilievo critico non soltanto risulta fin troppo superficiale anche solo per una interpretazione generale del pensiero di Eckhart (Davis 2007: 128), ma non ci sembra nemmeno corrispondente al vero, facendo così passare sotto silenzio «il proposito più incisivo di Eckhart» (Beierwaltes 1998: 26); del resto, è sufficiente leggere il seguente brano del mistico renano per smentire la tesi heideggeriana: «la volontà è perfetta e retta quando è totalmente spoglia di se stessa, disappropriata, e formata sulla volontà di Dio» (Eckhart 1982: 71). Più fedele allo spirito del pensiero di Eckhart è invece un celebre distico di Angelus Silesius, che a proposito del distacco – nel *Pellegrino cherubico*, scritto sotto l'ispirazione dei *Sexcenta monodisticha sapientum* del mistico tedesco Daniel Czepko (2018) – così scrive: «Poiché il distacco non si mischia con nessuno, dev'esser senza brama, dev'essere una vergine» (Silesius 1992: 172).

159

Un ulteriore aspetto problematico concerne la questione, già brevemente accennata, inerente al tentativo eckhartiano di congiungere l'Uno dei neoplatonici con il Dio cristiano. Su questo punto a rivelarsi illuminanti sono i rilievi ermeneutici di Giusi Strummiello, che non ha esitato ad intercettare in questo elemento di distacco tra Heidegger ed Eckhart una posta speculativa non irrilevante. E in effetti, scrive Strummiello (2001: 356), «tutta la storia del concetto di *deitas*, dallo Pseudo-Dionigi ad Eckhart stesso, appartiene strutturalmente alla tradizione dell'henologia, e presuppone l'adozione di fondamentali motivi neoplatonici (e soprattutto procliani) che sembrano invece del tutto assenti o trascurati in Heidegger». D'altra parte, mentre in Eckhart si assiste allo sforzo di congiungere Uno neoplatonico e Dio cristiano¹⁵, in Heidegger viene invece sempre tenuta ferma l'impossibilità di una unificazione di questo tipo e ciò

¹⁵ Come afferma A. de Libera, la teologia di Meister Eckhart «è una teologia dell'unione nell'Essere-Uno, ma essa non può realizzarsi se non cristianamente, vale a dire per mezzo o meglio all'interno dell'essere personale di Cristo» (de Libera 1998: 199).

in ragione del fatto che il pensatore di Meßkirch «non scorge fin dal principio nessuna differenza essenziale tra i due termini e le due tradizioni: l'Uno e il Dio-Trinità appartengono già da sempre, per lui, alla stessa storia e allo stesso destino, e come tali non pongono neppure il problema di una possibile conciliazione reciproca» (Strummiello 2001: 356-357).

3 Il Ni-ente

160 Ciononostante – e questo è invece il punto di massima convergenza tra Eckhart e l'autore di *Sein und Zeit* – per il mistico renano Dio, in quanto sciolto da ogni opposizione o divisione tipica degli enti, è un Niente nel senso che “non è un ente”¹⁶. Per tali ragioni Jeff Guilford non ha esitato ad intercettare una sostanziale identità tra l'esperienza della verità dell'Essere di heideggeriana memoria e l'unione mistica col trascendente (Guilford 2011: 86-93), anche se simili accostamenti vanno sempre presi *cum grano salis* e ciò in ragione del fatto che, secondo quanto affermato da Hans-Peter Hempel, la mistica di Eckhart – nonostante le critiche a diverse dottrine consolidate della Chiesa – «rimane cristocentrica, cosa che non si può dire del pensiero di Heidegger» (Hempel 2011: 23). Quanto scritto da Hempel evidenzia appunto come non sia per nulla esaustivo il paragone tra Heidegger ed Eckhart e ciò poiché vi sono molteplici forme di misticismo, alcune delle quali per nulla cristocentriche. Eppure, Guilford sottolinea comunque un aspetto fondamentale del nesso sussistente tra Heidegger ed Eckhart. Si affaccia qui nuovamente, sia pur da uno sfondo di diversa natura, la differenza ontologica tra Essere ed ente già ampiamente tematizzata da Heidegger in *Sein und Zeit* e mantenuta anche nei *Quaderni neri*¹⁷, ma meditata ben prima dell'apparizione del suo *opus magnum*. Nel suo corso del semestre estivo del 1926 tenuto a Marburgo e incentrato sui concetti fondamentali della filosofia antica, Heidegger scrive infatti che ciò che risulta velato [*verborgen*], al contempo è già sempre «compreso, addirittura *prima* di ogni esperienza dell'ente, ed è per così dire il più positivo, che è però al tempo stesso il meno positivo. *L'essere non “è”*» (Heidegger 2000: 76).

¹⁶ Su questo aspetto cfr. Sikka 1997: 146.

¹⁷ Si veda, ad esempio, quanto affermato in Heidegger 2022: 208-209.

Quest'ultima affermazione, per quanto criptica o apparentemente paradossale, esprime in realtà quanto inteso da Eckhart e cioè il fatto che l'essere è *ni-ente* nel senso di essere un *non-ente*, motivo per il quale – scrive Eckhart nel *Commento alla Genesi* – «Dio è un ente solo per i peccatori» (Eckhart 1989: 121)¹⁸. Difficile non scorgere nella *ontologische Differenz* echi e risonanze della tesi eckhartiana dell'Essere come Niente. In effetti, come ha di recente rimarcato Guillaume Payen nella sua biografia dedicata al pensatore di Meßkirch, il misticismo di Meister Eckhart «è stato il seme da cui si è sviluppato uno dei postulati principali della sua filosofia, la differenza ontologica tra essere ed ente» (Payen 2022: 80). Alla luce di tali considerazioni, pertanto, non sorprende la rivalutazione heideggeriana della teologia mistica e di Meister Eckhart in particolare; a ciò aggiungasi un altro elemento di apprezzamento per il linguaggio stesso della mistica, niente affatto «prigioniero dell'egemonia culturale della logica tradizionale» (Kovacs 2015: 433). Per tali ragioni, a detta del pensatore di Meßkirch, la teologia mistica non è in alcun modo «misticismo nel nostro senso deteriore, ma rivela un impegno concettuale in senso davvero eminente» (Heidegger 1990a: 86). Dopotutto, Heidegger scorge come pochi la natura intrinsecamente filosofica della mistica, di certo non assimilabile a semplici pratiche iniziatiche o misteriche¹⁹. Il senso autentico della mistica – cui si richiamano non soltanto importanti pensatori mistici come Margherita Porete o Eckhart

161

¹⁸ Sul rapporto tra Heidegger, Meister Eckhart e la mistica rimandiamo ai seguenti lavori: Paltrinieri 2017: 573-595; Casucci 2002: 173-181; Caputo 1978; von Herrmann 1995: 115-127; Moore 2019; Gaiffi 1999: 519-532.

¹⁹ A tal proposito si legga quanto affermato da Galvano Della Volpe, che sul misticismo di Eckhart così scrive: «Il misticismo eckhartiano è misticismo speculativo, filosofico. [...] L'esperienza eckhartiana del mistero religioso [...] trascende l'aspetto di una mera partecipazione soggettiva fideistica a misteri dommatico-chiesastici, [...] per investirsi invece di quei problemi universali, concernenti la conoscenza e l'azione umana, la verità e il bene o i cosiddetti *valori* in genere, che non sono problemi necessariamente legati a un credo religioso e a un tipo di sentimento del divino piuttosto che a un altro e tantomeno alle fortune storiche di questa o quest'altra chiesa e confessione positiva» (Della Volpe 1952: 3). Per tali ragioni non è possibile assimilare il misticismo speculativo di Eckhart a pratiche misteriche e ciò poiché nei misteri – come ha scritto Schelling – «il significato *puramente* religioso era *talmente* predominante, che non c'era alcun luogo per un significato universalmente filosofico» (Schelling 2014: 817).

ma anche risoluti “razionalisti” come Hegel²⁰ – è in effetti quello stabilito dal già menzionato Dionigi Areopagita, che nella sua *Teologia mistica* così scrive:

Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprasostanziale della divina tenebra (Dionigi Areopagita 2009b: 602-604).

162 Ricorrendo ai tre tipi di uomini cui accenna Plotino nelle *Enneadi*, si può affermare che in primo luogo vi sono gli uomini che si servono unicamente dei sensi, poi quelli la cui parte migliore della loro anima li spinge dal piacere alla bellezza e, infine, quelli che Plotino definisce “uomini divini”, i quali «vedono con uno sguardo penetrante lo splendore di lassù e si elevano al di sopra delle nubi e della nebbia terrena e, disdegnando tutte le cose mondane, gioiscono di quel luogo vero e familiare, come un uomo che, dopo tanto vagabondare, torna alla sua patria bene governata» (Plotino 2014: 931). Questo “togliere” ciò che si considera “secondario” presenta in effetti fortissime analogie con la procedura teorica della ἀφάρσις o astrazione. Come ha rilevato Vannini, è proprio grazie a tale processo che «si rimuove ciò che è accidentale ed inessenziale, e si trova il fondamento – il “fondo” dell'anima – immutabile ed inaccessibile ad ogni mutamento» (Vannini 1996: 37). Risulta chiaro, pertanto, che tra mistica e filosofia – almeno secondo la proposta ermeneutica di Vannini, per la quale è possibile concepire una mistica specula-

²⁰ Come afferma Hegel nel § 82 della *Grande enciclopedia*, per “elemento speculativo” – la cui funzione consiste nel superare le astratte opposizioni di fronte alle quali si arresta l'intelletto [*Verstand*] – bisogna intendere «quello che in altri tempi, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, soleva essere definito *mistico*. [...] ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte» (Hegel 2004: 255).

tiva, da lui attribuita appunto ad Eckhart – non sussiste alcuna differenza in linea di principio, essendo entrambe accomunate dal superamento della datità empirica e di ciò che è transeunte e meramente soggettivo²¹. Ma è altresì vero che tale identificazione non è estranea ad Heidegger, tanto più se teniamo a mente il già menzionato corso del semestre estivo del 1927, col quale Heidegger sottolinea, per l'appunto, come l'interesse primario di Eckhart non fosse Dio ma la "deità", ovvero quella *essentia* priva di ogni determinazione di esistenza. Per tali ragioni, afferma Heidegger, «Dio è per se stesso il suo "non", vale a dire, è l'essenza più universale, la più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile, il puro niente. Egli è niente rispetto al concetto di tutte le creature, rispetto ad ogni determinazione possibile o attuata» (Heidegger 1990b: 87).

4 Conclusione

Tuttavia, questo tentativo heideggeriano di appropriarsi della mistica spogliandola di ogni connotazione squisitamente religiosa si infrange contro ciò che secondo Ernst Cassirer costituisce il "presupposto segreto" di cui essa non può disfarsi e ciò, a mio avviso, ne caratterizza l'esito aporetico fatalmente rimbalzato nella heideggeriana *ontologische Differenz*. Scrive infatti Cassirer:

163

[...] nella tendenza alla negazione del pensiero e all'eliminazione del sé ancor sempre domina il presupposto segreto di cui nessuna mistica può fare a meno del tutto: il presupposto secondo cui, per dirla con Meister Eckhart, rimane una "scintilla" del sé, che si accorge di questa dissoluzione. Quando il dio, che il mistico accoglie e patisce, lo libera dal mondo delle forme, in qualche modo egli cade vittima sempre di nuovo di

²¹ Degno di nota è il seguente giudizio di Cacciari su Eckhart: «L'ek-stasis eckhartiana [...] da ogni 'luogo', dal proprio stesso 'luogo', la perfetta rinuncia ad ogni sapere, costituisce precisamente l'esercizio del *pensare*» (Cacciari 2001: 129). Sulla "mistica speculativa" ha espresso alcune riserve Francesco Coniglione, a parere del quale «a voler insistere sul carattere meramente speculativo del misticismo si corre il rischio o di finire in un ossimoro o per accedere a una sorta di hegelismo di ritorno, dove il "pensiero speculativo" – che *supera* ed eccede l'intelletto di cui sono fatte le scienze profane ed empiriche – viene di fatto equiparato al mistico», Coniglione 2022b: 234. Su queste tematiche cfr. anche Coniglione 2022a; 2024.

questo mondo, non appena cerca di *vedere* questo dio. Infatti, non si dà nessun vedere che sia mera recettività, che non racchiuda in sé una funzione formativa (Cassirer 2003: 35-36)²².

164 Ne consegue che la teoresi heideggeriana non può che dichiarare il proprio scacco nel momento stesso in cui cerca di “pensare l’essere”, sicché o ci si limita a descrivere le proprie esperienze soggettive, oppure – seguendo Wittgenstein – si cede al silenzio. D’altra parte, la differenza tra essere ed ente – a prescindere dalla questione della trascendenza, che qui non possiamo affrontare – è gravata da una contraddizione di fondo tale da rendere la grandiosa impalcatura heideggeriana alquanto scricchiolante, se non destinata ad un’ineludibile implosione. Difatti, nel momento stesso in cui noi “diciamo” l’essere lo trasportiamo già sul piano predicabilità e dell’entità, in quanto ridotto ad oggetto di discorso. Non è possibile sfuggire alla predicazione, a meno di non rinchiudersi in un religioso silenzio attendendo, quasi sotto l’effetto di una qualche forma di estasi mistica, che l’essere si mostri a noi. Eppure, proprio questo sembra essere il sentiero battuto da Heidegger nei *Beiträge*, tanto più se pensiamo a quanto da egli scritto nel § 37 in cui viene tentata la via del “silenzio” o “sigetica”. Ecco le parole vergate da Heidegger:

La domanda fondamentale: *in che modo è essenzialmente (weste) l’Essere?* Il silenzio che conquista (*Erschweigung*) è la meditata legalità del conquistare con il tacere (*Erschweigen*) (σιγᾶν). Il silenzio che conquista è la “logica” della filosofia nella misura in cui questa pone la domanda fondamentale partendo dall’altro inizio. Essa cerca la *verità dell’essenziale permanenza* dell’Essere e tale verità è la velatezza (il mistero) dell’evento (l’indugiante diniego) che fa cenno e risuona. Non possiamo mai dire direttamente l’Essere stesso proprio quando lo raggiungiamo nello slancio del salto (*im Sprung ersprungen wird*). Infatti ogni dire proviene dall’Essere e parla dalla sua verità. Ogni parola, e dunque ogni logica è dunque la sigetica. Solo in essa è capita anche l’essenza del linguaggio. “Sigetica” è però solo un titolo per coloro che pensano ancora secondo distinti “settori disciplinari” e credono di detenere un sapere solo se ciò che dicono rientra in uno di essi (Heidegger 2007: 101).

²² Ritengo che quanto affermato da Cassirer presenti forti similarità con la tesi di Cacciari sulla cosiddetta “intrascendibilità dell’atto del pensare”. Cfr. Cacciari 1989: 103-110.

Lungi dal voler sostituire la sigetica alla logica tradizionale Heidegger, in realtà, altro non fa che anticipare quanto scriverà nel celebre *Brief*, in cui il linguaggio veniva inteso appunto come “casa dell’Essere” (Heidegger 1995). Poiché la strada praticata dalla metafisica occidentale si è rivelata un autentico “erramento” in quanto appiattita sulla dimensione dell’entità, Heidegger ritenne opportuno praticare un altro sentiero, in cui l’Essere – in quanto sottratto al piano degli enti e al linguaggio di cui la metafisica ha fatto uso – non può essere “detto” ma ascoltato praticando il “silenzio”²³. Appare evidente come la proposta heideggeriana urti contro una insormontabile aporia e che consiste nell’impossibilità strutturale di evadere dal linguaggio di cui noi stessi siamo depositari. L’orizzonte di comprensione è sempre costitutivamente plasmato da categorie linguistiche e matrici culturali precomprensive, sicché la direzione indicata da Heidegger – il tentativo di accedere all’essere mediante una sospensione del linguaggio discorsivo – si rivela paradossalmente avviluppata in una contraddizione insanabile: per disporsi in ascolto dell’essere, infatti, si pretenderebbe di oltrepassare l’orizzonte linguistico che definisce la condizione stessa del *Dasein*, mentre simultaneamente si è costretti a impiegare, per nominare tale gesto, proprio quelle strutture concettuali e lessicali che l’“ascolto” intende neutralizzare.

165

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. (2004). *Dialettica negativa* [1966], Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2001³). *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
- Angelus Silesius (1992). *Il Pellegrino cherubico* [1675]. Milano: Edizioni Paoline.

²³ A tal proposito, mi pare piuttosto fragile, se non del tutto errata, la tesi di Galimberti, secondo cui «la destrutturazione delle strutture logiche, lo s-terminio dei termini e la loro terminazione, sospendendo la perentorietà e la cogenza dei contesti in cui l’esistenza storica viene di volta in volta a trovarsi, libera l’uomo per altre possibilità espressive» (Galimberti 1990: 131). Più che dischiudere altre possibilità espressive o risorse simboliche, la proposta heideggeriana giunge in verità ad un vicolo cieco, come del resto aveva già intuito lo Adorno della *Dialettica negativa* (cfr. Adorno 2004: 97-98).

- Appelhans, Jörg (2002). *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Arendt, Hannah (2003). *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* [1953], in: Id., *Archivio Arendt*, 2: 1950-1954. Milano: Feltrinelli, 99-131
- (2015). *Socrate* [1954]. Milano: Raffaello Cortina.
- Aristotele (1993). “Della filosofia”. In: Id., *Opere*, vol. II: *Costituzione degli Ateniesi, Frammenti*, a cura di R. Laurenti e G. Giannantoni. Roma-Bari: Laterza, 199-226.
- Avakian, Sylvie (2019). “Eckhart, Heidegger and Caputo: a reappraisal of ‘the mystical element in Heidegger’s thought’”. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(1): 1-19.
- Becker, Simon (2023). *Phänomenologie und Transzendenzbezug bei Kant, Schleiermacher und Heidegger*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Beierwaltes, Werner (1998). “Heideggers Gelassenheit”. In: R. Enskat (Hrsg.), *Amicus Plato magis amica verita. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*. Berlin-New York: De Gruyter, 1-35.
- Borbone, Giacomo (2017). “Il compito del pensiero. Alcune considerazioni su Heidegger e la fine della filosofia”. *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione – Università degli Studi di Catania*, 16: 103-118.
- (2022a). “Un testo ‘imbarazzante’ e ‘necessario’. Il Martin Heidegger di von Herrmann e Alfieri”. *Per la Filosofia*, 114: 75-83.
- (2022b). “Rottura o continuità? Il «Platone» di Heidegger dal corso sul *Sofista* alla «svolta»”. *Heidegger Studies*, 38: 157-184.
- Brown, Scott G. (2022). *L'esoterismo in Paolo di Tarso. La sapienza nascosta in 1Cor. 2:6-3:4*. Acireale-Roma: Tipheret.
- Cacciari, Massimo (1989). “Ateismo e mistica”. In: P. Grech (a cura di), *Alle radici della mistica cristiana*. Palermo: Augustinus, 103-110.
- Cacciari, Massimo (2001). *Dell'inizio*. Milano: Adelphi.
- Caputo, John D. (1978). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio Press.
- Cassirer, Ernst (2003). *Metafisica delle forme simboliche* [1921-1940]. Firenze: Sansoni.
- Casucci, Marco (2002). “Un concetto della mistica in Heidegger: la Gelassenheit”. In: AA. VV., *Il linguaggio della mistica, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona*, 6-7 ottobre 2001. Cortona: Accademia Etrusca, 173-181.
- Coniglione, Francesco (2017a). *Platone e l'esoterismo*. Acireale-Roma: Tipheret.

- (2017b). “‘Rejected Knowledge’ and the Tradition of Reason. A Few Hints on their Necessary and Inextricable Link”. In: R.L. Cardullo-F. Coniglione (Eds.), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old Parameters, New Paradigms*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 205-225.
- (2022a). “Da un mondo all’altro. Ciò che Francesco d’Assisi può ancora dire all’uomo di oggi”. *Mondi*, 5: 19-43.
- (2022b). *L’uomo venuto da un altro mondo. Francesco d’Assisi*. Acireale-Roma: Bonanno.
- (2024). “La difficile convivenza tra mistica e speculazione”. *Vita Pensata*, 30: 30-45.
- Czepko, Daniel (2018). *Seicento distici di sapienti [1655]*. Firenze: Lorenzo de’ Medici Press.
- Davis, Bret W. (2007). *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press.
- de Libera, Alain (1998). *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jaca Book.
- Della Volpe, Galvano (1952). *Eckhart o della filosofia mistica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Dionigi Areopagita (2009a). “Nomi divini”. In: Id., *Tutte le opere*. 167
Milano: Bompiani, 353-598.
- (2009b). “Teologia mistica”. In: Id., *Tutte le opere*, cit., 599-705.
- Eco, Umberto (2016³). “Arte e bellezza nell’estetica medievale”. In: Id., *Scritti sul pensiero medievale*. Milano: Bompiani, 21-259.
- Faivre, Antoine (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany State University of New York Press.
- Funkenstein, Amos (1986). *Theology and the Scientific Imagination from the middle ages to the seventeenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Gaiffi, Francesco (1998). “Heidegger e i ‘Libri dell’esperienza’. Note sulla lettura heideggeriana dei mistici negli anni della formazione”. *Lateranum*, 24(3): 519-531.
- Galimberti, Umberto (1990). *Invito al pensiero di Heidegger*. Milano: Mursia.
- Guilford, Jeff (2011). “Was Heidegger a Mystic?”. *Explorations*, 6: 86-93.
- Hanegraaff, Wouter J. (Ed.) (2006). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden-Boston: Brill.
- (2012). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2004). *Grande enciclopedia*, Parte prima: *La scienza della logica [1817]*. Torino: Utet.

- Heidegger, Martin (1974). *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* [1916]. Roma-Bari: Laterza.
- (1987). *Introduzione a: «Che cos'è metafisica?»* [1949]. In: Id., *Segnavia*, Milano: Adelphi, 317-334.
- (1989). *Per indicare il luogo dell'abbandono* [1944-1945]. In: Id., *L'abbandono*, Genova: il Melangolo, 45-77.
- (1990a). *I problemi fondamentali della fenomenologia* [1927]. Genova: il Melangolo.
- (1990b). *Principi metafisici della logica* (1928). Genova: il Melangolo.
- (1995). *Lettera sull'«umanismo»* [1947]. Milano: Adelphi.
- (2000). *I concetti fondamentali della filosofia antica* [1926]. Milano: Adelphi.
- (2003). *Fenomenologia della vita religiosa* [1920-1921]. Milano: Adelphi.
- (2007). *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* [1936-1938]. Milano: Adelphi.
- (2008). *Essere e tempo* [1927]. Milano: Mondadori.
- (2022). *Note VI-IX [Quaderni neri 1948/49-1951]*. Milano: Bompiani.
- Heidegger, Martin – Heidegger, Fritz (2018). *Carteggio 1930-1949*. Brescia: Morcelliana.
- Hempel, Hans-Peter (2011). *Heideggers Holzwege*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kołoczek, Łukasz (2017). “Ist die Heideggersche Philosophie des Seyns Mystik?”. *Argument*, 7(2): 311-331.
- Kovacs, George (2015). *Thinking and Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Bucharest: Zeta Books.
- Margreiter, Reinhard (1997). *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Marten, Reiner (1991). *Heidegger lesen*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- McGrath, Sean J. (2006). *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Meister Eckhart (1982). *Opere tedesche*. Firenze: La Nuova Italia.
- (1989). *Commento alla Genesi* [1311-1313]. Genova: Marietti.
- (1999). “Del distacco” [1311-1313], in Id., *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini. Milano: Adelphi, 171-215.
- (2001). *I sermoni latini* [1311-1326]. Roma: Città Nuova Editrice.
- (2005). *Sermoni* [1303-1311]. Roma: Edizioni Paoline.

- (2014). *Le 64 prediche sul tempo liturgico* [1314-1323]. Milano: Bompiani.
- (2017). *Commento al Vangelo di Giovanni* [1311-1313]. Milano: Bompiani.
- Moore, Ian Alexander (2019). *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. New York: Suny Press.
- Omero (1975). *Inni omerici*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Paltrinieri, Gian Luigi (2017). "Heidegger interprete di Meister Eckhart". In: I. Adinolfi-G. Gaeta-A. Lavagetto (a cura di), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*. Genova: il melangolo, 573-595.
- Payen, Guillaume (2022). *Heidegger. Die Biographie*. Darmstadt: WBG.
- Plotino (2014). *Enneadi*. Milano: Bompiani.
- Quint, Josef (1953). "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts". *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 27, 48-76.
- Ruin, Hans (2019). "The Inversion of Mysticism-Gelassenheit and the Secret of the Open in Heidegger". *Religions*, 10(1): 1-9.
- Sacchi, Mario Enrique (1999). *El apocalipsis del ser: La gnosis esotérica de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Basileia.
- Schalow, Frank – Denker, Alfred (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2014). *Filosofia della rivelazione* [1858]. Milano: Bompiani.
- Schlüter, Jochen (2016). *Heideggers Rezeption des antiken und mittelalterlichen Neuplatonismus. Anmerkungen zur Heidegger-Forschung*. Berlin: Lit Verlag.
- Sikka, Sonya (1997). *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology*. New York: Suny Press.
- Strummiello, Giusi (2001). "Got(t)heit: la Deità in Eckhart e Heidegger". *Quaestio*, 1: 339-359.
- Taulero, Giovanni (1997). "Io sono la luce del mondo" [1330-1361]. In: Id., *I sermoni* [1498], Milano: Edizioni Paoline, 183-189.
- Tertic, Vida (2006). *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Tonner, Philip (2010). *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. London: Bloomsbury.
- Tugendhat, Ernst (2003). "Le radici antropologiche della religione e della mistica". *Discipline Filosofiche*, 14(1): 201-214.
- Vannini, Marco (1996). *Mistica e filosofia*. Casale Monferrato: Piemme.

- (2000). *Introduzione alla mistica*. Brescia: Morcelliana.
- Velasco, Martin J. (2001). *Il fenomeno mistico*, vol. 1: *Antropologia, culture e religioni*. Milano: Jaca Book.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1995). “‘Gelassenheit’ bei Heidegger und Meister Eckhart”. In: B.E. Babich (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire. Essays in Honor of William J. Richardson*. Dordrecht Springer, 115-127.
- (2004). *La Metafisica nel pensiero di Heidegger*. Roma: Urbaniana University Press.
- (2020). “La concezione heideggeriana della ‘metafisica’ lungo le due vie di elaborazione del problema dell’essere”. In: *Filosofia Futura*, 14: 31-46.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm – Alfieri, Francesco (2016). *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*. Brescia: Morcelliana.
- Walther, Gerda (2009). *Fenomenologia della mistica* [1923]. Milano: Glossa.
- Webb, James (1976). *The Occult Establishment*. La Salle: Open Court.
- 170 Weber, Ludwig (1997). *Heidegger und die Theologie*. Centaurus Verlag, Freiburg.
- Weil, Simone (1997). *Quaderni*, Vol. II [1941-1942]. Milano: Adelphi.
- Williams, Duane (2017). *Language and Being. Heidegger’s Linguistics*. London-New York: Bloomsbury.
- Wolz-Gottwald, Eckard (2016). “Die Kehre als völlige Umwendung des Menschen. Von der Verwirklichung des ‘mystischen’ Antriebs der Phänomenologie im Denken Martin Heideggers”. *Argument*, 6(2): 299-311.