

# PASCAL FILOSOFO DUPLICE E MOSSO IL CONTRASTO CON HEIDEGGER, A PARTIRE DALLE RIFLESSIONI DI ROSARIA CALDARONE

**GIAN LUIGI PALTRINIERI**

*Department of Philosophy and Cultural Heritage*

*Ca' Foscari University Venice (I)*

gpaltri@unive.it

## **ABSTRACT**

Starting from Caldarone's book on Pascal, the article stresses at least three points: (1) it emphasizes how properly modern is Pascal's insistence on human duplicity; (2) it reads the moved and contradictory character of the Pascalian Christian as a synonym of existential vivacity and authenticity, (3) it throws light on the reasons that make the confrontation between Pascal and Heidegger, via Nietzsche, an unbridgeable gap.

## **KEYWORDS**

Pascal, Heidegger, modernità, duplicità, mancanza, Nietzsche.

## **1. PREMESSA**

Il libro di Rosaria Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal* (FFP), è una riflessione appassionata e coraggiosa, un lavoro propriamente filosofico e non semplicemente storiografico. Di certo non si tratta di una disputa tra scuole (FFP 23). Il primo motivo per apprezzarlo è che si avvale di una scrittura agile, e tuttavia mai elusiva, sempre capace di chiarire i propri intenti. Il secondo motivo, più importante, è che offre un contributo originale alla conoscenza del pensiero di Pascal quale “filosofo mosso”, ossia, come proverò a rimarcare, propriamente moderno. Il Pascal messo in luce è l'interprete, in chiave cristiana, delle duplicità, dei contrasti, delle contraddizioni, delle composibilità, anche stridenti, a cui è esposta la natura umana, la quale è prioritariamente presa da una «vocazione antinaturale» (FFP 140) a superare se stessa. Al centro dell'attenzione pascaliana vi è l'essere umano come luogo concreto delle tensioni più vive, la cui aporeticità non è astratta o meramente logico-intellettuale, bensì desiderio vivo e vivificante di «quel particolare ente mosso che è l'uomo» (FFP 93). Nulla di più mobile del desiderio umano di immobilità, nulla di più finito del desiderio di infinito, nulla di più potente del desiderio impotente di possedere la felicità (*Pensieri* § 437B; FFP 46). Nulla di più naturale per l'uomo che la sua «condizione innaturalmente naturale» (FFP 197). Un «particolare squilibrio contraddistingue la vita cristiana» (FFP 114), segnata da

«una relazione con il divino» che innesta un «movimento» «naturale» «contrario alla nostra inclinazione» (FFP 115). La misura e l'equilibrio degli antichi greci ha lasciato dunque il posto a una tensione che è sì contraddittoria, e tuttavia è viva. Chronos non ha più l'intensa sobrietà di un bassorilievo o di una pittura vascolare greci, ma assume i tratti spaventosamente dinamici e distruttivi del Saturno di Rubens. Pascal è il miglior interprete mosso della mobilità complessa e aporetica dell'essere cristiani nell'epoca mossa per eccellenza, la modernità. Caldarone restituisce al meglio questi aspetti costitutivi.

Tuttavia, in più passaggi, Caldarone propone significativi rimandi al pensiero di Heidegger come se quest'ultimo condividesse con Pascal alcuni elementi di fondo nella "ritrattazione della metafisica" - nozione recepita dichiaratamente da Leonardo Samonà (Samonà, 2014) - entro le trame della filosofia (FFP 20). Appare chiara la persuasione di Caldarone che tali richiami a Heidegger siano utili a dar voce al carattere mosso del pensiero di Pascal. Il punto, però, è che ella ipotizza così anche una qualche sintonia di fondo tra Heidegger e Pascal, sintonia che a parere di chi scrive è invece assente. Le pagine che seguono intendono sostare sulla distanza incolmabile tra i due modi di pensare, ma ecco presentarsi una prima questione. Proprio Heidegger insegna che interpretare - in senso propriamente ermeneutico-filosofico - significa lasciar vedere la forza di verità di un testo, e non le sue mancanze. Sottolineare che il pensatore tedesco dice-pensa qualcosa di diverso dal pensatore francese sembra quindi un'operazione angusta, quasi che il sottoscritto, nelle vesti un po' ridicole dell'"heideggeriano", sia mosso da un qualche intento correttivo o, peggio ancora, dal proposito di "marcare il territorio". Viceversa, il modo propriamente ermeneutico-filosofico è quello di mostrare gli elementi forti e apertivi di un discorso, di un testo, di una riflessione, e non le sue manchevolezze, presunte o effettive, oppure la sua lontananza da quanto invece persuade l'interprete. Insomma, le considerazioni che seguono si prefiggono di lasciar emergere gli aspetti più apertivi e originali del lavoro filosofico di Caldarone, avanzando nel contempo alcune obiezioni "heideggeriane" che non sono mirate a rimettere ordine e correttezza nel discorso. D'altronde al centro dell'attenzione compare la questione della 'manchevolezza'. Il pensiero heideggeriano oltrepassa la metafisica nella misura in cui oltrepassa il paradigma basato sull'equazione assenza = mancanza o finitezza = manchevolezza, un paradigma al quale Pascal resta invece fedele.

## 2. PASCAL, IL PRIMO PENSATORE CRISTIANO "MODERNO".

Nella sua disamina di Pascal Caldarone coinvolge Heidegger sin dalle primissime pagine (FFP 7), facendo riferimento a un passaggio dei *Quaderni neri, 1938/39* in cui Heidegger, riferendosi esplicitamente a Pascal, si esprime in questi termini:

Lentamente e in misura crescente viene ora alla luce della storiografia il primo grande “pensatore ⇔ cristiano” *moderno*, del quale la storiografia dà un consapevole resoconto in relazione alle urgenze occasionali del presente (non a una qualche urgenza dalla necessità essenziale (*Not*)). Se però già la costituzione essenziale di un “pensatore ⇔ cristiano” comporta una fragilità originaria, per non dire un che di menzognero (menzogna *qui* non in senso morale come non veridicità ‘soggettiva’, ma come un intreccio essenziale che ne copre l’essenza propria), [... va detto che] Pascal è cristiano in quanto è un credente che ha una capacità di fede che supera di gran lunga tutti i credenti medi e i cristiani di chiesa. E in quanto è questo cristiano egli pensa il pensiero occidentale, già allora moderno, in una *forma* che non è inferiore a quella più grande (Heidegger, 2014, 342-3).

Prima di Heidegger un altro filosofo dallo spirito neopagano, o comunque non-cristiano, non nasconde il proprio apprezzamento per Pascal. Si tratta di Nietzsche, il quale scorge nell’autore dei *Pensieri* e delle *Lettere provinciali* «il primo di tutti i cristiani nell’aver fatto del suo ardore, della sua intelligenza e onestà una cosa sola» (*Aurora* § 192), nonché l’opposto di ogni spirito gesuitico (*Frammenti postumi* 1881 11[62]). Così, con la consueta risolutezza polemica, in un appunto del 1887 (*Frammenti postumi* 1887 11[55]) confluito nel paragrafo 252 de *La volontà di potenza*, Nietzsche scrive: «Non si dovrà mai perdonare (*vergeben*) al cristianesimo di aver rovinato uomini come Pascal» (Nietzsche, 2008, 145). È una convinzione che era nata già da prima - «Il cristianesimo ha sulla coscienza di aver corrotto moltissimi esseri umani, per esempio Pascal e Meister Eckhart» (*Frammenti postumi* 1884 26[3]) - e a mio avviso da ricondurre a due motivi di apprezzamento che risultano rilevanti anche per capire e valorizzare il tipo di lettura proposta da Caldarone.

Nietzsche apprezza innanzitutto la “finezza” di Pascal, piagata ma immensa (*Al di là del bene e del male* § 45), che lo rende capace di andare a fondo nella prodigiosa e sorprendente pluralità che è costitutiva dell’essere umano: «quante nature nella natura umana!» (*Pensieri* § 116B) e «quale mostro, quale caos» (*Pensieri* § 434B; menzionato in *La volontà di potenza* § 83 e *Frammenti postumi* 1887 9[182]) è l’essere umano! E come per Nietzsche anche per Pascal nessun ordine naturale prestabilito e nessuna ragione (FFP 142) possono fornire una spiegazione oppure mettere a riposo l’inquietudine che ne scaturisce.

Il secondo aspetto che spinge Nietzsche a elogiare Pascal è che questi gli appare immune da meschineria. Così, nel paragrafo 240 de *La volontà di potenza* (*Frammenti postumi* 1885-6 2[144]), si sottolinea come il cristianesimo abbia voltato le spalle al pascalismo, trattenendo di esso l’aspetto più rozzo e utilitaristico: stando a Pascal credere in Dio consiste in una scommessa e forse in un errore? (cfr. FFP 113-4), ed ecco imporsi solo un’interpretazione al ribasso, non pascaliana: «quand’anche fosse un errore si ricaverebbe per tutta la vita un grande vantaggio e godimento» - qui ciò che “potrebbe venirci in tasca” è l’unico criterio di verità, come vuole il tipo umano meschino. E così prosegue Nietzsche: «ci si contenta di un cristianesimo *oppiaceo*, perché non si ha più la forza [...] per professare il

pascalismo» (Nietzsche, 2008, 138-9). Ecco il punto cruciale colto dal saggio di Caldarone e assunto a fulcro vivo delle sue considerazioni: il cristianesimo di Pascal è tutto meno che oppiaceo. La tensione desiderante e amorosa (FFP 24, 36, 299) che inquieta il domandare e il ricercare pascaliano non sfociano mai nella stasi o nella “quadratura del cerchio”. È qui che Caldarone aggancia una delle sue tesi portanti. È corretto dire che Pascal attacca il cartesianismo, così come che «apre con la filosofia una contesa infinita» (FFP 42), mettendone specialmente in questione le seduzioni intellettualistiche, ma, come si diceva anche sopra, anche quando afferma che «tutta la filosofia non vale un’ora di fatica» (*Pensieri* § 79B), la sua è una ritrattazione (FFP 301), in questo caso una ripresa che rinnova cristianamente la tensione desiderante e amorosa che caratterizzava la philo-sophia greca (FFP 63-5). È la stessa impotenza del desiderio, incapace di raggiungere quanto agognato, a rendere vivo il cristianesimo pascaliano e il suo modo di essere filosoficamente sapiente: il *sophos* cristiano è mosso e qui – enfasi del sottoscritto – sta un aspetto essenziale del suo essere “moderno”.

Non può destare sorpresa, peraltro, che Nietzsche avrebbe, anzi ha, anche assai da ridire. Egli infatti ribadisce più volte tutta la distanza, insuperabile, che lo divide dai contorcimenti malati che caratterizzano Pascal, «sventurato interprete» cristiano, il quale legge qualunque cosa provenga dalla fisiologia del corpo come «un fenomeno moral-religioso» e ciò lo conduce solo a «contorcersi e torturarsi» (*Aurora* § 86). D'altronde, un Pascal che ritiene che sia solo superbia non sottomettersi alla speranza (*Pensieri* § 249B) conferma, niccianamente, la sua incapacità “cristiana” di apprezzare la fierezza del pagano, fraintesa come arroganza individualistica o antropocentrica, anziché riconosciuta come coraggiosa e misurata *fortitudo* al cospetto dei colpi della sorte. Si legge in *La volontà di potenza*, § 252: «Che cosa combattiamo nel cristianesimo? Il fatto che voglia spezzare i forti, scoraggiarli, sfruttarne le ore cattive e i momenti di stanchezza, trasformarne la fiera sicurezza in inquietudine e in miseria della coscienza, rendere velenosi e morbosi i loro istinti più eccellenti» (Nietzsche, 2008, 146). D'altronde, per Nietzsche, il cristianesimo va ossessivamente a caccia di disperati, perché ne ha bisogno: solo questi sono i suoi eletti. «Pascal fece il tentativo», «con l'aiuto della conoscenza» di mostrare che tutti sono disperati, ma «il tentativo fallì, causando la sua seconda disperazione» (*Aurora* § 64). Ma Nietzsche finisce per pagare la propria brillante risolutezza al prezzo di qualche semplificazione di troppo – come Caldarone sarebbe solerte a ricordarci –, rinchiudendo pure l’“amato” Pascal entro i contorni dello schema prefissato di chi dice di no alla vita. In *Genealogia della morale* si tenta addirittura di includere Pascal tra i sostenitori dell’«imperturbabilità (*Gleichmuth*)»: volere, desiderare, provare passioni, amare, odiare, avere una donna, fa soffrire? Allora si nega tutto, ce ne si libera; peraltro reprimendosi! Si spera allora che la sofferenza sparisca e si aspira all’imperturbabilità – così, secondo Nietzsche, avrebbe fatto anche Pascal «in senso spirituale (*in geistiger Hinsicht*)»

con il «principio» de «"il faut s'abêtir"» (*Genealogia della morale*, III, 17). Nietzsche qui insinua che, sostenendo che a condurre alla fede sia il lasciarsi forgiare dall'iterazione dei comportamenti come docili automi animati - «Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira», *Pensieri* § 233B -, Pascal stia semplicemente confermando che il tipo cristiano rientra nella figura nicciana del gregge, della pecora incline alla sottomissione in quanto bisognosa di conservarsi, al riparo dalle inquietudini orgogliose e vitali dello spirito libero. Ma come Nietzsche stesso, altrove, mostra di sapere bene, la fede pascaliana non spegne il sentire in una qualche impassibilità, magari dettata da opportunismo, giacché, piuttosto, il suo fulcro vitale è il cuore: «C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison» (*Pensieri* § 278B), «Dio ha dato la religione per sentimento (*par sentiment*) del cuore» (*Pensieri* § 282B).

Caldarone fa emergere molto bene quest'ultimo punto. «Il Dio cristiano [...] è un Dio che sa farsi *sentire*» (FFP 232). Certo la fede in senso pascaliano richiede l'«umiliarsi» (FFP 116-7), specialmente della ragione (FFP 180). Certo Pascal non teme il carattere macchinale della natura umana (FFP 176, 188) e può giungere ad affermare che alla fede ci si abitua (FFP 175) attraverso la persuasione di quella macchina che anche siamo e della «ripetizione automatica dei gesti della fede» (FFP 171). Certo il cristiano di Pascal può pensare all'impassibilità come alla salvezza dalla «rovina in cui versa ogni cosa umana» (FFP 149) - tutti aspetti che suggellano il dissidio incolmabile rispetto all'esperienza nicciana e, come dirò, heideggeriana -, ma la macchina pascaliana è viva e l'esperienza della fede corrisponde al venire investiti dal fuoco (FFP 188. 190n). Perciò la certezza donata dalla fede è salda, eppure non è mai sicurezza, perciò la gioia non si traduce in gaiezza, né la pace in una placida quiete. Il sentire del cuore pascaliano è incendiato dalla fede, anziché venirne anestetizzato, e preserva persino il suo tratto distruttivo, nella lotta a tutto ciò che allontana da Dio. Parimenti vive anche del continuo senso di impotenza, nonché del timore di perdere ciò che ha ricevuto in dono (FFP 190). Contrasti, doppiezze, tensioni spasmodiche vivificano l'anima e il corpo - corpo animato - del cristiano pascaliano, chiamato così a «riscattare l'indifferenza del mondo» (FFP 189), anziché a diventare indifferente rispetto a esso o al proprio io. Insisto: "a saltare per aria", con il cristianesimo pascaliano, è l'indifferenza oggettivistica che pervade il mondo moderno, e il fuoco divino si intreccia ai contrasti e alle doppiezze che inquietano l'uomo moderno.

L'animale razionale perde in età moderna la sua ovvia unità aristotelica, andando incontro al bisogno di curare le lacerazioni e le contraddizioni da cui è costituito. Il vivente che ha il logos ha lasciato il posto all'automa desiderante che ragiona, una macchina doppia, desiderante-ragionante (bisognoso di infinito e insieme calcolante il finito). (FFP 174-5). Due macchine, dunque, ed è qui che Pascal mostra di essere un grande moderno: nel considerarle vive e in relazione a Dio proprio perché divise e lontane dall'unitarietà divina. La dualità che affetta e costituisce l'essere umano di

Pascal, quella tra l'amore desiderante e il ragionare, connessa "solo" dal difetto e dall'errore a cui questi sono esposti (FFP 235).

Assolutamente stabile e precedente ogni cosa, tanto da incalzare l'essere umano come un ricordo potente, il ricordo del bene da cui ci si è allontanati nascendo (FFP 80), il Dio di Pascal o, meglio, l'esperienza che quest'ultimo ne ha, sono eminentemente moderni: si tratta di un Dio di cui pur tuttavia è diventato possibile domandarsi se esista. «Se c'è un Dio» («S'il y a un Dieu», *Pensieri* § 233B) ... Dio è diventato una possibilità. Ma tale possibilità non è un'ipotesi teoretica né un'opzione che si presenti in modo indifferente, in mezzo alle altre. Quasi quattro secoli dopo Pascal, nella nostra epoca, Charles Taylor ha potuto caratterizzare «the Secular Age» come quella di una società in cui la fede è «una possibilità umana» e non più un assioma o una necessità sociale (Taylor, 2007, p. 3). Ebbene Pascal è il primo a riconoscere questo tratto del moderno. Dice bene, dunque, Caldarone quando rimarca perché «il Dio dei cristiani [...] stupisce i filosofi» e, anzi, sia cosa «scandalosa agli occhi di un greco»: non solo perché è un Dio che ama, ma anche perché a sua volta «vuole essere amato», esponendosi quindi alla possibilità di non venire ricambiato (FFP 290-2). Che cosa, peraltro, Pascal non può perdonare a Cartesio (*Pensieri* § 77B)? Non di aver proposto una filosofia senza Dio – cosa che rientrerebbe in una declinazione razionale della *sophia* come episteme scientifica –, ma piuttosto di aver assegnato a Dio il ruolo di una comparsa entro tale filosofia, una comparsata teoretica, che in fondo fa di Dio un che di sostituibile, interscambiabile, indifferentemente, con altre spiegazioni e altri fondamenti razionali. Un Dio già morto. La forza di Pascal è di aver colto come sia questo il destino moderno di Dio se ci si affidi solo all'oggettivismo cartesianista, mentre proprio il bisogno dell'uomo moderno di un Dio vissuto-sentito, che incendia e inquieta l'esistenza liberandola da agitazioni non degne, è la manifestazione, nella finitezza umana, dell'infinita vitalità del Dio cristiano (FFP 88). Evocando il carattere di possibilità della fede in Dio Pascal non toglie nulla né a Dio né a coloro che vivono come cristiani. Anzi, è qui che riposa l'autenticità di questi ultimi. «Chi biasimerà i cristiani di non poter rendere ragione (*de ne pouvoir rendre raison*) della loro credenza [...]? Esponendola al mondo, dichiarano che è una stoltezza (*sottise*), *stultitiam*» (*Pensieri* § 233B). Pascal riprende il motivo paolino della *Prima Lettera ai Corinti* (I, 19) proprio per rimarcare lo scarto, l'alterità dei cristiani nel mondo: un modo di credere, sentire, ricordare mai appiattito sulle ragioni che dominano in quest'ultimo. Credere in un tale Dio *possibile* significa sollevarsi oltre quanto è livellato, asfittico, senza cuore, a disposizione di spiegazioni condivise. La grandezza di Pascal è anche di fiutare come l'età moderna rischi invece di assimilare a sé il Dio cristiano, facendone l'ennesimo 'perché' di complemento oppure un che di scontato entro le maglie del senso comune. L'insistenza di Caldarone sul fatto che il cristiano pascaliano, raggiunto dai doni di Dio, non vada incontro ad alcun senso trionfalistico di vittoria o di sicurezza, ma piuttosto a una liberazione inquieta,

venendo consegnato ancora più a fondo al proprio desiderare, amare, temere di perdere, non possedere (FFP 107-10) – un'inquietudine che non si confonde mai con l'agitazione cinetica dei moderni –, siffatta insistenza di Caldarone, dicevo, mette dunque in luce il carattere moderno dell'inquietudine del cristiano Pascal in contrasto proprio con il moderno dominante: si tratta di stabilità, ma è una stabilità possibile, il cui equilibrio mobile è attraversato da tensioni incendiarie, che preservano il carattere autentico del suo cristianesimo, non solo nella dimensione interiore individuale, ma anche in rapporto a quanto è vigente nel contesto sociale, filosofico e politico propriamente moderno.

Certo è un'inquietudine, quella del cristiano Pascal, in cui Nietzsche scorge contorcimenti malsani, infedeli alla terra, eppure Nietzsche non dubita un istante dell'onestà e della autenticità di tale cristianesimo, lontano da qualsiasi fiacco e opportunistico stagnare. Certo per Nietzsche Pascal è comunque ancora solo un negatore della vita e delle sue passioni corporee, un pessimista in cerca di quiete (*Ruhe*) (*Frammenti postumi* 1880 7[282]), la cui cifra di fondo è la mancanza (*Aurora* § 46). Questi richiami nicciani ci hanno però preparato il terreno per il possibile confronto tra Pascal e Heidegger, e in particolare per le due questioni su cui si impernia, a mio avviso, lo scarto incolmabile che li divide: la negazione e la mancanza.

### **3. HEIDEGGER *CONTRA* PASCAL AL DI QUA DELLA METAFISICA PLATONISTA DELLA MANCANZA.**

Il testo di Caldarone è pensato troppo attentamente perché i numerosi rimandi a Heidegger in esso contenuti costituiscano delle appendici meramente sovrapposte. Anche quando tali rimandi vengono introdotti da un semplice «parafasando Heidegger» (FFP 299) e persino se si trattasse di “un secondo testo” avvolto nel primo e cucito pascalianamente nella fodera del vestito (FFP 191), è chiaro che essi sono da prendere sul serio: Caldarone sta dando voce all'avamposto della sua riflessione, volta a esplorare la possibilità che il carattere aperto e patico, nonché l'inquietudine eminentemente esistenziale del cristianesimo pascaliano, possano trovare nella meditazione di Heidegger una sintonia di fondo o addirittura una ripresa, che ecceda anche i possibili debiti storiografici.

Effettivamente sono numerose le indicazioni di Pascal che non potevano non attirare l'attenzione filosofica dell'interprete Heidegger, eppure da un lato restano poco frequenti i casi in cui questi menziona esplicitamente il pensatore francese, dall'altro Heidegger è esplicito nel rimarcare l'appartenenza di Pascal alla storia della metafisica. Si riporta comunque che nell'agosto del 1945, crollato il Reich e perduta la cattedra universitaria, Heidegger intendesse costituire un gruppo di lavoro proprio su Pascal, progetto poi non andato in porto (Perrin, 2012, 148). Inoltre si racconta che sulla parete della stanza del suo studio, a Friburgo negli anni

Venti, Heidegger tenesse appeso un ritratto di Pascal o, più precisamente, «una fotografia della sua maschera mortuaria» (Perrin, 2012, 147). Si potrebbe persino speculare sul fatto che si trattasse di una copia di una copia, ossia di una fotografia di una maschera, per di più mortuaria, quasi che il riconoscimento dell'importanza di Pascal, al punto “da tenerlo in studio”, andasse assieme a quello della sua “morte”: un Pascal oltrepassato, differito da numerose distanze – si veda comunque il paragrafo 31a di *Logica. Il problema della verità* (1925-6) dove, soffermandosi sul concetto di immagine, Heidegger propone come esempio proprio l'immagine fotografica del volto di Pascal morto (Heidegger, 2015, 238-9). In ogni caso resta «un fatto enigmatico» che Heidegger abbia evitato la «tematica pascaliana del “Dio nascosto”» (Guest, 2011, 41). È infatti sensato affermare che un possibile incontro-scontro tra le due esperienze di pensiero possa avvenire proprio mettendo a confronto il “Deus absconditus” pascaliano con l'“ultimo Dio” heideggeriano (Guest, 2011, 43). Così come è sensato sottolineare «il suo [di Pascal] ruolo di pioniere per le fenomenologie dell'“inapparente”» (FFP 307). E la chiave fenomenologica si conferma adatta ad avvicinare i due filosofi anche per intendere in che senso la parola rivelata apra mondo all'esistenza cristiana secondo l'uno e secondo l'altro (Wrathall, 2006, 77).

L'insistenza pascaliana su un accesso patico alla conoscenza delle cose divine ha una marcata portata esistenziale e antiteoreticista che cattura necessariamente l'interesse di Heidegger. Così, nel paragrafo 29 di *Essere e Tempo*, proprio mentre sta mostrando come la situazione emotiva-affettiva (*Befindlichkeit*) sia un che di costitutivo per l'esistenza umana e tale situazione patica apra l'esserci umano alla comprensione del proprio essere-nel-mondo (Caputo, 2001; Pasqualin, 2015), Heidegger cita in una nota il seguente passo tratto da *Dell'arte di persuadere* di Pascal: «“i santi dicono, parlando delle cose divine, che occorre amarle per conoscerle, e che non si entra nella verità se non attraverso la carità”» (Heidegger, 2005, 172n). Ora, è chiaro che Heidegger scorge qui traccia di quanto è fondamentale anche sotto il profilo della propria fenomenologia cosmologico-esistenziale: (1) il rapporto con la verità è originario quanto costitutivo, ed è rapporto che si disvela innanzitutto attraverso il legame patico tra l'ente umano e l'essere; (2) la precedenza, sotto il riguardo ontologico esistenziale, della relazione affettiva, su ogni prestazione meramente cognitiva dell'intelletto, manifesta il primato, in termini di decisività, della dimensione pratica su quella teoretica-epistemologica.

«Possiamo considerare Heidegger in linea con Pascal rispetto alla illuminante forza teorica contenuta nelle *Stimmungen*» (FFP 213n). Calderone centra il bersaglio nel valorizzare questo aspetto che consente di capire e apprezzare sino in fondo la concreta dinamicità esistenziale del cristianesimo di Pascal e conseguentemente la sua polemica nei confronti della filosofia. Questa «ha mancato» (FFP 137) di comprendere la mancanza che inquieta l'essere umano, il quale è «fatto solo per l'infinito» (FFP 173), ben al di là delle mille cose mondane



da cui è agitato e indaffarato. Il fuoco del Dio di Abramo incenerisce la filosofia teoreticista (FFP 265), e quindi sia una determinata metafisica greca, sia la «metafisica egologica cartesiana» (FFP 267); e con questa va in cenere anche ogni «istanza ordinatrice» basata sulla «razionalità matematica» e lo spirito geometrico (FFP 269-71).

Parte integrante dell'antiteoreticismo di Pascal è il riconoscimento che non si possono trovare ragioni e dimostrazioni per persuadere il non credente. «La fede è un dono di Dio. Non [...] del ragionamento» (*Pensieri* § 279B). «Dio stesso mette nel cuore» la fede (*Pensieri* § 248B). L'aspetto interessante è che allora non ne va solo dei limiti della ragione, ma anche dei limiti del cuore. «"Se parlo a un'anima fredda non mi capirà"» - scrive Pascal in *Scritti sulla grazia* (citato in FFP 210). Insomma, il rapporto Dio-uomo è talmente originario che non si lascia prendere alle spalle da alcuna mossa umana, sia essa razionale oppure affettiva - non si può volere di volere. Ebbene, anche l'antiteoreticismo heideggeriano implica l'impossibilità di rendere disponibili alle nostre argomentazioni o dimostrazioni, così come alla nostra esposizione patica, quanto è decisivo per la nostra esistenza. Il punto però è che qui il rapporto fondamentale è quello mondo-uomo o terra-uomo, incluso il linguaggio in cui detti rapporti costitutivi si manifestano e si articolano. Che cosa potrà dunque obiettare il fenomenologo della radicale finitezza cosmologico-esistenziale al cristiano Pascal? Un bel nulla. Le sue non saranno né prove dimostrative né obiezioni, e tantomeno giudizi di valore. Nel lasciar vedere il primato dell'apertura della mondità (*Weltlichkeit*) del mondo, come nel paragrafo n. 18 di *Essere e tempo* (Heidegger, 2005, 107-15), e quindi nel chiarire in che senso noi umani *siamo un rapporto* che si articola in molti rapporti pratico-cosmologici, Heidegger non si limita però a cambiare nome al fondamento - non più il Dio giudaico-cristiano, ma il mondo -, mantenendone uguale o simile il significato, in primo luogo quello di sostanza autosufficiente e non dipendente da altro - si veda il paragrafo 20 di *Essere e Tempo* (Heidegger, 2005, 118-9). In senso heideggeriano il mondo non è né una sostanza né la somma totale di tutte le sostanze. Non è appunto una sussistenza ontica, bensì l'aprirsi del possibile proprio a partire dai rapporti *che siamo* - non semplicemente *in cui siamo* -, esistendo. È attorno a questo senso dell'apertura del possibile che si accentrano le distanze tra Heidegger e Pascal.

La prospettiva pascaliana, apprezzata da Heidegger nel suo antiteoreticismo esistenziale - *Pensieri* § 331B: la parte più filosofica della vita dei filosofi è vivere, in modo misurato, e non comporre scritti filosofici -, è da considerare però una ripresa moderna di quel platonismo cristiano che caratterizza la metafisica che Heidegger è volto a mettere in questione - si badi, non "che vuole superare", bensì che "è chiamato dal proprio modo di essere" a oltrepassare. L'agatologia pascaliana, così bene messa in luce da Caldarone, presta il fianco agli strali riservati da Heidegger al filosofo della *Repubblica*, per esempio in *Dell'essenza del*

*fondamento* del 1930 (GA 9 160): per Platone più in alto della possibilità sta la potenza del bene, la quale dispone e addomestica l'accadere veritativo del possibile (Heidegger, 1987, 116; FFP 267n). Così, pascalianamente, se lasciata a se stessa, anziché restare ancorata al bene divino, la possibilità resta sinonimo di «dispersione», «allontanamento», e «spaesamento» da cui desiderare di essere salvati (FFP 55).

Nella stessa sezione dei *Quaderni neri 1938-39* citata sopra Heidegger prosegue in questo modo:

Pascal ha creato la forma fondamentale di apologetica *moderna* del cristianesimo. [...] Si comincia ad avere sentore [...] che qui è mostrata al cristianesimo una, anzi *la*, possibilità di stare *all'interno* dell'età moderna e nel contempo, con i mezzi del suo pensiero, *contro* di questa. (Heidegger, 2014, 343).

Agli occhi di Heidegger l'importanza di Pascal sta nell'aver difeso la possibilità (!) del cristianesimo in piena età moderna e di averlo fatto con tutta la sua preziosa duplicità, ossia entro la grammatica del moderno e insieme prendendo posizione contro di essa. Questo tipo di considerazione non diminuisce tuttavia la risolutezza dell'affondo polemico nei confronti del pensatore francese:

Con Pascal Descartes non viene certo mai superato, però viene reso compatibile con i diritti della fede e, viceversa, la dimensione della fede viene resa moderna: la "logica del cuore" consente l'affermazione dell'"*esperienza vissuta (Erleben)*" essenziale per l'umanità moderna (in quanto "soggetto"), facente uno con l'affermazione di quanto è "matematico" e quindi "tecnico" in senso metafisico, entrambe a partire da ed entro la dimensione della fede in Gesù Cristo. Gli "ordini" pascaliani sono perciò il *salvataggio* più profondo del cartesianismo attraverso il cristianesimo [...] e prima di tutto l'elusione più netta di ogni azzardo (*Wagnis*) del pensiero a superare la modernità (Heidegger, 2014, 344).

Heidegger vede nel pascalismo non solo una «difesa spirituale della fede», sia pure «nella forma più alta», ma anche in fondo una difesa del moderno, il quale cerca lì «la copertura più sicura» per sé e per la «disdetta» di ogni pensare questionante (Heidegger, 2014, 344). «La modernità di questa apologetica cristiana [pascaliana] è *ancora* più ambigua e cavillosa». Essa «assume la sembianza del "fare esperienza vissuta (*Erlebnis*)", anche insieme agli altri, del cercare la verità (*Wahrheitssuchen*). Essa può permettersi questa parvenza di un domandare non esposto a pericolo, poiché il possesso (*Besitz*) della verità è già assicurato» (Heidegger, 2014, 345).

Queste considerazioni heideggeriane risultano molto dure, forse sottovalutanti il carattere mosso e pieno di contrasti della vita del cristiano pascaliano, che non può mai dirsi possessore della verità datagli in dono (FFP 117). Tuttavia esse rilanciano una questione emersa anche nei paragrafi 66-69 dei *Contributi alla filosofia*: l'esperienza vissuta, soggettiva, personale, antropologica, non è forse solo l'altra faccia, illusoriamente compensatoria, della macchinazione

(Heidegger, 2007, 148-52)? La logica del cuore non è solo la versione sentita, qualitativa, toccante, di quanto è comunque considerato presenza stabile data? Molte indicazioni di Caldarone risultano preziose nel calibrare eventuali controobiezioni a Heidegger, in primo luogo rimarcando che ciò che è sentito dal cuore non è affare meramente soggettivistico o psicologico, giacché nasce da altro, dal bene divino, che precede e che inonda della propria fiamma l'esperire (*erleben*) umano. Però Caldarone non può che riconoscere il ruolo primario giocato dalla stabilità e dalla immobilità del bene quale correlato del desiderio umano (FFP 75-81). In altri termini le repliche a Heidegger possono far leva sull'inquietudine di tale desiderio e su come esso sia costantemente vivificato dalla possibilità di perdere quanto ricevuto in dono e dal timore di questa perdita (FFP 108), ma la dualità propriamente moderna *orribile incostanza dell'essente e anelito a un punto incontrovertibile fisso* resta pienamente confermata, esponendosi agli strali di Heidegger. Il quale sottolineerebbe anche che un greco come Aristotele, indagando il movimento degli enti della natura, non è preso dall'ansia della loro rovina o tracollo, ma anzi ha occhi filosofici, meravigliati, innanzitutto per l'ordine permanente e per le cause e le forme che perdurano. È la nave moderna cristiana che ondeggia tra lo sperare e il disperare di poter trovare un porto in cui avere un punto fisso (*Pensieri* § 383B; FFP 145). Peraltro Heidegger, enfatizzando lo scarto tra la grecoità di Aristotele e la metafisica cristiana, in particolare moderna, avanza ulteriori considerazioni, che vanno in una direzione diversa da quella tentata da Caldarone (FFP 88-91), considerazioni che ruotano attorno a che significhi 'azione'.

La *Lettera sull'umanismo* del 1946/1949 (GA 9 313) inizia così: «Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire (*das Wesen des Handelns*)» (Heidegger, 1987, 267). Heidegger sceglie dunque di confrontarsi – trattasi di *polemos* filosofico – con ciò che la modernità ha di più caro: la questione dell'agire. Il punto è che l'accezione dominante conosce l'agire solo come «il produrre (*Bewirken*) un effetto, la cui realtà effettuale (*Wirklichkeit*) viene valutata/apprezzata in base alla sua utilità» (*ibidem*). Heidegger contesta alla metafisica moderna di aver ridotto l'agire a uno strumento per ottenere un utile estrinseco all'agire stesso, identificato con una *kinesis* che acquista significato in base al suo scopo remoto, raggiungere il quale compensa e rimedia alle mancanze che caratterizzano il presente. La fenomenologia heideggeriana dell'esistenza umana – sì, anche dopo la svolta – riprende l'accezione aristotelica di *praxis*, scorgendo in essa la pienezza autotelica del compiersi della vita, di questa vita umana in questo mondo, cui non manca un bel nulla, e che dunque non ha bisogno di essere “svegliata” dal sentimento del vuoto da riempire (FFP 88) e dallo slancio desiderante di recuperare «la pienezza totale» perduta e facente difetto (FFP 122, 190). Caldarone sottolinea in modo assai incisivo come per il cristiano pascaliano non si tratti così di negare-rimuovere il proprio mancare, ma anzi di ritrovarsi

consegnato a una «nuova povertà rincarata», a s-coprirsi sottomesso e impotente, e perciò stesso mantenuto in quella condizione di desiderio che lo lega a Dio (FFP 121-4). Ma per Heidegger questa preziosa povertà comunque impoverisce platonisticamente la vita, e in particolare la nostra esistenza.

Aristotele può venire interpretato come protofenomenologo del vivente perché esperisce la vita, nella sua determinatezza, come praxis: «o bíos pràxis, ou pófesis», «la vita è prassi, non produzione» (Aristotele, *Politica*, 1254a 7), è cioè azione il cui fine è intrinseco, non produzione di qualcosa posto al termine, là dove cessa il movimento. Così, aristotelicamente, la vita pienamente felice è quella che non desidera altro da sé, ma gode del proprio compiersi autotelico. Buona è la vita che è azione/praxis e non strumento/organon in vista di altro da sé; felice è la prassi vitale che è principio di se stessa (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 1097a-b). La distanza dell'impostazione pascaliana emerge con chiarezza anche attraverso la ricostruzione di Caldarone: «qual è il tratto saliente della schiavitù se non l'ignoranza del fine per cui si lavora duramente?» (FFP 233). Esistere è agire? È faticare? È portare il peso della vita? Per Pascal-Caldarone a fare la differenza è se abbiamo un orizzonte finale e sappiamo perché, sentendo verso quale meta lavoriamo-viviamo-agiamo. La meta è lontana, persino irraggiungibile, ma se l'abbiamo in vista non siamo più schiavi, ma liberi, liberati. Emerge qui tutta la distanza, incolmabile, dell'esperienza heideggeriana dell'essere-nel-mondo.

Come si diceva anche sopra, Heidegger riprende quelle indicazioni aristoteliche in chiave esistenziale. Nella sua conferenza del 9 marzo 1927 dal titolo "Fenomenologia e Teologia" (GA 9 52, 58) troviamo due affermazioni decisive: «esistere è agire, cioè praxis (*Existieren Handeln, praxis ist*)» e «la fede è un modo di esistere (*Existenzweise*) dell'esserci umano» (Heidegger, 1987, 13, 15).

L'estraneità di Heidegger alla metafisica cristiana non lo rende di certo un greco, ma se 'greco' non vale qui come categoria filologica e storiografica, siamo chiamati a cimentarci con un pensatore dalla paradossalità ancora più ambigua di quella di Pascal, un pensatore che intepreta greicamente i greci oltre i greci, nutrendosi di una provenienza cristiana (Franck, 2004, 13-7). Il punto è che tale ambiguità non toglie nulla alla risolutezza con cui Heidegger si ritrova al di qua dell'interpretazione platonista del tempo e del movimento come malattie che contraddicono la verità dell'essere, e soprattutto emerge come un pensatore che non esperisce la negatività dell'essente, e l'abbandono di questo da parte dell'essere, il nostro abitare tragicamente la terra, come sinonimo di mancanza o di carenza. Così si legge nel paragrafo 53 dei *Contributi alla filosofia* (GA 65 112):

Perché quando si pronuncia la parola 'necessità' ['Not' come condizione di urgenza necessitante] subito si pensa a 'miseria (*Mangel*, mancanza)', 'sventura (*Übel*)', a qualcosa che debba indisporci? È perché si valuta l'assenza di necessità (*Notlosigkeit*) come 'bene' (Heidegger, 2007, 132).

Grande, quindi, è Pascal quando nota come «siamo così infelici» che basta che qualcosa non riesca male per provare piacere ed essere felici (FFP 150), e nel contempo grande Heidegger nel riuscire a dar voce, senza pessimismi nichilistici, a una negatività che non è ‘il male’ da rimuovere, ma è anzi «il non, la negazione, che appartengono all’Essere stesso» (Heidegger, 2007, 137; *Contributi alla filosofia* § 56 GA 65 117-8).

Il sottoscritto ritiene quindi che, ben più che l’impensata complicità della logica del cuore con la logica del calcolo, l’autentica “obiezione” – si è già detto che tale non è – di Heidegger a Pascal sia quella che lascia vedere il platonismo del moderno cristiano, il quale esperisce questo mondo come la dimensione mobile del mancante e dell’indigente, in rapporto di bisogno amoroso con il trascendente che lo libera e completa. “Di contro” Heidegger risulta “capace di” fare esperienza pensante dell’essere e del nostro essere-nel-mondo al di qua dei ritornelli sulla rovina dell’Occidente, Heidegger pensatore tragico, non pessimista, Heidegger distante da Pascal, e non semplicemente lontano. Heidegger portavoce ermeneutico di una finitezza che non rimanda all’infinito. Qui infatti la finitezza esistenziale non è sinonimo di manchevolezza protesa verso l’infinità che la riempie, ma piuttosto di pienezza esposta alla indeterminatezza e alla nientità di questo unico mondo, rigoglio del possibile, a cui siamo assegnati esistendo. E tuttavia il cristiano percepirà tutto questo sempre solo come appiattimento finitistico, al ribasso, o come rassegnata adeguazione alla datità naturalistica e oggettivistica. E nessun gesto fenomenologico-ermeneutico di Heidegger avrà la forza di mostrargli altro.

In Pascal la natura e il naturale vengono a coincidere con ciò che Heidegger, per esempio nel celebre paragrafo 7c di *Essere e Tempo* (Heidegger, 2005, 54), chiama *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, la quale tende a coincidere con ciò che tutti, perlopiù, diciamo e facciamo. Ma qui il dissidio con Heidegger è netto e inaggrabile, come lo sono i possibili modi di aprirsi del mondo. Infatti, per il metafisico moderno cristiano Pascal, più in alto della natura sta il vero, sovrannaturale, «l’evidenza controintuitiva» del vero bene che manca alla vita umana e la infiamma di un desiderio infinito di infinito (FFP 205, 223, 229).

## REFERENCES

- FFP = Caldarone, R. (2020). *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*. Morcelliana.
- Pensieri* = Pascal, B. (1897), *Pensées*. Léon Brunschvicg éditeur.
- Caputo, A. (2001), *Pensiero e affettività. Heidegger e le «Stimmungen» (1889-1928)*. Franco Angeli Editore.
- Franck, D. (2004). *Heidegger et le christianisme. L’explication silencieuse*. PUF.
- Guest, G. (2011). “Pascal - et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal.” *Les Études philosophiques*, 1, 41-60.
- Heidegger, M. (1987). *Segnavia*. A cura di F. Volpi. Adelphi.

Heidegger, M. (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Trad. it. di G. Gurisatti. Adelphi.

Heidegger, M. (2005). *Essere e Tempo* [1927]. A cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi. Longanesi.

Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Trad. it. di A. Iadicicco. Adelphi.

Heidegger, M. (2014). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. GA 95. Klostermann.

Heidegger, M. (2015). *Logica. Il problema della verità*. Trad. it. di U. M. Ugazio. Mursia.

Nietzsche, F. *Aurora, Al di là del bene e del male, Genealogia della morale, Frammenti postumi*. Piccola Biblioteca Adelphi.

Nietzsche, F. (2008). *La volontà di potenza*. A cura di M. Ferraris e P. Kobau. Bompiani.

Pasqualin, C. (2015). *Il fondamento «patico» dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*. Inschibboleth.

Perrin, C. (2012). "Pascal, utile mais incertain selon Heidegger." *Heidegger Studies*, 28, 147-168.

Samonà, L. (2014). *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*. ETS.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Wrathall, M. (2006). "The Revealed Word and World Disclosure: Heidegger and Pascal on the Phenomenology of Religious Faith." *Journal of the British Society for Phenomenology*, 37, 75-88.