

Saggi

Pascal, un moderno agostiniano

Alessia Maccaro^{1*}

Abstract

This article aims to investigate Pascal version of agustinism, often considered from the partisan hermeneutic as anachronistic entrenchment in religious medievalism, which, precisely because of its outdated nature, and so extraordinarily inexhaustible kind of Augustine's thought is revealed to be profoundly modern. Pascal, in fact, saddened by the sight of an existent floundering like a reed in the wind of conflicting religious and cultural needs of his time, including the renewed forms of heresy and the prevailing libertinism, don't see in Augustine the image of a peaceful ancient Holy, don't find in him refuge in a past reassuring, but of those recovers the dramatic elements, the attention to the suffering of man torn by the dichotomous alternatives, desperately dispersing in bad of living, which both philosophers indicate the return at interioritas, at the heart that is not without (R)right. This research has highlighted the oversimplification of the combination of Pascal at Augustine only by the way of religious, because, after all, is the problematicity and the problematization of the religious that comes from Augustine to Pascal and, dealing with crisis of value of '600, will arrive to have unexpected effects.

Cet article vise à étudier la version pascalienne de l'agustinisme, souvent compris par l'herméneutique partisane comme anachronique retranchement dans médiévisme religieuse, qui, cependant, précisément en raison de sa nature obsolète, et de la nature extraordinairement inépuisable de la pensée d'Augustin se révèle profondément moderne. Pascal, en fait, attristé par la vue d'un existant qui bouge comme un roseau dans le vent des questions religieuses et culturelles contradictoires de son temps, entre les formes renouvelées de l'hérésie et le libertinage en vigueur, ne voit pas en Augustin l'image pacifique d'un Saint loin, ne trouve pas en lui refuge dans un passé rassurant, mais de ces récupère les éléments dramatiques, l'attention à l'inquiétude de l'homme déchiré par les alternatives dichotomiques, qui se perd désespérément dans les sorcellerie de l'existence, qui les deux penseurs indiquent le retour all'interioritas, à ce cœur qui n'est pas sans (R)raison. Cette recherche a mis en évidence le réductionnisme de la combinaison de Pascal à Augustin seulement pour la religion, parce que, après tout, est la problématique et la problématisation du religieux qui vient d'Augustin à Pascal, face à la crise des valeurs 600, arrivera à avoir effets inattendus

Keywords

Agostinismo, Pascal, modernità, religione, morale, cuore, ragione, divertimento, scommessa.

¹ *Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Studi Umanistici*

* e-mail: alessia.maccaro@gmail.com

1. Interpretazioni discutibili e degne di discussione

Troppo spesso e reiteratamente accostato in maniera assai semplicistica all'agostinismo¹ per i suoi contatti con l'ambiente giansenista o per gli eruditi riferimenti agli scritti agostiniani che, *esplicitamente e non*, riporta a memoria nei suoi scritti², Pascal è stato più volte preda di imperito strabismo ermeneutico che, *implicitamente e non*, ricomprende una distorta versione dello stesso pensiero agostiniano.

Vero è, senza dubbio, che la riflessione pascaliana si muove tutta sotto il segno di un dialogo, mai intermesso, con Agostino, tuttavia la loro non è un'inesausta quanto afona ripetizione del già detto, bensì una confidenza, una *confessione* che non travalica il tempo nello spazio delle eterne pacificazioni, ma che, attraverso la storia, si propone come sviluppo critico e problematico. Difatti Pascal nel far presente il passato agostiniano non ne snatura la radicata storicità in un atto di forzato ammodernamento e, tantomeno, rinuncia alla sua situazionalità per un'adesione pedissequa e autoannichilente all'*ipse dixit*: l'apologeta della modernità scopre nell'*auctoritas* del lontanissimo Agostino una

¹ Con il termine "agostinismo" s'intende un lato la tradizione storico-filosofica che rintraccia le sue origini – anche se non sempre fedelmente – nel pensiero del Santo ipponense, tuttavia soffocare un movimento storico ed ermeneutico all'interno di un categoriale, di un'etichetta circoscritta, pare non rendere ragione della ricchezza del pensiero di Agostino e di quello dei cosiddetti pensatori "agostiniani", pertanto con quello stesso termine si farà riferimento anche alla tensione agostinizzante, intesa come direzionalità di pensiero che, più o meno consapevolmente, trova la sua movente principale nelle intuizioni di Agostino, ma che non può e non vuole essere nel pensiero di quegli interamente ricompresa.

² «Solo nelle *Pensées* vengono citati: *Sermo* 141 (*quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt*: *Fram* 5 B 543); *Ep* 48 (49) (sulla costruzione nell'ambito religioso: *Fram* 9 e a; B 185–186); *Civ Dei* 21, 10 (per la incompresibilità della congiunzione tra anima e corpo: *Fram* 84 B 72); *Ep* 120 (sulla ragionevolezza della sottomissione alla fede: *Fram* 462 B 276); *De Gen contra Manich* (sulle sei età del mondo e il loro eventuale inizio: *Fram* 549 a B 655); *De Doctr Christ* (sul senso della Scrittura che si può conseguire soltanto a partire dalla stessa Scrittura: *Fram* 550 B 900); *Civ Dei* 11, 22 (sulla luce sufficiente nella Scrittura per illuminare gli eletti e per accecare i reprobri: *Fram* 582 B 578); *Civ Dei* 22, 9 (sulla funzione essenziale del miracolo: *Fram* 625 B 812); *Enarr in Ps* 137 (per la dottrina circa Gerusalemme e Babilonia e la conversione dei fiumi di Babilonia: *Fram* 659 B 458s). Inoltre una citazione da Agostino non verificata in *Fram* 659 B 513 per la dottrina giansenista della grazia, e altre molte citazioni nelle *Lettere* e negli *Scritti sulla grazia*». H. U. V. BALTHASAR, *Stili laicali, Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*, in ID., *Gloria. Una estetica teologica*, trad. di M. Fiorillo, voll. I–V, Jaca Book, Milano 1978; *ib.*, vol. III, nota 37, 170.

modernità del passato che non sembra ancora passata; si misura con essa e trova in essa la misura di un incontro con-veniente, connivente, con la *sua* stessa modernità.

Lo stupore che a tutta prima parrebbe destare un'assunzione come quella che «le XVII siècle est le siècle de saint Augustin»³ nasconde un vizio ermeneutico che pare necessario portare allo scoperto anche, e soprattutto, al fine di meglio chiarire il senso dell'agostinismo di Pascal. Difatti, se pare sorprendente l'affezione che il moderno ancora serba per Agostino e se questa viene giustificata sbrigativamente come un retaggio della religiosità medievale ormai desueta e anacronisticamente ostinata, è chiaro che tale interpretazione, limitandosi ad accogliere del pensiero agostiniano il solo versante teologico-dogmatico⁴, abbia come immediata conseguenza quella di vedere nell'agostinismo di Pascal una conferma dell'ipertrofia teologistica di quest'ultimo; il che, seppure per certi versi non è discutibile, di certo non ricomprende ed esaurisce la totalità dei suoi interessi speculativi (e lo stesso dicasi per Agostino). C'è da dire, inoltre, che nella stessa distorta direzione va pure quella lettura della storia della ricezione del pensiero agostiniano che intende scindere e giustapporre due agostinismi, uno medievale ed uno moderno, mediante una agostiniana diversità-per-epoche che di fatto non sussiste. È, infatti, fuorviante pensare che la definizione e l'uso della nozione di agostinismo⁵ possa essere atta ora a identificare una rigidità di ortodossia, ora

³ Su ciò, cf. P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995, I.

⁴ Questa è, ad esempio, la linea interpretativa sulla quale si muove E. Troeltsch, cf. E. TROELTSCH, *Agostino. L'antichità cristiana e il medioevo*, traduzione a cura di E. Goldstein, Doxa, Roma 1930 e E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi. Logica e filosofia materiale della storia*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, voll. I-II, Guida, Napoli 1985, vol. I, 63 e 143. Speculare è, ad esempio, la prospettiva di W. Dilthey, cf. W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, presentazione di G.A. De Toni, La nuova Italia, Firenze 1974, 340-342.

⁵ Per una visione più approfondita del rapporto tra il pensiero agostiniano e la tradizione filosofica che da quello discende si tengano presenti: G. CIOLINI, *Agostino nella cultura occidentale*, in A. TRAPÈ-V. GROSSI-M. WERNICKE, *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, Augustinus, Palermo 1985, 93-122; H. -I. MARROU, *Agostino e l'agostinismo*, a cura di A. Zani, Queriniana, Brescia 1990, 121; F. PIEMONTESE, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, C. Marzorati, Milano 1963. E, al fine d'intendere meglio come Agostino abbia potuto essere nella storia del pensiero il referente "comune" di ermeneutiche molto distanti tra loro si considerino: M. BENDISCIOLI, *L'agostinismo dei riformatori protestanti*, in *Revue des études augustiniennes* I (1955), 203-224; A. CICHETTI, *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, Arte e Storia, Roma 1951; H. DE LUBAC,

una più umana e introspettiva teofania, a seconda delle epoche storiche che ad esso si appellano. Perché, anche in questo caso, ne seguirebbe un'alterata immagine del pensiero agostiniano, come un ingiustificato e poco chiaro agostinismo di Pascal.

La complessità ermeneutica rilevata, in effetti, trova la sua spiegazione nella "bifronticità", ovvero della possibilità di farsi espressione di prospettive anche opposte, del pensiero agostiniano che si presta, senza piegarsi, ad ogni ambito della riflessione del Santo. Il che risulta particolarmente autoesplicativo dal doppio rapporto con la storia: «in Agostino compaiono insieme (...) le due concezioni della storia che possono (...) denominarsi l'una universalistica, l'altra personalistica»; «c'è in lui lo "schema teologico" della storia provvidenzialistica, cosmologica, universalistica, schema precursore di tutte le affini posizioni successive, addirittura fino a Bossuet, fino a Hegel» e, ad un tempo, «c'è in lui il fermento dell'intimismo cristiano, che già induce a riflettere sulla irripetibile storicità dell'*instans* nello scorrere della vita dell'azione e sull'importanza della "storia individuale dell'uomo"»⁶. Se, dunque, il movimento agostiniano rifiuta la sussunzione in predeterminate categorizzazioni, non temendo neanche la contraddizione che viene di per sé travalicata, appare chiaro che l'ermeneutica che pretende appigliarsi solo ad uno dei due versanti dell'intimità dialettica del pensiero del Santo palesa la sua riduttività ed illegittimità.

E, però, «quale che sia il senso e il valore di questa duplicità», non è in discussione il fatto che essa risalga «alla mediazione agostiniana del socratismo cristiano», alla quale si deve anche «l'idea della prevalenza decisiva dell'autocoscienza dell'uomo fatta centro dell'universo e causa prima della crisi della visione cosmica, radicalmente insidiata dal dominio dell'infinitamente piccolo soggettivo, sostitutivo dell'infinitamente grande oggettivo»⁷. Difatti – e qui l'agostinismo e la modernità trovano la ragione del loro essere conciliabili –

Agostinismo e teologia moderna, introd. di G. Benedetti, Il mulino, Bologna 1968; AA. VV., *Augustin au XVIIème siècle, Actes du Colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France le 30 septembre et le 1ère octobre 2004*, Olschki, Firenze 2007.

⁶ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, 211.

⁷ *ib.*

se la monadica e rassicurante unità fisico-metafisica dell'universo medievale, avente al suo centro l'uomo, nella modernità si frantuma in un multiverso di schegge che, disordinate e plurime, disorientano lo spodestato soggetto inducendolo a cercare rimedio alla sua naturale centricità in una eccentrica attitudine centripeta della sua *interioritas*, tale movimento di de-naturalizzazione ed individualizzazione parrebbe avere la sua principalità nella riflessione agostiniana. È Agostino, infatti, che problematizza la figura di un uomo inquieto perché *cosciente* di un peccato che gli preme confessare; è lui che, nell'agitarsi disperato ed esasperato di chi ciecamente crede, ma ha il bisogno (in)naturale di capire, scuote così fortemente l'organizzazione intellettuale ecclesiastica che lui stesso ha contribuito ad edificare, da lasciarne delle crepe profonde⁸.

E, allora, se «tutta la filosofia moderna è una faticosa maieutica dell'individuale»⁹, è innegabile che ci sia «una componente *naturaliter* agostiniana, o almeno 'agostinistica', nella conoscenza storica come conoscenza ricercante la verità *in interiore homine*»¹⁰. Tuttavia «il nucleo socratico-personalistico dell'agostinismo, primo confuso scopritore del valore della storicità profonda, ha bisogno di un solido punto d'appoggio umanistico per

⁸ Si segnalano alcuni tra i classici lavori di introduzione generale al pensiero agostiniano: P. BATIFFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin*, I-II, Gabalda, Paris 1920; L. BERTRAND, *S. Agostino*, trad. di A. Masini, Vita e pensiero, Bergamo 1951; M. BLONDEL-M. COMEAU-J. RIMAUD, *Saint Augustin*, Bloud & Gay, Paris 1930; C. BOYER, *Sant'Agostino filosofo*, Patron, Bologna 1965; ID., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Marzorati, Milano 1970; F. CHIEREGHIN, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Cedam, Padova 1965; É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, a cura di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Genova 1989; A. MARINI, *Agostino d'Ipbona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, Franco Angeli, Milano 2004; V. PARONETTO, *Agostino. Messaggio di una vita*, Studium, Roma 1981; ID., *Agostino. La vita, il pensiero, la missione*, Accademia, Milano 1977; M. VANNINI, *Invito al pensiero di sant'Agostino*, Mursia, Milano 1989. Chiara è inoltre la sezione dedicata da Balthasar ad un approfondimento del pensiero di Agostino: cfr. H. U. V. BALTHASAR, *Stili ecclesiastici, Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, in ID., *Gloria, una estetica teologica*, cit., vol. II, 83-119. Certo ogni pretesa di completezza nel rimando bibliografico al pensiero agostiniano sarebbe in questa sede non proponibile per la mole invero assai copiosa di contributi degni di rilievo, tuttavia interventi significativi sul tema affrontato possono senz'altro rintracciarsi in AA. VV., *Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, Vita e pensiero, Milano 1931; L. ALICI-R. PICCOLOMINI-A. PIERETTI (edd.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Augustinianum, Roma 1993.

⁹ ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., 65.

¹⁰ *ib.*, 210.

espandersi»¹¹, ed è per questo che «l'appello all'interiorità [...] nel Seicento è l'appello dell'agostinismo di Pascal»¹².

2. Pascal, specchio del suo tempo

Rotto il «monismo universalistico»¹³ medievale, il moderno avverte ancora la tensione bisognosa di costruire sulle macerie del passato un nuovo ordine, una nuova armonia, con l'amara consapevolezza di chi sa che tale armonia non potrà essere «goduta», ma solo «cercata». È l'età della crisi, in cui il senso del religioso e del soggettivo, pur animati ciascuno da lotte intestine, combattono tra loro una battaglia in cui l'arma più violenta è l'indifferenza.

Da un lato, infatti, le nuove scoperte in campo scientifico, il passaggio dalla concezione tolemaica a quella copernicana dell'universo e l'affermarsi dell'interpretazione meccanicistica del mondo come sostituta di quella aristotelico-finalistica portano con sé una nuova immagine dell'uomo che si presta ad una doppia interpretazione: la filosofia naturalistica di stampo pomponaziano carica di influssi aristotelici, assieme al rinnovato stoicismo e al razionalismo cartesiano, si fa fiduciosa sostenitrice dell'uomo e dell'autarchica ed autosufficiente sua ragione opponendosi al ritrovato scetticismo¹⁴ degli assertori del limite che, piuttosto, insistono sugli elementi di indigenza, finitezza e miseria della condizione umana. Si tratta, in ogni caso, di atteggiamenti tanto contrari quanto concordi nel disinteresse di fondo rispetto al religioso o al sovranaturale e, piuttosto, arroccati nelle certezze riguardanti il finito, nella quieta accettazione della vita nella sua dimensione di quotidianità media.

D'altro canto anche il versante religioso, oltre al sempre più diligente

¹¹ *ib.*, 216.

¹² *ib.*, 219.

¹³ Cf. P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, cap. III, 83–120.

¹⁴ Per un orientamento in merito allo scetticismo moderno, si vedano in particolare G. LISSA, *Fontenelle tra scetticismo e nuova critica*, Morano, Napoli 1973 e D. TARANTO, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600: studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle, 1580–1697*, Franco Angeli, Milano 1994.

moto di corrosione e corruzione da cui drammaticamente è investito, si presenta intimamente lacerato dai suoi radicalismi. La faglia che divide l'ortodossia non è, però, nuova al dibattito teologico: la questione è ancora quella agostiniana del rapporto tra grazia e libero arbitrio che separa coloro che insistono sull'impossibilità che l'uomo possa conquistare da sé, privo dell'aiuto divino, la salvezza e, su un versante opposto, coloro che riconoscono all'uomo la possibilità di ottenere, in virtù delle opere buone, la grazia che viene così ad essere quasi un dono dovuto più che gratuito. L'opposizione maggiore riguarda i giansenisti ed i gesuiti, e, data la natura altra (temporale e perlopiù politica) della loro reale divergenza, questa viene dibattuta con una veemenza estranea alla materia spirituale cui inerisce.

All'interno di questa caotica crisi di ragione e di coscienza si forma il giovane Pascal il quale, più di ogni altro pensatore del suo tempo, si fa specchio della maggior parte delle istanze culturali e religiose in lotta. Innanzitutto Pascal è uno straordinario scienziato¹⁵, sa bene infatti che le intuizioni di Copernico sono esatte e, tuttavia, non si lascia prendere dagli entusiasmi dei suoi contemporanei: «il silenzio infinito di questi spazi mi spaventa»¹⁶, scrive angosciato. Pur conscio, dunque, della grandezza e delle potenzialità dell'uomo, Pascal non teme di riconoscerne la pochezza dinanzi all'infinita potenza del creato. Così, come Agostino che aderì all'esperienza razionalista manichea e, poi, a quella scettica degli accademici, pur conservando di esse quel tanto che bastò per superarle, anche Pascal, nei primi momenti della sua riflessione filosofica, cerca di tenere unite la posizione di chi, come Epitteto, insiste stoicamente sull'origine divina dell'uomo, sulla sua grandezza, sulla sua libertà

¹⁵ Cf. *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Périer sa soeur*, in B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Bibliothèque de la Pleiade, Paris 1954 (d'ora in poi O. C.), 3–34, traduzione italiana presente in B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, a cura di G. Auletta, Edizioni Paoline, Milano 1987, 19–72. Per gli scritti scientifici, cf. B. PASCAL, *Essai pour les coniques*, in ID., O. C., cit., 57–62; ID., *Traité des coniques*, ib., 63–70; ID., *Expériences nouvelles touchant le vide*, ib., 360–370; ID., *Reponse de Blaise Pascal au très bon Révérend père Noël*, ib., 370–376; ID., *Traitez de l'équilibre des liqueurs*, ib., 414–428; ID., *Preface pour le Traité du vide*, ib., 529–535; ID., *De l'esprit geometrique et de l'art de persuader*, ib., 575–604; ID., *Lettre a Fermat*, ib., 522. Cf. O. ORE, *Pascal and the Invention of Probability Theory*, in *The American Mathematical Monthly* 67 (1960) 5, 409–419.

¹⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, introd., note e apparati di A. Bausola, trad. di A. Bausola e R. Trapella, Bompiani, Milano 2009, 75, fr. 90.

e quella di chi, come Montaigne, si fa beffe della debolezza umana, della vanità e dipendenza dal mondo¹⁷.

Fu l'*Entretien*¹⁸ con Monsieur de Saci, confessore di Port-Royal, del 1655 ad iniziare Pascal alle pagine agostiniane: è, infatti, estremamente «interessante e singolare veder discutere e concordare questi due uomini armati ognuno quasi di un sol libro, l'uno di Montaigne integrato da Epitteto, l'altro del suo S. Agostino»: «quando l'uno parla con le parole di Montaigne, l'altro risponde nel linguaggio di S. Agostino e, dopo aver percorso un semicerchio, eccoli vicini»¹⁹.

La compresenza negli scritti agostiniani delle tematiche antipelagiane²⁰ e di quelle antiscettiche²¹, rafforzano in Pascal la convinzione che sia possibile unire la critica al dogmatismo stoico, moderna reincarnazione dello spirito

¹⁷ Pur rinunciando ad ogni pretesa di completezza bibliografica si riportano di seguito alcune tra le maggiori introduzioni al pensiero del filosofo francese: D. ADAMSON, *Blaise Pascal: Matematician, Physicist and Thinker about God*, St. Martin's, New York 1995; F. P. ADORNO, *La ragione ordinata. Saggio su Pascal*, La Città del Sole, Napoli 2000; D. ANTISERI, *Come leggere Pascal*, Bompiani, Milano 2005; A. BAUSOLA, *Invito alla lettura di Blaise Pascal*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; M. BLONDEL, *Études sur Pascal*, A. Colin, Paris 1923; E. BOUTROUX, *Pascal*, Hachette, Paris 1924; J. BRUN, *La filosofia di Pascal*, Fuori Thema, Bologna 1994; J. CHEVALIER, *Pascal*, trad. it. di G. Vezzosi, Morcelliana, Brescia 1945; L. GOLDMAN, *Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine*, Laterza, Bari 1971; R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992; F. JESI, *Che cosa ha veramente detto Pascal*, Ubaldini, Roma 1974; V. MARTINO, *Blaise Pascal nella unità del suo pensiero*, Milella, Lecce 1962; A. MOSCATO, *Pascal e la metafisica. Tre studi*, Tilgher, Genova 1979; L. PAREYSON, *L'etica di Pascal, corso di filosofia morale dell'Anno Accademico 1965–66*, Giappichelli, Torino 1966, poi in ID., *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, Milano 1998; B. RAZZOTTI, *Pascal e i suoi problemi*, Carabba, Lanciano 2004; F. RAVAISSON, *La filosofia di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2003; M. V. ROMEO, *Verità e bene. Saggio su Pascal*, CUECM, Catania 2003; M. F. SCIACCA, *Pascal*, L'epos, Palermo 1989; P. SERINI, *Pascal*, Einaudi, Torino 1975; G. M. TERTOLONE, *Invito al pensiero di Blaise Pascal*, Mursia, Milano 1998.

¹⁸ Per l'*Entretien avec M. de Saci*, cf. B. PASCAL, *O. C.*, cit., 560–574. Per una traduzione italiana cf. P. SERINI, *Colloquio con il Signor de Saci su Epitteto e Montaigne*, in *Appendice* a B. PASCAL, *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di P. Serini, cit., 453–468. Cf. anche P. COURCELLE, *Les "Confessions" entre Pascal et Sacy*, in ID., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Etudes augustiniennes, Paris 1963, 403–434.

¹⁹ C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, intr. di A. Adam, trad. it. di S. D'Arbela, Sansoni, Firenze 1964, 669–700 (riedito a cura di M. Richter, Einaudi, Torino 2011). È interessante inoltre notare come già nelle opere di Montaigne ciò che colpiva Pascal erano le citazioni di Agostino: cf. B. PASCAL, *Pensieri*, cit., 345, fr. 582.

²⁰ Si vedano in particolare i volumi XVII–XVIII–XIX dell'*Opera omnia di sant'Agostino* (d'ora in poi O. A.), edita a Roma, dalla Città nuova editrice. Cf. A. GUZZO, *Agostino contro Pelagio*, L'Erma, Torino 1934; A. MENGARELLI, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, in *Augustinianum* 15 (1975), 347–366.

²¹ Cf., per fare solo un esempio, AGOSTINO, *Contra Academicos*, in O. A., introd., traduz., note e indici di D. Gentili, Roma, Città nuova editrice, 1970, 1982 (2), vol. III/1.

pelagiano, con quella al pirronismo²² in virtù della precaria, eppure specialissima, condizione dell'uomo seguita al peccato originale.

3. Il giansenista eterodosso di Port-Royal

Come Agostino che nel giardino di Milano si sentì chiamato dalla voce di un bambino a leggere i passi paolini, così Pascal durante il noto incidente sul ponte di Neuilly (1654) avvertì che la mano divina lo teneva stretto per impedirgli di cadere. Da quel momento nulla più poté scuire dalla fodera dei suoi abiti questo *Memoriale*²³. L'episodio in questione toccò a tal punto l'animo di Pascal da convincerlo a ritirarsi al monastero di Port-Royal dove, attraverso il giansenismo di cui quello era permeato, ebbe modo di studiare a fondo la dottrina agostiniana sulla quale l'ordine si improntava. Ben presto giunse, però, la condanna papale di cinque proposizioni dell'*Augustinus* di Giansenio che indusse i solitari di Port-Royal a rivolgersi alla penna pascaliana per mostrare che quelle proposizioni, seppure *di diritto* meritevoli di condanna, non erano *di fatto* rintracciabili nell'opera del loro capostipite. Pascal accolse l'invito e, celandosi dietro lo pseudonimo di Louis de Montalte, fu il misterioso mittente delle straordinarie *Lettres Provinciales*²⁴ (1656-1657), in cui forte è la difesa del giansenismo portorealista e, ad un tempo, aspra è la denuncia della morale gesuita. Tuttavia, tale impegno apologetico non dice nulla sulla pretesa piena adesione di Pascal a quel movimento religioso, del resto lui stesso dice di sé «sono solo», «non sono di Port-Royal»²⁵.

Difatti, già in merito alle questioni dottrinali, Pascal gradualmente inizia a

²² Su questo aspetto, cf. SELIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., 42.

²³ Si tratta della celebre preghiera che Pascal scrisse a seguito dell'episodio citato e che egli portò sempre con sé, cf. *Memorial*, in B. PASCAL, *O. C.*, cit., 553–554.

²⁴ Cf. B. PASCAL, *Lettres Provinciales*, in ID., *O. C.*, cit., 659–946, per la traduzione italiana si veda B. PASCAL, *Le Provinciali*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1963. Cf. anche B. PASCAL, *La morale dei gesuiti. Dalle Provinciali di B. Pascal*, a cura di G. Preti, Universale economica, Milano 1949; F. RUFFINI, *Studi sul Giansenismo*, intr. e a cura di E. Codignola, La Nuova Italia, Firenze 1947.

²⁵ B. PASCAL, *Le Provinciali, Decimasettima lettera scritta dall'autore delle lettere a un provinciale al reverendo padre Annat, gesuita*, cit., 273.

dissentire dalle posizioni gianseniste, richiamandosi a quelle più autenticamente agostiniane. Il giansenismo, infatti, suppone che già nello stato edenico, precedente alla caduta, la grazia divina «è estrinseca e prende talmente il posto della natura pura da apparire come una spontaneità intrinseca alla quale basta la concupiscenza santa»; la caduta, poi, «inverte i termini di questo dinamismo: lo stato nuovo, *natura lapsa*, rimane di fronte alla soprannatura perduta, che tuttavia costituisce sempre il fine obbligatorio dell'uomo, una semplice impotenza. Se Dio decide di salvare alcuni uomini, ciò avviene ristabilendo in modo speciale per questi eletti secondo il suo piacere le attrattive vittoriose della soprannatura, mediante la grazia efficace e determinante»²⁶. In questo modo, supponendo una tale immanenza del Trascendente, si disconosce l'inviolabilità e incommensurabilità dell'Essere di Dio che viene ad essere confuso con la natura e, d'altro canto, si disistima il sentimento religioso dell'uomo che viene ad essere un dono gratuito, ma completamente determinante, della grazia divina che trae in salvo i privilegiati. Rispetto a questi movimenti inconsulti del giansenismo che ora unisce, ora oppone la natura e la grazia, collocandosi a distanze abissali dall'armonica dialettica dell'agostiniano *De natura et gratia*²⁷, Pascal considera la grazia una potenza che ha luogo a seguito di uno stimolo, cioè che «risponde a un richiamo mediante un impulso interiore»²⁸: «è di lui, nel suo vero significato, la dottrina agostiniana dell'illuminazione interiore e della vita divina dello spirito»²⁹. Dal che ne seguirebbe che la storiografia filosofica che ha spesso insistito sul giansenismo di Pascal³⁰ non ne ha forse intuito appieno il significato. Pascal ha vivo «il senso dell'agostinismo vivente (*feristi nos ad te, Domine*) e dell' "anima naturalmente cristiana", non il gusto

²⁶ M. BLONDEL, *Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal*, in ID., *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di O. Arcuino con lettere inedite di Blondel, La nuova Italia, Firenze 1975, 126.

²⁷ AGOSTINO, *Natura e Grazia*, in *O. A.*, introd. gen. e particolari e note di A. Trapè, trad. di I. Volpi, vol. XVII/1, X.

²⁸ BLONDEL, *Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal*, cit., 138.

²⁹ *ib.*, 147.

³⁰ Sainte-Beuve, ad esempio, insiste particolarmente sul giansenismo di Pascal, sul versante opposto si pone invece, come si è visto, Blondel ed anche l'inglese Wilde in N. WILDE, *Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, in *The Harvard Theological Review* 1 (Jan., 1916) IX, 56–83.

dell'erudizione e delle controversie di scuola»³¹; difatti, nonostante convenisse con l'orientamento teorico del monastero teso alla pratica morale del rinnovamento interiore, del diretto incontro dell'anima con Dio e, in accordo con esso, fosse ben sensibile al dramma della condizione umana decaduta e ai pericoli della corruzione morale e religiosa, si tenne lontano dalla pratica giansenista di dedicarsi alla meditazione erudita dei testi e dei documenti, al ricorso ai Padri – in particolare Agostino – esposti in maniera formale ed estrinseca. Pertanto pare potersi dire che Pascal, «sebbene nella sua prima inesperienza, abbia potuto esser *fatto schiavo* dagli aspetti apparenti»³² del giansenismo, mai è rimasto completamente schiavo di essi.

Per Pascal non si tratta di ragionare e costruire su presupposti non verificabili, ma di osservare il concreto, di sottomettersi ai dati reali, nella piena consapevolezza di infrangere i quadri artificiali di ogni ideologia. In lui le confliggenti istanze culturali della crisi del moderno trovano uguale spazio e vengono accolte non con l'obiettivo di ripristinare un'asfittica cosmogonia teologica, un universo ordinato e sicuro, protetto dalla rassicurante volta del cielo: nella "lotta per la ragione" che il moderno rappresenta, Pascal non si confonde nel tumultuoso insistere, disperato ed anacronistico, sulle posizioni fideistiche; per lui la linea trascendentistica resta accettabile se e solo se si mostra in grado di attraversare la dimensione immanentistica e intimistica dell'uomo.

In effetti già Agostino aveva visto la possibilità di superare le eresie del suo tempo, aveva difeso il libero arbitrio dell'uomo e, ad un tempo, aveva esaltato la grazia divina; in lui «il costante interesse per la feconda inquietudine dell'uomo, per la meditata miseria della "condizione umana", non si meccanicizza mai dentro una specie di cosmogonia teologica in cui la logica della creazione non possa fare a meno di una distribuzione insufficiente di bene». Ed, allora, è chiaro che quella parte del pensiero moderno che rifiuta «l'ottimismo cosmologico per insistere sul valore decisivo della sofferenza,

³¹ BLONDEL, *Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal*, cit., 145.

³² *ib.*, 127.

della incompiutezza»³³, non può che appellarsi a quel Santo che ha visto nell'*interioritas* il luogo dell'amnistia da ogni conflitto.

4. Una religione ragionevole

Così, nell'agostiniana convinzione che «la religione non è affatto contraria alla ragione»³⁴, prende forma il progetto apologetico di Pascal che intende mostrare all'uomo dell'età della scienza, al postcopernicano e al libertino, l'*utilitas credendi*; che si sente investito dal compito di scuotere il tranquillo e sonnolento adagio dell'uomo moderno in una religione scissa tra superstizione ed eresia, quando non è già ateismo, per condurlo a prender coscienza dei contrasti ontologici della natura umana e a sentirne l'assillo. Pascal desidera restituire all'uomo soddisfatto del finito, o rassegnato ad esso, il senso dell'infinito: questo è il senso dei suoi *Pensieri*³⁵, confessioni di un'anima inquieta che si dibatte im-potente (potente dentro) contro le carnali mura della troppa umanità.

Nella convinzione che sia «pericoloso mostrare troppo all'uomo quanto

³³ P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1972, 1989², ora in ID., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, introd. di G. Cacciatore–G. Cantillo–G. Acocella–G. Lissa, Bompiani, Milano 2010, 631–872, *ib.*, 829–831.

³⁴ PASCAL, *Pensieri*, cit., 33, fr. 1.

³⁵ È noto che, a seguito della sua prematura ed improvvisa scomparsa, Pascal non ebbe modo di ultimare la sua opera, la quale si presenta come una raccolta di frammenti, che hanno conosciuto diverse edizioni. Cf. A. BAUSOLA, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari 1973, 28–32. Si indicano di seguito alcune tra le più importanti e più contemporanee edizioni delle *Pensées*, oltre a quelle già citate: L. BRUNSHVICG, *Oeuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes*, a cura di L. Brunshvicg, P. Boutroux, F. Gazier, 14 voll., Hachette, Paris 1904–14; B. PASCAL, *Pensieri*, traduzione di V. Alfieri, Rizzoli, Milano 1952; B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, a cura di L. Lafuma, Ed. du Seuil, Paris 1963; B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, a cura di J. Mesnard, 4 voll., Desclée, Paris 1964–1992; B. PASCAL, *Pensieri*, Introduzione, prefazione, traduzione e note di B. Nacci, Garzanti, Milano 1994; B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di G. Carena, testo francese a fronte, con una prefazione di G. Roboni, Einaudi, Torino 2004; B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, a cura di M. Le Guern, 2 voll., Gallimard, Paris 2006. Inoltre cf. C. JOURNET, *Vérité de Pascal. Essai sur la valeur apologetique des Pensées* (1951), tr. it. *Verità di Pascal, Saggio sul valore apologetico dei "Pensieri"*, Paoline, Alba 1960; R. E. LACOMBE, *L'apologetique de Pascal. Étude critique*, PUF, Paris 1958; L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1650–1952)*, Editions du Luxembourg, Paris 1969; A. PERATONER, *Blaise Pascal, ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologia*, 2 voll., Cafoscarina, Venezia 2002.

sia simile alle bestie, senza dimostrargli la sua grandezza», ed altrettanto «fargli vedere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza»³⁶, Pascal inizia a scandagliare gli abissi infiniti della natura, le sue infinitesimali minuzie e le sue sconfiniate ampiezze, tra le quali il mostruoso³⁷ mortale è come sospeso nello sgomento della sua impotenza conoscitiva. Rispetto all'«ampio seno della natura», l'uomo si avverte come «un nulla in confronto con l'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto»³⁸. L'impossibilità dell'intellezione deriva da un retroterra di inintelligibilità, è l'abbandono dello stato edenico e la caduta nella situazionalità esistenziale ad avergli reso inaccessibile la comprensione dei fondamenti primordiali, delle infinità dell'empiria e di se stesso: il finito oscillante tra infiniti che è al di sopra del nulla, almeno quanto è al di sotto dell'essere, non riesce a situare se stesso, «è visibilmente smarrito, e caduto dal suo vero posto senza poterlo ritrovare»³⁹. E ciò in quanto egli è un *roi déchu*, uno spodestato re, un incidentato signore che, pur nel suo stato deficitario e miserando di smarrimento ed amnesia, percepisce che qualcosa gli è stato sottratto e si infelicità nell'inappagata ricerca di completamento.

La compresenza di miseria e grandezza acquiscono il dramma dello sproporzionato mortale: «l'uomo sa di essere miserabile: egli è dunque miserabile, perché lo è; ma è ben grande, perché lo sa»⁴⁰. Pascal è consapevole che «tutta la dignità dell'uomo sta nel pensiero»⁴¹ eppure, scisso tra una grandezza inferita dalla miseria resa cosciente e una miseria dedotta dalla grandezza non più attingibile nella sua interezza, deve ammettere che «l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è un'infinità di cose che la sorpassano»⁴². Quella dell'uomo carnale è una *raison corrompue* la cui perfezione è corrotta dal peccato, scalfita dall'urto della caduta al punto che, per salvare una non chiara ed indistinta – seppure certa – notizia di sé, ha da

³⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit., 177–179, fr. 328.

³⁷ Cf. *ib.*, 235–241, fr. 438; 179, fr. 330.

³⁸ *ib.*, 61–73, fr. 84.

³⁹ *ib.*, 157, fr. 275.

⁴⁰ *ib.*, 173, fr. 314. Cf. anche *ib.*, 155, fr. 268 e 157, fr. 269.

⁴¹ *ib.*, 153, fr. 263.

⁴² *ib.*, 259, fr. 466.

chiedere aiuto al sentimento più commosso. Ancora una volta è nel pensiero dell'ipponense che Pascal trova la via d'uscita dal disordine perché, come dice «Sant'Agostino [Ep. 120]: La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che si danno casi in cui deve sottomettersi. È dunque giusto che essa si sottometta, quando giudica di doversi sottomettere»⁴³. La superba *ratio* confessa la sua impotenza, accetta il suo scarto e riconosce ad una nuova facoltà, ugualmente conoscitiva, ma non razionale, se non il primato, la priorità quanto ai principi. Due sono ora le sedi del sapere, due sono i modi conoscitivi di per sé autonomi: l'*esprit de géométrie e de finesse*⁴⁴, la conoscenza dimostrativa e la comprensione istintivo-sentimentale.

Sulla scorta dell'autore del *De Ordine*, Pascal trova il modo per rimediare allo scompensamento razionale, scopre che «tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento»⁴⁵, che «la conoscenza dei primi principi, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri»⁴⁶, di Dio⁴⁷ fa capo al *coeur* ed è per questo che è impossibile darne ragione. Tuttavia l'impossibilità dimostrativa dei saperi del cuore non vuole essere un'ammissione della loro insicurezza, bensì il riconoscimento di un differente procedimento metodologico: «il cuore *sente* che vi sono tre dimensioni nello spazio, e che i numeri sono infiniti; e la ragione *dimostra* poi che non vi sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia il doppio dell'altro. I principi *si sentono*, le proposizioni *si dimostrano*, e il tutto *con certezza*, sebbene per *diverse vie*»⁴⁸.

Difatti quell'espressione tanto cara alla vulgata che recita «il cuore ha le

⁴³ *ib.*, 259, fr. 462. Cf. G. Balido, *Ragione e salvezza in Agostino*, in *Attese e figure di salvezza oggi*, a cura di A. Terracciano, Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale, Napoli 2009, pp. 191-208.

⁴⁴ Cf. *ib.*, 37, fr. 21. Questa distinzione si trova per la prima volta formulata in B. PASCAL, *Discours sur les passions*, in *Id.*, *O. C.*, cit., 535-547. Per la traduzione italiana si veda B. PASCAL, *Discorso sulle passioni d'amore*, a cura di B. Nacci, Greco&Greco, Milano 1993.

⁴⁵ PASCAL, *Pensieri*, cit., 263, fr. 474.

⁴⁶ *ib.*, 265, fr. 479. Anche Agostino parla del tempo come di un principio, non suscettibile di conoscenza dimostrativa, eppure compreso con certezza da ognuno: il Santo spiega che non interrogato, è certo di sapere cosa il tempo sia, ma se gli viene chiesto di spiegarlo non lo sa più. Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, introd. di S. Pittaluga, saggio sull'opera, traduzione e commento di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 2006, XI, 215-238.

⁴⁷ PASCAL, *Pensieri*, cit., 267, fr. 481.

⁴⁸ *ib.*, 265, fr. 479. Cf. E. MOLES, *Pascal's Theory of the Heart*, in *Modern Language Notes* 84 (1969) 4, 548-564.

sue ragioni, che la ragione non conosca»⁴⁹, testimonia proprio che il cuore, sul quale anche la ragione viene a fondare la sua conoscenza, comprende *con* ragione e cioè con una *certezza* che è «altrettanto salda di una qualsiasi di quelle che i nostri ragionamenti ci procurano»⁵⁰: con una certezza che, se non è razionale, è quantomeno assolutamente ragionevole.

5. Un solo *coeur*

Pochi dubbi sorgono sulla derivazione del *coeur* pascaliano dalla tradizione scritturistica, eppure, accanto e al di là della sua attinenza religiosa, parrebbe che l'analisi del pensatore di Clermont Ferrand resti particolarmente prossima a quella del *cor* di Agostino. Sembra, infatti, che, al fine di comprendere appieno il senso profondo del ruolo che Pascal attribuisce al cuore come facoltà conoscitiva dalla certezza di ragione, ma altra rispetto alla ragione, si debba ricorrere alla pluripartita e vastissima immagine dell'anima agostiniana.

Per aiutare l'uomo ad orientarsi nei meandri dell'anima, Agostino ricorre ad un vocabolario quadripartito: il termine *anima* designa il principio vitale che regge e dà vita al corpo e che accomuna l'uomo e l'animale; con *animus* (o *spiritus*) si indica l'anima razionale, ma sono i termini *mens* e *cor* a rappresentarne il vertice, la sede della saggezza metafisica e religiosa. La *mens*, a sua volta si distingue in *ratio*, ragione dimostrativa, e *intellectus*, sede dell'illuminazione divina.

Nel *De Trinitate* Agostino scrive: «Io esisto e so e voglio: esisto sapendo e volendo e so di esistere e volere e voglio esistere e sapere», dal che si comprende che tre sono gli aspetti dell'umano che si rivelano alle tre facoltà o potenze dell'anima: la memoria, l'intelligenza e la volontà, le quali insieme, e ognuna per sé, costituiscono la vita e la sostanza dell'anima⁵¹. Nella memoria «è

⁴⁹ PASCAL, *Pensieri*, cit., 263, fr. 477.

⁵⁰ *ib.*, 265, fr. 479.

⁵¹ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, in O. A., introd. A. Trapè e M. F. Sciacca, trad. note e indici G. Beschin, Città Nuova Editrice, Roma 1973, 1987², vol. IV, X, 11.18, 421.

custodito tutto ciò che ci avviene di pensare»⁵², «sono quivi presenti e a costante disposizione del pensiero, più conoscenze di quante esso non sa possedere»⁵³, al punto che è possibile discernere la *memoria affettiva*, che tiene in serbo le emozioni, da quella *intellettuale*, per la quale Agostino ricorre al significativo termine “cuore”: «da dove mi sono venute alla memoria queste nozioni, e per dove sono passate? Non lo so. So che io non le ho apprese affidandomi al cuore di un altro, ma nel mio le ho riconosciute e ho assentito alla loro verità per poi affidarle a lui come a un deposito, da cui potessi a mio piacere riportarle alla luce»⁵⁴. Il cuore, infatti, anche per Agostino non è soltanto la romantica sede del sentimento, bensì il deposito dei concetti, delle esperienze vissute e delle ragioni eterne; difatti i concetti più astratti, le nozioni che la tradizione razionalistica considera innate (come quelle di sostanza, esistenza, valore) e le verità di ragione (come quelle logiche, matematiche, etiche ed estetiche) sono da lui raccolte nelle due grandi classi delle *regulae numerorum* e *regulae sapientiae*⁵⁵, che non sembrano molto lontane dal terreno di competenza dell'*esprit de finesse* (che coglie Dio, i numeri...) di Pascal il quale, tra l'altro, conviene con il Santo nel sovrapporre la memoria ed il cuore⁵⁶.

Accanto alla memoria, il cuore per Agostino è anche la *voluntas*, intesa come movimento dell'anima, sua causa efficiente, la cui azione domina tutti i sentimenti estendendosi sinanco alle operazioni cognitive. E Pascal non poteva non fare sua tale idea del maestro: la volontà, come cuore, anzitutto detiene il primato sulla ragione per ciò che attiene alla verità, ed è mossa dall'amore, dalla *charitas*⁵⁷, anche se, sovente, deviando dall'unico approdo dove troverà la pace,

⁵² AGOSTINO, *Confessioni*, cit., X, 8.12, 179.

⁵³ *ib.*, X, 8.15, 181.

⁵⁴ *ib.*, X, 10.17, 183.

⁵⁵ Cf. AGOSTINO, *De Libero arbitrio*, in O. A., introd. gen. A. Trapé, introd. trad. e note D. Gentili, Città nuova editrice, Roma 1976, 1992², vol. III/2, 10.29».

⁵⁶ PASCAL, *Pensieri*, cit., 91, fr. 122.

⁵⁷ Cf. É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., 157–159 e AGOSTINO, *Confessioni*, cit., XIII, 9.10, 270. Pur non potendo, in questa sede, approfondire nel modo che sarebbe opportuno l'inclinazione estetica del pensare agostino-pascaliano che investe ad un tempo il versante razionale e quello sentimentale dell'*esprit*, si noti che «il “cuore” è organo della sfera insieme estetica ed etica, perché su ogni piano è l'organo dell'amore». Difatti «il “piacere” (*plaire*) ritrova l'aggancio con l'*esprit de finesse*», che con un solo sguardo coglie come dall'alto le proporzioni d'insieme delle cose e giudica in base ad esse, ritrova l'aggancio con il *sens droit* e con l'*esprit de justesse*. Ma allora si fa improvvisamente manifesto che il modello segreto secondo cui il cuore trova piacere alle cose e

si lascia guidare dall'umana *cupiditas*, il che, tuttavia, consente di dire che, per entrambi i pensatori, il «*coeur désigne toute la profondeur de l'âme*»⁵⁸ e che «*comme âme, coeur englobe les domaines de la connaissance, de la volonté, de la connaissance morale*»⁵⁹.

Resta da capire, allora, se anche il vertice dell'anima agostiniana, l'*intellectus*, che pure dal Santo viene sovente definito cuore, possa avere una qualche attinenza con il *coeur* di Pascal. Per Agostino, l'*itinerarium mentis in Deum* è il cammino interiore che, dai vaghi ricordi di una memoria eterna, con una forza di volontà che travalica i confini della carne, si spinge fino alla vetta dove la luce della divina sapienza, del Maestro interiore⁶⁰, darà all'anima, al cuore, *ragione* delle nozioni che essa trova in sé. Parrebbe allora potersi dire che Pascal, passando sotto silenzio la teoria dell'illuminazione⁶¹ e negando una piena intellezione dei primi principi, si allontani dal pensiero del maestro. Tuttavia è anche vero che egli mai nega l'imprescindibile ruolo della grazia sia per quanto concerne la conoscenza, sia in relazione alla conoscenza di Dio e, quindi, alla fede; difatti riconosce che il cuore abbisogna dell'intervento divino quando invoca: «*Inclina cor meum, Deus*»⁶².

Inoltre, il fatto che Pascal neghi una compiuta figurazione concettuale, un'evidenza razionale, dei principi colti dal cuore, pur mai negandone un'evidente certezza (una ragione) e che attribuisca alla ragione la possibilità di *conoscere*, mentre al cuore solo quella di *comprendere*, non sembra molto lontano dal pensiero dell'ipponense, allorquando egli individua una differenza tra la conoscenza *rerum humanarum*, di cui si può avere *scientia*, e il sentito sapere, il saputo sentore delle *rerum divinarum*, cui l'uomo tende, che desidera

le giudica viene condeterminato dall'inclinazione del cuore nel profondo dell'uomo e che con la norma della bellezza penetra come una spada in mezzo al cuore il grande aut-aut di *cupiditas* e *caritas*» H. U. V. BALTHASAR, *Stili laicali, Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*, cit., pp. 217-218.

⁵⁸ SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., 135. Cf. anche G. BALIDO, *Eros e agape nella prospettiva di Agostino*, in *Asprenas*, 54 (2007) 2, pp. 72.

⁵⁹ *ib.*, 124, 134-135.

⁶⁰ AGOSTINO, *Il maestro*, introd. di M. Parodi, trad. it. di M. Parodi e C. Trovò, Bur, Milano 2008, 133.

⁶¹ Cf. ad. es. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., 99-101 e S. C. FRAISSE, *Saint-Augustin: la lumière intérieure*, Presses Universitaires de France, Paris 1965.

⁶² PASCAL, *Pensieri*, cit., 261, fr. 470.

con tutto il *cuore*, ma di cui mai, in questa vita potrà attingerne la piena *sapientia*.

La ragione di tali prossimità va senza dubbio ascritta al comune accoglimento del tema religioso del peccato originale sul quale entrambi costruiscono la loro gnoseologia: il brancolare di una ragione accecata, decaduta nel chiaroscuro del mondo, si rivela intrinsecamente fallimentare in quanto, pur memore di edenici chiarori e luminose altezze, è ormai ottenebrata dalla sua stessa finitezza che la rende prigioniera di un'autoreferenza irriducibile, in quanto non riesce ad uscire dai suoi schemi teorici corrotti per misurarsi con i contenuti di pensiero infiniti. Bisogna allora cercare un'apertura di tipo non logico, ma intuitivo, che dia ragione di questi principi eteroreferenti i quali, se da un lato testimoniano la grandezza dell'uomo, il riferimento alteritario e filiale a lui connaturato, sono anche una continua e sofferente restituzione dell'uomo ai suoi limiti, dal momento che non possono mai in questa vita essere pienamente conosciuti. Il cammino verso la verità assume allora la forma di un «itinerario arduo e faticoso, mediato interiormente, in virtù di una doppia condizione di possibilità: *a parte Dei* esso è legittimato dalla illuminazione di cui gli uomini sono fatti partecipi (...); *a parte hominis* riconosce nella creatura una proiezione intenzionale che ha *in interiore homine* il suo vertice metafisico»⁶³.

Presumibilmente la maggiore differenza tra i due pensatori potrebbe essere rintracciata nel fatto che Pascal, piuttosto che insistere sulla continuità agostiniana *ratio-intelligentia*, preferisce sostituirla con una scissione del pensiero in due facoltà conoscitive, il sentimento intuitivo e la ragione dimostrativa e, più che vedere il culmine della conoscenza nell'illuminazione dell'intelletto da parte di Dio, propende per una precedenza ascritta al fine sentimento del cuore, condizione della deducibilità razionale e fondamento ragionevole, anch'esso principiato e, ad un tempo, principale, dell'agire di ragione. Ciononostante Pascal restituisce al cuore «une portée intellectuelle qui était bien présente chez l'éveque d'Hippone», difatti, «le cœur recouvre chez lui

⁶³ L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città nuova, Roma 1999, 64.

comme chez Augustin une double réalité: il est à la fois volonté, désir et intelligence»⁶⁴.

6. Il pensiero della morte e la di-vertita morte del pensiero

Certo è che la descrizione pascaliana del cuore ridimensiona la santa prospettiva per lasciar spazio ad un'antropologia più prossima alla vita, alla fatticità drammatica dell'esistenza quotidiana, laddove, più che avvalorare il legame dell'uomo con l'Eterno, ci si rappresenta il cuore del peccatore colpevole come antro sudicio e malmesso: «come è vuoto il cuore dell'uomo e pieno di fango!»⁶⁵. Non che ad Agostino resti estraneo il dramma della contingenza, l'avvertimento inquieto della precarietà dell'esistere, del limite costitutivo che, anzi, viene a toccare le radici più profonde dell'animo umano, i suoi attributi fenomenici più caduchi allorché ci si confronta con il dramma del male. Il che, in Pascal, tocca degli acuti e dolorosissimi picchi quando egli descrive ondeggiare tra i venti freddi dell'esistere la canna pensante: «l'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale»⁶⁶.

L'ignobile umano, poco più che una debolissima pianta, potrà essere calpestato, ferito, ucciso dall'incosciente natura, potrà piegarsi alla sua forza, ma

⁶⁴ H. MICHON, *Le cœur dans la tradition augustiniennne*, in *Augustin au XVIIème siècle*, cit. 203–220, *ib.*, 218–220. Cf. ID, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les "Pensées" de Pascal*, Champio, Paris 1996.

⁶⁵ PASCAL, *Pensieri*, cit., 133, fr. 207.

⁶⁶ *ib.*, 153, fr. 264.

sempre ritroverà la sua posizione eretta, testimonianza di una nobile discendenza che non può essere spezzata e che sempre si rinnova nell'altissima eredità del pensiero. E seppure questo privilegiato lascito pare mutarsi in drammatica coscienza del sopravveniente inesistere, nell'angosciante consapevolezza del miserando limite che ci finisce, la superiorità del fragilissimo mortale si rinnova nella possibilità che *solo* lui ha di pensarvi: *questo* è il principio della morale.

Certo «è più facile sopportare la morte non pensandoci, che pensare alla morte senza che si sia in pericolo»⁶⁷, ma rinunciando al pensiero (della morte), il morente abbandona la sua possibilità di de-terminare la propria esistenza, di distinguersi dall'inanimata natura che de-cede: «ci si immagini un gran numero di uomini in catene e tutti condannati a morte, di cui alcuni siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri; quelli che restano vedono la propria sorte in quella dei loro simili e, guardandosi gli uni e gli altri con dolore e senza speranza, aspettano il loro turno»⁶⁸, ed in tale condizione «siamo ridicoli a cercar riposo in compagnia dei nostri simili: miserabili come noi, impotenti come noi, non ci aiuteranno, si morrà da soli»⁶⁹. L'uomo muore *solo*, *solo* l'uomo muore e muore *solo* quell'uomo che ha rinunciato al pensiero e che ha vissuto *solo*, prigioniero di un autoreferente ed egoistico amor di sé, una carnale e concupiscente vita già morta.

Caro anche ad Agostino è il tema della morte che non cessa di perseguire il disgraziato colpevole che poteva non morire, ma ha peccato ed è morto alla vita eterna per nascere ad una morta(le) vita «*nel paese della morte*»⁷⁰. In una dialettica di rivolgimenti tortuosi, per Agostino la morte è la vita mortale, il peccato, la carne⁷¹, i piaceri terreni nei quali il *vetus homo* si disperde incontinentemente e da cui Cristo è venuto a liberarlo con la sua stessa morte che è per l'uomo vita⁷². Ma la morte non è solo disperato finire, bensì è elemento massimamente vitale al quale approssimarsi per comprendere la

⁶⁷ *ib.*, 137, fr. 218.

⁶⁸ *ib.*, 193, fr. 341.

⁶⁹ *ib.*, 195, fr. 351.

⁷⁰ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., IV, 12.18, 59.

⁷¹ Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, in ID., *La felicità, la libertà*, intr. di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, tr. it. e note di R. Fedriga e S. Puggioni, Bur, Milano 2008, Libro I, IV.10.30, 107.

⁷² Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, cit., IV, 12.19, 59–60.

vacuità dell'attaccamento all'esistenza terrena e per indirizzare la propria condotta morale alla Vera Vita: «io non so da dove son venuto – qui, in questa vita mortale dico, o morte vitale»⁷³. Pertanto solo l'uomo che decide di venir fuori dal funereo vivere e sceglie di confessarsi, di chiedere perdono del suo peccato mortale, assumendo, anticipando e, dunque, morendo alla sua morte malvagia e solitaria, riuscirà, chiudendosi nell'*isolamento* della propria *interioritas*, a rinascere a nuova vita da vivere nell'amore caritatevole *insieme* con l'Altro e gli altri. Questo significa, infatti, *ben pensare*: pensare bene, pensare il Bene.

Tuttavia Pascal è consapevole che «gli uomini, non avendo potuto liberarsi dalla morte, dalla miseria, dall'ignoranza, hanno deciso, per essere felici, di non pensarci»⁷⁴; ed è per questo che essi sono alla costante ricerca di «un'occupazione violenta e tumultuosa che li distolga dal pensare a se stessi»: «si prefiggono un oggetto attraente che li alletti e li attiri con ardore», ma «non sanno che è soltanto la caccia, e non la preda, quello che cercano»⁷⁵. Il dramma è che «senza divertimento non c'è gioia, e col divertimento, non c'è tristezza»⁷⁶, tuttavia il *divertissement* pur essendo «l'unico sollievo dalle nostre miserie», «è la nostra più grande miseria»: è un *de-vertere*, una deviazione dello sguardo che conduce l'uomo ad un'affaccendarsi sterile e privo di senso il cui effetto non è la felicità, ma una gioia effimera e di breve durata, *causa* suprema dell'infelicità, dal momento che «tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non sapere starsene in pace»⁷⁷.

Pascal conviene con Agostino nel sostenere che il fine supremo dell'uomo è la felicità, dal momento che «un tempo ci fu nell'uomo una vera felicità, di cui gli resta ora solo il segno e la traccia vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda»⁷⁸, tuttavia tale disperata ricerca si indirizza al mondo esteriore e deteriore, alle ricchezze, alle glorie terrene, al trambusto, all'occupazione, all'agitazione che, trattandosi di beni mutevoli e

⁷³ *ib.*, I, 6.7, 6.

⁷⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, cit., 135, fr. 213.

⁷⁵ *ib.*, 121–131, fr. 205.

⁷⁶ *ib.*, 129, fr. 205.

⁷⁷ *ib.*, 121, fr. 205.

⁷⁸ *ib.*, 203–205, fr. 70.

caduchi, non riusciranno a colmare la sua insufficienza radicale. Difatti anche coloro che si illudono di raggiungere la felicità per queste mondane strade, come il ricco Orata di cui parla Agostino nel *De beata vita*⁷⁹ o il più ricco dei re citato da Pascal⁸⁰, non potranno mai dirsi pienamente felici, perché sempre temeranno di perdere i propri beni o non ne saranno mai paghi. Ecco allora che l'invito agostiniano ritrova la sua attualità: «Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore, e se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso»⁸¹. Del resto della felicità «il cuore ne ha memoria»⁸², e allora non ha senso dibattersi cupidamente nell'accumulo di beni esteriori e deteriori, perché «quell'abisso infinito può essere colmato soltanto da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso. Lui solo è il vero bene»⁸³.

7. Un'antica scommessa

Anche per Pascal resta dunque vero il principio agostiniano per il quale solo «chi possiede Dio è felice»⁸⁴, ed in ciò si rinnova l'appello, già platonico, alla *metastrofè*, alla (con)versione dello sguardo *du dehors au dedans*⁸⁵, dall'esterno all'interno e dall'interno all'eterno, perché è solo per questa via che l'uomo potrà approssimarsi a quel Dio che *se cache*. Difatti, a una «distanza infinitamente più infinita»⁸⁶ dal *Dio dei filosofi*, autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi, cui è possibile addurre prove razionali⁸⁷, è posto

⁷⁹ Cf. AGOSTINO, *De beata vita* in ID., *La felicità e la libertà*, cit., 73–75.

⁸⁰ Cf. PASCAL, *Pensieri*, fr. 205, 123.

⁸¹ AGOSTINO, *De vera Religione*, cit., 39.72, 109–111.

⁸² AGOSTINO, *Confessioni*, X, 20.29, 190.

⁸³ PASCAL, *Pensieri*, cit., 203–205, fr. 70.

⁸⁴ AGOSTINO, *De beata vita*, cit., 51.

⁸⁵ Cf. PASCAL, *Discours sur les passions*, cit.

⁸⁶ PASCAL, *Pensieri*, cit., 461–463, fr. 829.

⁸⁷ Ciò si iscrive all'interno della polemica tra Pascal e Descartes: «Cartesio inutile e incerto» (*ib.*, 119, fr. 195), scrive il pensatore di Clermont Ferrand, riferendosi ad una controversia che inerisce una serie di ambiti, da una diversa metodologia gnoseologica, a uno speculare rapporto con l'*horror vacui*, per toccare il suo vertice nella questione religiosa. Pascal non approva il fatto che Descartes abbia ridotto Dio ad un semplice *Deus ex machina*, «non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un

Dio dei cristiani, Deus absconditus, impossibile da conoscere od ignorare, che si mostra solo quel tanto che basta all'uomo per mettersi alla Sua ricerca e si nasconde affinché l'uomo non si inorgoglisca pensando di poterlo possedere pienamente. Del resto non si cercherebbe se si possedesse e se si credesse, a torto, di possedere, né però si cercherebbe se non ci fosse qualcosa che è già stato trovato⁸⁸. Allora, se è impossibile coinvolgere la ragione in questa ricerca, perché è solo al cuore che Dio si rivolge, non resta che *scommettere* o, come vuole Agostino, *credere per poi capire*.

Ciò, dice Pascal, «non è lasciato al libero volere, voi siete imbarcati», anche non scommettere è in effetti uno scommettere, per la vita mondana e non per Dio. Il calcolo pascaliano si presenta come assolutamente ragionevole: pur essendo uguale la probabilità di vittoria o di sconfitta, il rapporto tra il rischio e l'eventuale guadagno è del tutto controbilanciato, difatti «qui vi è un'infinità di vita infinitamente felice da guadagnare», e «ciò che rischiate è finito». E allora non c'è «motivo di esitare, bisogna dar tutto»⁸⁹.

La scommessa non è da intendere, però, alla stregua di un'opera meritoria; all'uomo che scommette non è garantita la vita eterna e, per di più, nonostante l'apparente natura giocosa, l'invito pascaliano a scommettere, come quello agostiniano a credere, rappresentano una inquietante proposta di sconvolgere l'intero assetto della propria esistenza, una sfida che comporta gravosi rischi ed ingenti rinunce. Chi scommette ha l'obbligo di conformare a questa scommessa di fede tutta la sua vita di ricerca; si tratta, in fondo, di un invito ad assumersi la responsabilità della propria libertà, un appello a divenire pieno soggetto della propria esistenza. L'uomo, in effetti, scommette anche su se

colpetto al mondo, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene di Dio». *ib.*, fr. 194, 119. Descartes, infatti, ha sostenuto che Dio comunica una certa quantità fissa di movimento alla materia e pone leggi permanenti e inderogabili della natura, non ammettendo per questo i miracoli, per contro per Pascal senza miracoli non c'è cristianesimo e senza cristianesimo non c'è salvezza. Cf. C. CIANCIO-U. PERONE, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*. Rosenberg&Sellier, Torino 1995; A. DEREGIBUS, *Pascal e Descartes, Primato del "cuore" ed etica volontaristica*, in *Filosofia oggi* 59 (1992), 330-370; G. LISSA, *Pascal interprete di Cartesio e di Montaigne*, in *Id.*, *Percorsi del moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, 13-70; G. SEBBA, *Descartes and Pascal. A retrospect*, in *Modern Language Notes* 87 (1972) 6, 96-120.

⁸⁸ Cf. PASCAL, *Pensieri*, cit., 353, fr. 599. Cf. anche *ib.*, 181-191, fr. 335; 355-359, fr. 602.

⁸⁹ *ib.*, 247-255, fr. 451.

se stesso, sulla sua stessa esistenza, che deve destarsi dalla funesta letargia, dalla stanchezza spirituale dei tempi, dal riposato edonismo, per uno slancio ardentissimo tutto teso al premio eterno. Tuttavia saremmo pelagiani se non riconosciamo che può sinceramente scommettere o credere solo colui che ha il cuore inclinato da Dio, che da Lui ha ricevuto il dono della fede; il che porta al centro della questione il complesso rapporto, carissimo al convertito di Milano, tra grazia e libero arbitrio. L'iniziativa della scelta è, infatti, demandata a Dio, dal che parrebbe che quella di poter scegliere (scommettere o credere) sia solo un'illusione. Ma certamente non per Agostino e per Pascal i quali, sulla scia degli insegnamenti biblici e paolini, riconoscono che la grazia non annulla la libertà degli atti umani, dal momento che «agendo sulla volontà, la grazia non solo rispetta il libero arbitrio, ma gli conferisce altresì la libertà: “la libertà (*libertas*) non è infatti se non il buon uso del libero arbitrio (*liberum arbitrium*)”»⁹⁰.

Speculare al primo momento del *credo ut intellegam*, è per Agostino quello dell'*intelligo ut credam*, tentativo di disporre, con un'intensa e appassionata vita di ricerca, il cuore all'accoglimento della luce divina della fede. Rispetto all'insegnamento paolino fatto proprio da Agostino di rinunciare alle passioni, all'*abitudine* di cedere alle concupiscenze⁹¹, Pascal, pur ritenendo primaria la necessità di accoglierne l'invito, ritiene che ciò significhi attenersi agli effetti: per lui bisogna piuttosto risalire alla *raison des effets*⁹², alla ragione di tali comportamenti e piegarla alla cristianità. Il ragionamento inferenziale pascaliano muove da considerazioni antropologico-pragmatiche⁹³: egli osserva che «l'uomo è così fatto che, a forza di dirgli che è uno stupido, egli lo crede; e a forza di dirlo a se stesso, si induce a crederlo»⁹⁴. Se, dunque, le credenze dell'uomo poggiano sull'abitudine, allora bisogna utilizzare quest'ultima al

⁹⁰ GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., 186–188. Cf. G. CAPONE BRAGA, *La concezione agostiniana della libertà*, A. Draghi, Padova 1931; G. LETTIERI, *Il metodo della grazia, Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Edizioni Dehoniane, Roma 1999.

⁹¹ Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, cit., III, 12.29, 148.

⁹² Cf. PASCAL, *Pensieri*, cit., 255, fr. 452.

⁹³ Cf. N. WILDE, *The Pragmatism of Pascal*, in *The Philosophical Review* 23 (1914) 5, 540–549.

⁹⁴ PASCAL, *Pensieri*, cit., 79, fr. 102.

servizio della fede per disporre l'uomo alla sua ricezione⁹⁵. Pertanto, dal momento che l'uomo altro non è se non un *automate*, una *machine*, egli dovrà affidarsi all'*automatisme de la coutume*, cercando di vivere *come se* già credesse. L'invito è a convertire l'abitudine in abituarsi a vivere da cristiani, assumendo un atteggiamento della volontà conforme ai valori cristiani, alle pratiche abituali del culto cristiano⁹⁶, alle prove storiche del cristianesimo; «perché, che avete da perdere?», si domanda l'apologeta moderno, «quale male vi accadrà se prendete questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero (...). Io dico che ci guadagnerete in questa vita, e (...) che alla fine vi renderete conto che avrete scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla»⁹⁷.

Si palesa in tal modo la straordinaria modernità del pensiero pascaliano che, andandosi ad insinuare in istmi del pensiero remotissimi, scorgerà in essi la strada per un progredente avanzamento. Colpito dall'andatura gianica del procedere agostiniano, del tentativo mai pacifico di coniugare universalismi e particolarismi, teologia ed antropologia, Pascal si persuade della giustezza di tale atteggiamento, al punto da non essere sempre consapevole delle conseguenze sconvolgenti che esso avrebbe assunto nella modernità. La prospettiva religiosa agostiniana, inattuale e modernissima al tempo suo, trova, infatti, nell'interpretazione del moderno Pascal una prepotente, e forse incosciente, possibilità di aprirsi alla *laicità*. La coappartenenza di fede e ricerca vengono nell'invito a *parier* ad una singolare crasi: si è detto che la scommessa serba la possibilità dell'errore, può infatti darsi il caso che un'intera vita di ricerca non verrà mai coronata dall'illuminazione divina, come può anche essere possibile che Dio non esista; tuttavia la scommessa non verrà perduta in nessun caso dal momento che la ricerca, *da sé*, è foriera di un avanzamento morale che è *già* vittoria per l'uomo. Manifesto è, dunque, il passo compiuto da Pascal in direzione della modernità; egli nota che la dominante argomentazione religiosa porta con sé delle conseguenze morali che finiscono per avere il primato in

⁹⁵ Cf. *ib.*, fr. 482, 267; fr. 470, 261; fr. 449, 247.

⁹⁶ *ib.*, fr. 451, 253.

⁹⁷ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 451, 255.

un'epoca di profondo lassismo. Si palesa, in tal modo, una prospettiva di moderata cristianità che, considerando prioritaria la dimensione fattiva della scommessa, pone di Dio la sola possibilità, collocandolo ad altezze sì vertiginose che paiono occultarlo. Come riconosce Sainte-Beuve, Pascal, nel tendere al rinnovamento dei costumi della morale cristiana offesa per riaffermarla a danno dei suoi corruttori, per il suo rivolgersi al mondo, tra l'altro con tono mondano, ottenne un risultato che forse non ebbe modo di prevedere: l'avvento di una «morale degli uomini di mondo», una morale laica, «un insieme di buone abitudini, buone maniere, onesti modi di procedere, radicati in un terreno più o meno generoso, in una natura più o meno retta». Si tratta di un «cristianesimo razionalizzato o meglio reso pratico, trasformato in utile prassi sociale»⁹⁸, modernissimo esempio del fatto che il valore del religioso, in fondo, non è necessariamente quello delle pompose prediche nel chiuso delle Chiese, ma quello del cuore degli uomini – anche laici – che trovano la possibilità di una pratica del bene per la vita associativa, per il mondo sociale.

8. La possibilità ed i limiti di un ordine politico secondo giustizia

Come è noto, Agostino sulla base della dicotomia dei principi dell'etica personale della *charitas* e della *cupiditas*, discerne due *civitates*: quella intramondana, i cui cittadini, pervertendo la dialettica *uti-frui*, si disperdono nel cieco godimento delle cose temporali, e quella divina, abitata dalla società dei giusti che si servono dei beni materiali come di un mezzo per l'unico fine di cui bisogna godere, e cioè Dio. In effetti, però, tra Babilonia e Gerusalemme non vi è dualismo (che ripeterrebbe le storture manichee): la città terrena, infatti, è buona per natura e cattiva solo per perversione della volontà, il che sta a significare che il disordine morale non intacca la positività ontologica. Difatti Agostino è dell'avviso che pur dopo il peccato dell'origine, «Dio non toglie

⁹⁸ C. –A. SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, cit., 947–948.

tutto il bene che ha dato alla natura»⁹⁹, il che consente di individuare una *participatio*, una continuità ontologica tra Creatore e creatura, che rende plausibile attribuire all'uomo, anche successivamente alla caduta, la facoltà di realizzare un ordine che, anche se non è quello della «vera giustizia»¹⁰⁰, è in ogni caso uno «Stato»¹⁰¹ che si situa «sotto il segno di un unico ordine onto-assiologico, salvaguardato da una legge eterna e in qualche modo riflesso della legge naturale»¹⁰².

Pascal riprende il modello agostiniano delle due *civitates*¹⁰³ e, alla stessa stregua del Santo, vede nell'*amore* (per Dio e per il prossimo) la legge cui ispirarsi per spezzare le catene della sclerosi egoistica e autoreferenziale dell'*ordo concupiscentiae* che domina il *mundus senescens* della *civitas* terrena ed aprirsi, attraverso l'amore eteroreferente, all'*ordo caritatis* della *civitas Dei*. Perché questo è, in fondo, l'obiettivo finale dell'apologia pascaliana: una società non più fondata sull'indifferenza e sulle pretese totalizzanti di un io narcisistico, bensì una *communitas* che faccia del messaggio evangelico il suo modello; e tale progetto vale tanto per la repubblica cristiana quanto per una società laica che fondi le sue leggi sul rispetto assoluto della dignità umana. Ciò tuttavia non può tacere la sottile ed amara differenza che, al di là della sintonia teorica, distingue le convinzioni agostiniane e pascaliane: lo sguardo lucido e disilluso di Pascal è troppo angosciato dalle miserie dell'umano per aderire pienamente a tale prospettiva ottimistica; ancora una volta lui preferisce scommettere.

Pascal, infatti, come negava poc'anzi la continuità *ratio-intellectus*, sostituendo ad essa una dicotomia ragione-cuore, anche nel caso dell'ordine di carità e quello di concupiscenza nega la continuità onto-assiologica ed al suo

⁹⁹ AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1997⁴, XIX, 13, 965. Cf. H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, J. Vrin, Paris 1972; S. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Edizioni di Comunità, Milano 1960; G. DELLA ROCCA, *La "città di Dio" di Sant'Agostino (354-430)*, La riviera, Napoli 1930.

¹⁰⁰ AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., XIX, 24, 985.

¹⁰¹ *ib.*, XIX, 24, 984.

¹⁰² L. ALICI, *La città e la legge. Echi ciceroniani nel I libro del De libero arbitrio di Agostino*, in A. ISOLA-E. MENESTÒ-A. DI PILLA (edd.), *Curiositas*, ESI, Napoli 2000, 317. Cf. anche L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, 68.

¹⁰³ Cf. PASCAL, *Le provinciali, Decimaquarta Lettera scritta dall'autore delle lettere al provinciale ai reverendi padri gesuiti*, cit., 222-223 e ID., *Écrits sur la grâce*, in ID., *O. C.*, cit., 974-1045.

posto vede la scissione; il che si legittima in virtù del consumato superamento nel pensiero pascaliano di ogni metafisica basata sull'*analogia entis* e sull'ontologia della partecipazione. Dacché ne segue che, all'opposto di Agostino, Pascal esclude la possibilità di approssimare le forme di organizzazione della convivenza terrena alla *vera* giustizia. Gli ordinamenti mondani sono ingiusti, ed è giusto che sia così¹⁰⁴; ancora una volta la ragione si rivela troppo debole per intendere le leggi naturali, la volontà si lascia sospingere da desideri perversi¹⁰⁵ e, per quanto l'uomo cerchi nell'esercizio della politica un agire buono, una vita retta nel mondano, deve rinunciarvi in quanto è del tutto escluso che la prassi della politica possa inserirsi entro il piano della salvezza¹⁰⁶. Il che resta vero, a meno che non si intenda l'ordine della concupiscenza come «“figura” dell'ordine della carità, nella misura in cui (e soltanto nella misura in cui) lo si collochi entro una prospettiva *simbolica*»¹⁰⁷. Per Pascal, infatti, solo l'eletto cristiano zelante riesce a comprendere che l'ordine di concupiscenza è una *figura* dell'ordine stabile al quale bisogna assimilarsi. Tuttavia quello che il pensatore di Clermont Ferrand ha in mente è uno spazio *non politico*, dischiuso dall'azione di individui eccezionali o di ristretti gruppi; non di certo da tutti gli uomini, la maggioranza dei quali è preda

¹⁰⁴ Per Pascal la situazione politica nella quale ci si trova ad essere è voluta da Dio, pertanto bisogna rispettarla. Nella *civitas* mondana gli uomini cercano di affermarsi gli uni sopra gli altri mediante la forza, la quale viene ad essere persino giustificata nella misura in cui si fa garante della pace. Cf. B. PASCAL, *Pensieri*, cit., 145, fr. 238. Tuttavia, per Pascal, l'ordine mondano non può però prescindere dal desiderio di giustizia che abita il cuore dell'uomo e che lo spinge a obbedire all'autorità, soltanto se quest'ultima è o appare giusta. Da un lato, quindi, la società politica si costituisce tramite la forza e l'obbedienza alla forza. D'altro canto, però, la forza da sola non basta a garantire stabilità. Gli uomini, allora, devono ricorrere a un'altra facoltà: l'*immaginazione*, che opera come fattore essenziale del mantenimento della società politica e come garanzia ineludibile dell'obbedienza alle leggi e ai detentori dell'autorità. L'*immaginazione* inganna, ma inganna sospinta dal desiderio di giustizia. Si tratta, evidentemente, di una giustizia ben diversa da quella giustizia (permessa e garantita da Dio) che regna nell'ordine della carità e che, pure, viene annunciata nelle tensioni e nelle insufficienze della giustizia terrena. I prodotti dell'*immaginazione*, a loro volta, si stabilizzano nell'*abitudine* e contribuiscono a formare il costume di un popolo. Cf., *ib.*, 139–151, fr. 228–253. Cf. anche C. PIAZZESI, *Abitudine e potere*, ETS, Pisa 2003; F. SEMERARI, *Potenza come diritto: Hobbes, Locke, Pascal*, Dedalo, Bari 1992; E. ROSSI, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*, Studium, Roma 1984.

¹⁰⁵ PASCAL, *Pensieri*, cit., 397–399, fr. 703.

¹⁰⁶ E. AUERBACH, *La teoria politica di Pascal, Studi francesi* 1 (1957) I, 41–42. Nell'ambito degli studi italiani su Pascal riprende tale posizione F. SEMERARI, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Dedalo, Bari 1992.

¹⁰⁷ R. GATTI, *L'impronta di ciò che è umano. Saggi di filosofia*, Edizioni Plus, Pisa 2006, 50.

dell'egoismo. Pascal smaschera, così, l'uomo del *saeculum* dando luogo a una posizione nettamente dualistica tra trascendenza e mondo, che consegna la politica allo spazio dell'apparenza. Rispetto ad Agostino si evidenzia, allora, il passaggio da un'accezione dell'analogia in senso ontologico a una in chiave simbolica; la *defectio* storica non è più il grado più basso dell'autentica giustizia, dalla quale è possibile ascendere riorientando il rapporto con il religioso, è bensì *immagine* di essa, la cui realtà si avrà solo nella prospettiva oltremondana.

L'unica possibilità per la ragione di attenuare tale condizione di indigenza è quella di farsi ragione del possibile, *ragionevolezza*, che, pur avendo abbandonato la pretesa illusoria di poter avere una qualche proporzione con la Ragione divina, cerca di far fronte ad un reale che non è razionale dove la verosimiglianza prende il posto della Verità.

9. Osservazioni conclusive

E allora si capisce agevolmente che siamo ben dentro il processo di secolarizzazione che Pascal, proprio grazie alla dicotomica andatura delle suggestioni agostiniane aperti ad una religiosità non espungente l'umano, riesce ad intendere appieno. Le presunte categorizzazioni della più nota ermeneutica che cercano di stringere il pensiero pascaliano in predeterminati contenitori di pensiero, tutti inclinati verso una sfacciata idolatria religiosa nell'epoca delle grandi conquiste della ragione, vengono a cadere e, accanto ad esse, pure quelle interpretazioni che vedono nell'agostinismo di Pascal l'esclusivo versante del comune condizionamento confessionale, palesano la loro insufficienza. Difatti è Agostino ad aver «elaborato la prima vera ermeneutica della vita, individuando nella radice temporale della fatticità la cifra di una radicale problematicità ontologica», «ravvisando nell'esistenza una tensione irriducibile al compimento»¹⁰⁸: in tale atteggiamento si nasconde un

¹⁰⁸ L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, cit., 218. Cf. L. ALICI-R. PICCOLOMINI-A. PIERETTI (edd.) *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di, Città nuova,

embrione se non esistenzialistico almeno a questo disponente che non poteva restare indifferente all'attento Blaise. Acuto scrutatore della crisi del suo tempo, «al centro della civiltà moderna, Pascal ha inteso, incomparabilmente, che il Dio del cristianesimo non è in un ordine in cui l'uomo si limiti a trovarlo: è in una scelta decisiva, è in un incontro sconvolgente, è in una vocazione consapevolmente ubbidita, è in una dedizione totale: la dedizione totale che, creando l'uomo nuovo, trasforma, riforma, trasfigura l'uomo antico»¹⁰⁹.

Pascal, dunque, adopera il materiale che Agostino gli porge, dopo averlo interamente assimilato attraverso un profondo ripensamento, per una costruzione originale che presenta sviluppi differenti e novità di concetti: il materiale viene piegato alle necessità della speculazione e, soprattutto, della storia e preso nella misura che questa richiede. Ed, in fondo, Pascal è pienamente riconoscente a quel passato che tarda a passare: «Non si dica che io non abbia detto nulla di nuovo: la disposizione della materia è nuova; [...]. Sarei anche contento che mi si dicesse che mi sono servito di parole antiche. Quasi che gli stessi pensieri non formassero un altro corpo di discorso con una disposizione diversa, così come le medesime parole formano altri pensieri con una loro diversa disposizione!»¹¹⁰.

E, allora, pare legittimo asserire che Pascal «n'a qu'un maître – en dehors et au-dessous du Christ – et c'est saint Augustin»¹¹¹.

Roma 2000.

¹⁰⁹ P. PIOVANI, *Orizzonti cosmici e orizzonti morali*, cit., 203.

¹¹⁰ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 65, 53–55.

¹¹¹ SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., 617.