

Modernità agostiniana e agostinismo moderno nel pensiero di Blaise Pascal

ALESSIA MACCARO

Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II

1. LA CONTINU-AZIONE DI UN PENSIERO

Il non disconoscibile riferimento del pensiero di Blaise Pascal alle posizioni del lontanissimo Santo di Ippona – i cui scritti sovente riportava a memoria¹ – è stato più volte oggetto di interpretazioni discutibili che assurgono all'essere degne di discussione in quanto trascinano nell'imperizia ermeneutica sinanche il pensiero di Agostino. Invero, l'interprete moderno del passato, nel rapportarsi al pensiero agostiniano, non pare lasciarsi contaminare da quell'agostinismo circolante nel moderno, piuttosto Pascal nell'approssimarsi al cuore delle argomentazioni di Agostino scopre un'inedita modernità del passato che non sembra ancora passata.

È, infatti, ad una modernità antica che il moderno Pascal si volge, col che non si intende certo sussumere passivamente l'indiscussa originalità del pensiero pascaliano nell'ipertrofico magistero agostiniano e, tantomeno, si può o vuole intendere la movenza storico-interpretativa pascaliana come un atto di forzato ammodernamento del pensiero dell'Ipponense. Piuttosto, non potendo «lasciare in ombra l'importanza fondamentale della recezione»² del pensiero di Agostino nel moderno, come negarne la sua costanza e «continuità» nella storia del pensiero teologico e filosofico, si intende respingere l'idea precorritto e/o «continuazione di problemi di volta in volta rivestiti e ripetuti fino a un determinato conclusivo, preteso scioglimento», in quanto la continuazione «rende omogeneo ciò che non è omogeneo, e non è omogeneo perché l'individuale storico, anche quando si rinnova è



Blaise Pascal

sempre diverso nel suo medesimo perpetuarsi ed accrescersi». Insomma, se «una continuità che sia intesa come passivo tramandarsi di problemi è una continuità che non continua»³, a noi pare che Pascal non *continui* il movimento di pensiero iniziato da Agostino, ma che, al più, nel «*riconoscere postumo*» non ambisca «ad attingere all'originarietà dell'oggetto intrinsecamente valido, ma a costruire, in un nuovo atto conoscitivo in grado di immettersi nella catena della cultura e ristabilirne la continuità, il presente di una scienza delle produzioni dello spirito»⁴.

Se pare sorprendente l'instancabile riferimento del pensiero moderno, ormai scientificamente e speculativamente pronto ad allentare i suoi legami con il medievalismo reli-

1 Cfr. 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, Milano, Jaca Book, 1978, ivi, vol. III, nota 37, p. 170.

2 P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966, p. 35. Piovani in queste pagine (pp. 32-48) si confronta con la posizione storico-filosofica di E. Garin, riferendosi in particolare a E. Garin, *Osservazioni a una storia della filosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959.

3 P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 35-38.

4 J. G. Droysen, *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, a cura di S. Caianiello, Napoli, Guida, 1994, p. 14.

gioso, ad Agostino⁵, e se tale atteggiamento viene ricondotto unicamente ad un ostinato e desueto perpetuarsi del medievalismo religioso, è chiaro che tale interpretazione, limitandosi ad accogliere del pensiero agostiniano unicamente la dimensione teologica⁶, ha come immediata conseguenza quella di vedere nell'agostinismo di Pascal null'altro che un portato dogmatico; il che, seppure per certi versi non è discutibile, di certo non ricomprende ed esaurisce la totalità del pensiero di entrambi gli autori. Altrettanto non convincente pare quella lettura della storia della ricezione del pensiero agostiniano che intende scindere due agostinismi⁷, uno medievale (rappresentativo di una rigida ortodossia) ed uno moderno (facente leva sulla dimensione umana ed introspettiva), snaturanti la stessa nozione di agostinismo che parrebbe diversificarsi a seconda delle epoche storiche che ad essa si appellano. Anche in questo caso, ne seguirebbe un'alterata immagine del pensiero agostiniano, come un ingiustificato e poco chiaro agostinismo di Pascal.

Tuttavia, è vero del pari che la prospettiva agostiniana presenta una costitutiva "bifronticità", ovvero un andamento giano che parrebbe prestarsi ad interpretazioni anche contrapposte. Il che si palesa in maniera particolarmente esplicita nel rapporto, doppio, 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"»⁸.

La rilevata duplicità della prospettiva agostiniana rende

5 P. Sellier riporta la nota formula: «le XVII siècle est le siècle de saint Augustin» (cfr. P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995, p. I).

6 Questa è, ad esempio, la linea interpretativa sulla quale si muove E. Troeltsch, cfr. E. Troeltsch, *Agostino. L'antichità cristiana e il medioevo*, traduzione a cura di E. Goldstein, Roma, Doxa, 1930, p. 15 e Id., *Lo storicismo e i suoi problemi. Logica e filosofia materiale della storia*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, voll. I-II, Napoli, Guida, 1985, ivi, vol. I, pp. 63 e 143. Speculare è, ad esempio, la prospettiva di W. Dilthey, cfr. 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, Firenze, La nuova Italia, 1974, pp. 340-342.

7 Per una visione più ampia del dibattito ermeneutico sull'agostinismo si tengano presenti: M. Bendiscioli, *L'agostinismo dei riformatori protestanti*, in «Revue des études augustiniennes», 1 (1955), pp. 203-224; A. Cicchetti, *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, Roma, Arte e Storia, 1951; G. Ciolini, *Agostino nella cultura occidentale*, in A. Trapè, V. Grossi, M. Wernicke, G. Pani, P. Ricca, B. Ulianich, G. Ciolini, *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, Palermo, Augustinus, 1985, pp. 93-122; H. de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, introd. di G. Benedetti, Bologna, Il mulino, 1968; *Augustin au XVIIIème siècle, Actes du Colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France le 30 septembre et le 1ère octobre 2004*, Firenze, Olschki, 2007; H.-I. Marrou, *Agostino e l'agostinismo*, a cura di A. Zani, Brescia, Queriniana, 1990, p. 121; F. Piemontese, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milano, C. Marzorati, 1963.

8 P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 211.

evidente il riduttivo strabismo ermeneutico delle interpretazioni che si appellano solo ad uno dei momenti dell'intima dialettica del pensiero dell'ipponense. E, però, «quale che sia il senso e il valore di questa duplicità», è ben vero che essa risale «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»⁹. Difatti – ed è proprio in ciò che si rintraccia il legame tra agostinismo e modernità – con la modernità si assiste alla rottura dell'unità fisico-metafisica dell'universo medievale, che parrebbe avere la sua principalità nella riflessione agostiniana, tutta tesa ad un recupero del valore dell'*interioritas*¹⁰. Sono, infatti, proprio i temi individualizzanti come «l'intuizione della libertà e inviolabilità della coscienza, insita nell'appello agostiniano all'intimità dell'essere umano profondo» ad essere stati avvertiti con timore dalla Scolastica che ha cercato di contenere, con lo *scudo* logico-dogmatico, la loro intima natura dirompente. Tuttavia, la forza ribollente di tali argomentazioni ha presto messo capo a una delle più rivoluzionarie eruzioni, il cui unico superstita è un uomo spogliato, che non teme più di mostrare la sua nuda intimità. Difatti «il nucleo socratico-personalistico dell'agostinismo, primo confuso scopritore del valore della storicità profonda, ha bisogno di

9 Ibidem.

10 L'enorme bibliografia relativa al pensiero agostiniano impedisce di fornire una rassegna di titoli esaustiva, tuttavia si segnalano alcuni tra i classici lavori di introduzione generale all'argomento: P. Batiffol, *Le catholicisme de Saint Augustin*, I-II, Paris, Gabalda, 1920; L. Bertrand, *S. Agostino*, trad. di A. Masini, Bergamo, Vita e pensiero, 1951; M. Blondel, M. Comeau, J. Rimaud, J. Chaix-Ruy, J. de Pange, C. Boyer, *Saint Augustin*, Paris, Bloud & Gay, 1930; C. Boyer, *Sant'Agostino filosofo*, Bologna, Patron, 1965; F. Chiereghin, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Padova, Cedam, 1965; S. C. Fraisse, *Saint-Augustin: la lumière intérieure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965; É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, a cura di V. Venanzi Ventisette, Genova, Marietti, 1989; Id., *Lo spirito della filosofia medioevale*, tr. it. di P. Sartori Treves, Brescia, Morcelliana, 1998; Id., *Elementi di filosofia cristiana*, tr. it. di G. Caletti, Brescia, Morcelliana, 1964; Id. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, pres. di M. Dal Pra, Firenze, Sansoni, 2004; A. Guzzo, *Dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Firenze, Vallecchi, 1925; A. Marini, *Agostino d'Ip-pona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, Milano, Franco Angeli, 2004; R. J. O'Connell, *St Augustine's early theory of man*, A. D. 380-391, Cambridge, Massachusetts, The Belknap press of Harvard University press, 1968; V. Paronetto, *Agostino. Messaggio di una vita*, Roma, Studium, 1981; V. Paronetto, *Agostino. La vita, il pensiero, la missione*, Milano, Accademia, 1977; I. Sciuto, *Dire l'indicibile. Comprensione e situazione in S. Agostino*, Albano Terme, Francisci, 1984; M. Vannini, *Invito al pensiero di sant'Agostino*, Milano, Mursia, 1989; H. U. v. Balthasar, *Stili ecclesiastici, Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, in Id., *Gloria, una estetica teologica*, cit., vol. II, pp. 83-119; *Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», Milano, Vita e pensiero, 1931; *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di Sant'Agostino*, Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di R. Piccolomini, Roma, Augustinianum, 1991; *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma, Augustinianum, 1993.

un solido punto d'appoggio umanistico per espandersi»¹¹, ed è per questo che «l'appello all'interiorità (...) nel Seicento è l'appello dell'agostinismo di Pascal»¹².

Distrutto l'ordine medievale, nella moderna crisi di ragione e di coscienza, il senso del religioso e del soggettivo, già animati da diatribe intestine, si contendono il primato. Da un lato, infatti, le nuove scoperte in campo scientifico ed il passaggio dalla concezione tolemaica a quella copernicana dell'universo conducono ad una nuova immagine dell'uomo che si presta ad una doppia interpretazione: la filosofia naturalistica di stampo pomponazziano carica di influssi aristotelici, assieme al rinnovato stoicismo e al razionalismo cartesiano, si fa fiduciosa sostenitrice dell'uomo e dell'autosufficienza della ragione opponendosi al rinnovato scetticismo¹³ degli assertori del limite che, piuttosto, insistono sugli elementi di indigenza della condizione umana. D'altro canto anche il versante religioso, logorato da una sempre più dilagante corruzione, vede opposti coloro che insistono sull'impossibilità che l'uomo possa conquistare da sé, privo dell'aiuto divino, la salvezza – tale è, per fare un esempio, la posizione dei giansenisti – e, coloro che – si pensi all'ordine religioso dei gesuiti – invece riconoscono all'uomo la possibilità di ottenere, in virtù delle opere buone, la grazia.

2. PASCAL E L'ETÀ MODERNA: UNA PECULIARE ERMENEUTICA DEL GIANSENISMO

All'interno di tale caotico contesto si forma il giovane Pascal il quale, più di ogni altro pensatore del suo tempo, si fa espressione di entrambe le istanze, culturali e religiose, che si confrontano. Come Agostino che aderì al razionalismo manicheo e poi allo scetticismo degli accademici, per poi superarli entrambi, anche lo straordinario scienziato¹⁴ moderno ammira, con Epitteto, la grandezza e le potenzialità dell'uomo e, ad un tempo, non teme di riconoscerne, con Montaigne, la miseria dinanzi all'infinita potenza del creato¹⁵.

11 Id., *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 216.

12 Ivi, p. 219. Sullo stesso tema cfr. anche P. Piovani, *Orizzonti cosmici e orizzonti morali*, in «Ethica», I, n. 3, 1962, pp. 185-207. Ivi, pp. 196-197.

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

14 Per tutti gli aneddoti della vita di Pascal si rimanda a *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Périer sa soeur*, in B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris, Bibliothèque de la Pleiade, 1954, pp. 3-34. Per confronti ed approfondimenti, si è tenuta presente anche una traduzione italiana presente in G. Auletta, *Introduzione a B. Pascal, Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, a cura di G. Auletta (1-932) e di I. Rossi (924-958 ss.), Milano, Edizioni Paoline, 1987, pp. 19-72.

15 Si riportano di seguito alcune tra le maggiori introduzioni al pensiero pascaliano: D. Adamson, *Blaise Pascal: Matematician, Physicist and Thinker about God*, New York, St. Martin's, 1995; F. P. Adorno, *La ragione ordinata. Saggio su Pascal*, Napoli, La Città del Sole, 2000; D. Antiseri, *Come leggere Pascal*, Milano, Bompiani, 2005; A. Bausola, *Invito alla lettura di Blaise Pascal*, Cimisello Balsamo, San Paolo, 1999; M. Blondel, *Études sur Pascal*, Paris, A. Colin, 1923; E. Boutroux, *Pascal*, Paris, Hachette, 1924; J. Brun, *La filosofia di Pascal*, Bologna, Fuori Thema, 1994; J. Chevalier, *Pascal*, trad. it. di G. Vezzosi, Brescia, Morcelliana, 1945;

Fu l'*Entretien*¹⁶ con Monsieur de Saci, confessore di Port-Royal, del 1655 ad iniziare Pascal alle pagine agostiniane: la compresenza negli scritti agostiniani delle tematiche antipelagiane¹⁷ e di quelle antiscettiche¹⁸, rafforzano in Pascal la convinzione che sia possibile unire la critica al dogmatismo stoico, moderna riproposizione dello spirito pelagiano, con quella al pirronismo in virtù della precaria, eppur sempre specialissima, condizione dell'uomo seguita al peccato originale.

Ma quel che unisce Pascal ad Agostino è anche una personale esperienza del religioso: difatti, come Agostino nel giardino di Milano si sentì chiamato dalla voce di un bambino a leggere i passi paolini, così Pascal nel 1654, anno della cosiddetta “seconda conversione”, durante un incidente sul ponte di Neuilly, avvertì che la mano divina lo trattenne, impedendo alla sua carrozza di precipitare. In quell'occasione redasse il noto *Memorial*¹⁹, che egli portò sempre con sé in ricordo di quell'episodio, cucendolo e scucendolo dalla fodera dei suoi abiti. Il giovane Pascal fu a tal punto segnato da quell'avvenimento che decise di ritirarsi nel 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 fondava. In questi anni (1656-1657), accortamente celato dietro lo pseudonimo di Louis de Montalte, Pascal si impegnò, nelle diffusissime *Lettres Provinciales*²⁰, in difesa del giansenismo portorealista e contro le storture della morale casuistica gesuita. Contro la casuistica, lassista e permissiva, che, pur di richiamare alla Chiesa un

R. Guardini, *Pascal*, Brescia, Morcelliana, 1992; F. Jesi, *Che cosa ha veramente detto Pascal*, Roma, Ubaldini, 1974; V. Martino, *Blaise Pascal nella unità del suo pensiero*, Lecce, Milella, 1962; A. Moscato, *Pascal e la metafisica. Tre studi*, Genova, Tilgher, 1979; L. Pareyson, *L'etica di Pascal, corso di filosofia morale dell'Anno Accademico 1965-66*, Torino, Giappichelli, 1966, poi in Id., *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Milano, Mursia, 1998; F. Ravaisson, *La filosofia di Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2003; B. Razzotti, *Pascal e i suoi problemi*, Lanciano, Carabba, 2004; M. V. Romeo, *Verità e bene. Saggio su Pascal*, Catania, CUECM, 2003; M. F. Sciacca, *Pascal*, Palermo, L'epos, 1989; P. Serini, *Pascal*, Torino, Einaudi, 1975; G. M. Tertolone, *Invito al pensiero di Blaise Pascal*, Milano, Mursia, 1998.

16 Per l'*Entretien avec M. de Saci*, cfr. B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, cit., pp. 560-574. Per una traduzione italiana si tenga presente 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., pp. 453-468. Cfr. anche P. Courcelle, *Les «Confessions» entre Pascal et Sacy*, in Id., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris, Etudes augustiniennes, 1963, pp. 403-434.

17 Molteplici sono gli scritti che Agostino indirizza ai pelagiani, 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. Cfr., in merito, A. Guzzo, *Agostino contro Pelagio*, Torino, L'Erma, 1934; A. Mengarelli, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, in «Augustinianum», 15 (1975), pp. 347-366.

18 Cfr., 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.

19 Cfr. *Memorial*, in B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, cit., pp. 553-554.

20 Cfr. B. Pascal, *Lettres Provinciales*, in B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, cit., pp. 659-946, per la traduzione italiana si veda B. Pascal, *Le Provinciali*, a cura di P. Serini, Bari, Laterza, 1963. Si considerino anche B. Pascal, *La morale dei gesuiti. Dalle Provinciali di B. Pascal*, a cura di G. Preti, Milano, Universale economica, 1949; F. Ruffini, *Studi sul Giansenismo*, intr. e a cura di E. Codignola, Firenze, La Nuova Italia, 1947.

maggior numero di anime, era disposta a mettere da parte le prescrizioni troppo severe, proponendo un minimo livello di vita cristiana improntato al formale legalismo estrinseco, Pascal ritorna in maniera più autentica al sentimento agostiniano dell'interiorità dei valori etico-religiosi: egli, infatti, pur richiamandosi ad una norma trascendente ed eteronoma, quella della legge divina, la trasferisce nell'intimo del *coeur* e fa consistere la moralità nella conformità ad essa.

Oltre alla recisa condanna del gesuitismo l'ingegno pascaliano si volse alla difesa del giansenismo, resasi indispensabile a seguito della condanna papale di cinque proposizioni dell'*Augustinus* di Giansenio²¹. La sottile penna pascaliana mostrò che quelle proposizioni, seppure *di diritto* meritevoli di condanna, non erano *di fatto* rintracciabili nell'opera del capostipite del giansenismo. 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»²².

Sempre restio dal riconoscersi in orientamenti che non avessero nella personalissima decisione interiore la propria principialità, Pascal più che alle posizioni gianseniste, si sentiva prossimo 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»; il peccato originale rende, invece, la natura *lapsa* ed impotente: «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»²³. In tal modo, però, si propende per un'eccessiva immanentizzazione del Trascendente che disconosce l'incommensurabilità di Dio rispetto alla natura umana e, per conto, nella descrizione dell'esperienza empirica, si disistimano oltremodo le potenzialità dell'uomo che, totalmente escluso da ogni responsabilità, si scopre salvato se, e solo se, eletto dalla grazia divina.

Molto più vicino all'armonia dell'agostiniano *De natura et gratia*²⁴, Pascal riconosce che «noi non concepiamo né lo stato glorioso di Adamo, né la natura del suo peccato, né la trasmissione che se ne è fatta in noi»²⁵, e ai giansenisti contesterà l'idea per la quale «Gesù Cristo non è morto per tutti»²⁶.

21 Cfr. C. Jansen, *Augustinus, tomus primus in quo haereses & mores Pelagii contra naturae humanae sanitatem, aegritudinem & medicinam ex S. Augustino recensentur ac refutantur*, voll. III, Frankfurt/Main, Minerva, 1964.

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

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

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

25 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 640, pp. 375-377.

26 Ivi, fr. 645, pp. 377-379. Pascal qui assume la medesima posizione che Agostino sostenne nella sua disputa contro Pelagio.

Come Agostino, Pascal considera la grazia una potenza che ha luogo a seguito di uno stimolo, cioè che «risponde a un richiamo mediante un impulso interiore, che riceve, ma per poter donare e offrire del suo»²⁷. Dal che ne seguirebbe che la storiografia filosofica che ha spesso insistito sul giansenismo di Pascal²⁸ non ne ha forse intuito appieno il carattere occasionale: «giansenista, Pascal lo è stato più di qualsiasi altro, se si tien conto delle ragioni morali e dei pretesti storici del giansenismo; nessuno ha sentito di più il carattere tragico del dramma cristiano, i pericoli della corruzione morale e religiosa. Ma, antigiansenista, Pascal lo è stato al massimo se si considerano il fondo nascosto della dottrina, i metodi di pensiero e di stile, le disposizioni e gli orientamenti ultimi dell'anima»²⁹.

Difatti, nonostante convenisse con l'orientamento del monastero teso al rinnovamento interiore, al 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, Pascal si tiene lontano da taluni aspetti del giansenismo, come dal rigido dottrinarismo, dal riferimento pedissequo (e non sempre coerente) alle cristallizzate proposizioni delle autorità patristiche – prima tra tutte quella di Agostino. Il giansenismo, infatti, con il pretesto di ripristinare l'autentico insegnamento di Agostino, applica allo studio delle sue dottrine un'ermeneutica molto attenta alla lettera piuttosto che allo spirito, si concentra sul Dottore della grazia e dimentica un'anima dilaniata dai contrasti, sempre pronta alle Ritrattazioni. Da questo atteggiamento Pascal resterà sempre immune; per lui il riferimento ad Agostino è tutt'altro che un problema esegetico.

Sollevalo da questi oneri, Pascal appare più vivo, sofferente, preoccupato, moderno. In lui le divergenti istanze culturali della crisi del moderno trovano uguale accoglimento non al fine del ripristino di un rigido, ed invero anacronistico, dogmatismo: per lui la linea trascendentistica della religiosità resta accettabile se e solo se è capace di attraversare la dimensione immanentistica e intimistica dell'uomo. Come, del resto, già nel pensiero del lontanissimo africano «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». Col che si rende più evidente la ragione del recupero del pensiero dell'ipponense da parte di quel versante del pensiero moderno che «non soltanto non vuole “disfarsi” della contingenza, della determinatezza, ma la sente come suo problema fondamentale»³⁰.

27 M. Blondel, *Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal*, cit., p. 138.

28 Sainte-Beuve, ad esempio, insiste particolarmente sul giansenismo di Pascal – cfr. C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, intr. di A. Adam, trad. it. di S. D'Arbela, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 669-700 (riedito a cura di M. Richter, Torino, Einaudi, 2011) –, sul versante opposto si pone invece, come si è visto, Blondel come anche un autore inglese, N. Wilde, in *Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, in «The Harvard Theological Review», Vol. 9, No. 1 (Jan., 1916), pp. 56-83.

29 M. Blondel, *Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal*, cit., p. 144.

30 P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972, 1989², ora in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessi-

3. TRA CUORE
E RAGIONE: LA
SPROPORZIONE
DELL'UOMO

Il progetto apologetico di Pascal, che prende corpo nell'inquieta serie disunita di *Pensieri*³¹, si origina dal desiderio di scuotere gli *hônnetes hommes* dell'età postcopernicana dal loro tranquillo adagio spirituale per mostrare loro l'*utilitate credendi*. Pascal, infatti, crede di poter destare nel libertino un'attitudine ricercante mostrandogli i contrasti ontologici della natura umana, in modo da riuscire, nell'agostiniana convinzione che «la religione non è affatto contraria alla ragione», a «far desiderare dai



Sant'Agostino

buoni che essa sia vera; e poi dimostrare che è vera»³².

Ritenendo «pericoloso mostrare troppo all'uomo quanto sia simile alle bestie, senza dimostrargli la sua grandezza», ed altrettanto «fargli vedere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza»³³, Pascal addentrandosi nell'infinitamente piccolo e adombrando l'infinitamente grande della natura mostra a quel mostro incomprensibile che è l'uomo³⁴ la sua impotenza conoscitiva. L'universo che egli pensa di dominare lo sovrasta, lo immobilizza dispiegandosi nella sua infinita immensità e contraendosi al punto da occludergli l'accesso ai suoi incunabili più stretti. Sospeso «tra il nulla e il tutto», «infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, il termine delle cose e il loro principio», l'uomo deve accontentarsi di «percepire qualche apparenza di ciò che è mediano nelle cose»³⁵. Pascal mostra all'uomo, che è la caduta conseguente al peccato originale ad avergli reso inaccessibile la comprensione dei fondamenti primordiali, delle infinite dell'empiria

e di se stesso: le *roi déchu*, il finito oscillante tra infiniti che è al di sopra del nulla e al di sotto dell'essere, non riesce a situare se stesso, «non sa quale rango assegnarsi. È visibilmente smarrito, e caduto dal suo vero posto senza poterlo ritrovare. Lo cerca dappertutto con inquietudine e senza successo, in tenebre impenetrabili»³⁶.

La condizione dell'uomo è dunque quella della sproporzione, data dall'ambigua compresenza di miseria e grandezza: «l'uomo sa di essere miserabile: egli è dunque miserabile, perché lo è; ma è ben grande, perché lo sa»³⁷. Pascal è consapevole che «tutta la dignità dell'uomo sta nel pensiero»³⁸

eppure, ad un tempo, si trova costretto ad ammettere che «l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è un'infinità di cose che la sorpassano»³⁹. Scalfita dall'urto della caduta la *raison* si scopre essere *corrompue*. Ed è, allora, in Agostino che Pascal trova la via d'uscita dall'impasse giacché, 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»⁴⁰. La fiera *ratio* riconosce la sua impotenza e ascrive ad una nuova facoltà, ugualmente conoscitiva, ma non razionale, non certo il primato, ma la priorità quanto ai principi. Due sono ora i modi conoscitivi, di per sé autonomi: l'*esprit de géométrie* e *de finesse*⁴¹, la conoscenza dimostrativa e la comprensione istintivo-sentimentale, perché «il cuore ha il proprio ordine; l'intelletto ha il suo, che procede per principi, e per dimostrazioni, il cuore ne ha un altro»⁴².

Sulla scorta dell'autore del *De Ordine*, Pascal riconosce che «tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento»⁴³, che «noi conosciamo la verità, non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i principi; ed è invano che il ragionamento, che

tore, introd. di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Acocella, G. Lissa, Milano, Bompiani, 2010, pp. 631-872, ivi, pp. 829-831.

31 Cfr. A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Bari, Laterza, 1973, pp. 28-32. Per una presa visione delle edizioni maggiori e più recenti delle *Pensées*, oltre a quelle già citate, si vedano: B. Pascal, *Pensieri*, traduzione di V. Alfieri, Milano, Rizzoli, 1952; B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, a cura di J. Mesnard, 4 voll., Paris, Desclée, 1964-1992; B. Pascal, *Pensieri*, Introduzione, prefazione, traduzione e note di B. Nacci, Milano, Garzanti, 1994; B. Pascal, *Pensieri*, a cura di G. Carena, testo francese a fronte, con una prefazione di G. Roboni, Torino, Einaudi, 2004; B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, a cura di M. Le Guern, 2 voll., Paris, Gallimard, 2006. Inoltre cfr. L. Lafuma, *Histoire des Pensées de Pascal (1650-1952)*, Paris, Editions du Luxembourg, 1969.

32 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 1, p. 33.

33 B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, cit. fr. 328, pp. 177-179.

34 Cfr. ivi, fr. 438, pp. 235-241, ivi, p. 237; fr. 330, p. 179.

35 Ivi, fr. 84, pp. 61-73.

36 Ivi, fr. 275, p. 157.

37 Ivi, fr. 314, p. 173. Cfr. anche fr. 268, p. 155 e fr. 269, p. 157.

38 Ivi, fr. 263, p. 153.

39 Ivi, fr. 466, p. 259.

40 Ivi, fr. 462, p. 259.

41 Cfr. ivi, fr. 21, p. 37. Questa distinzione si trova per la prima volta formulata in B. Pascal, *Discours sur les passions*, in Id., *Oeuvres Complètes*, cit., pp. 535-547. Per la traduzione italiana si veda B. Pascal, *Discorso sulle passioni d'amore*, a cura di B. Nacci, Milano, Greco&Greco, 1993.

42 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. n. 72, p. 57.

43 Ivi, fr. 474, p. 263.

non vi ha parte, cerca di impugnarli»: «la conoscenza dei primi principi, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri»⁴⁴, di Dio⁴⁵ fa infatti capo al *coeur* ed è per questo che non è possibile darne ragione. Col che non s'intende certo ammettere l'insicurezza dei saperi del cuore, piuttosto si vuole rimarcare la differenza procedurale:

«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. Ed è altrettanto inutile o altrettanto ridicolo che la ragione chieda al cuore prove dei suoi principi, per volervi dare il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per volerle accettare»⁴⁶.

Come è noto, per Pascal «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»⁴⁷, ma è proprio su questo organo conoscitivo, il cuore, che comprende *con* ragione e cioè con una *certezza* non razionale ma ragionevole, che è «altrettanto salda di una qualsiasi di quelle che i nostri ragionamenti ci procurano»⁴⁸, che la ragione stessa viene a fondare la propria conoscenza.

Il riferimento pascaliano al *coeur* ha senz'altro a che fare con la tradizione scritturistica, eppure parrebbe che il ruolo che il pensatore di Clermont Ferrand attribuisce al cuore come facoltà conoscitiva dalla certezza di ragione, ma altra rispetto alla ragione, sia particolarmente prossimo a quello che Agostino riconosce al *cor*⁴⁹. Agostino, in effetti, si avvale di un vocabolario quadripartito per chiarire la struttura dell'anima: 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 divina⁵⁰.

Nel *De Trinitate* Agostino spiega che tre sono le 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 sono «presenti e a co-

stante disposizione del pensiero, più conoscenze di quante esso non sa possedere», al punto che Agostino distingue la *memoria intellettuale* da quella *affettiva* e, se di quest'ultima dice che tiene in serbo le emozioni, proprio per la prima ricorre al 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»⁵². Il cuore, infatti, anche per Agostino non è soltanto la romantica sede del sentimento, bensì il deposito dei concetti, delle esperienze vissute, delle verità di ragione e delle idee innate (*regulae numerorum* e *regulae sapientiae*⁵³).

Purtuttavia per Agostino il *cor* indica non solo la memoria, ma anche la *voluntas*, intesa come movimento dell'anima⁵⁴; il che non restò indifferente a Pascal, il quale attribuì alla volontà (*coeur*) il primato sulla ragione per ciò che attiene alla verità. Si può, allora, asserire che per entrambi i pensatori, il «*coeur désigne toute la profondeur de l'âme*»⁵⁵ e che «comme âme, *coeur* englobe les domaines de la connaissance, de la volonté, de la connaissance morale»⁵⁶.

Resta da capire 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* mette capo all'illuminazione divina dei primi principi⁵⁷, idea, questa, che resterà sempre estranea a Pascal. Tuttavia è anche vero che Pascal, pur respingendo una piena figurazione concettuale dei principi colti dal cuore, non ne nega la certezza (la ragione) e, attribuendo alla ragione la possibilità di *conoscere*, mentre al cuore solo quella di *comprendere*, non sembra molto lontano dal pensiero dell'ipponense che distingue la conoscenza *rerum humanarum*, di cui si può avere *scientia*, dal sentito sapere delle *rerum divinarum* cui l'uomo tende, ma di cui mai, in questa vita potrà attingerle la piena *sapientia*.

La ragione di tali prossimità va senza dubbio ascritta al comune accoglimento del tema religioso del peccato originale che impedisce alla ragione finita di 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 alteritario⁵⁸ a lui connaturato, sono anche una continua e sofferente restituzione dell'uomo ai suoi limiti,

44 Ivi, fr. 479, p. 265. 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. Cfr. Agostino, *Confessioni*, introd. di S. Pittaluga, saggio sull'opera, traduzione e commento di R. De Monticelli, Milano, Garzanti, 2006, XI, pp. 215-238.

45 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 481, p. 267.

46 Ivi, fr. 479, p. 265. Un'attenta analisi sulla conoscenza *par sentiment* di Pascal si può trovare in E. Moles, *Pascal's Theory of the Heart*, in «Modern Language Notes», 84 (1969) 4, pp. 548-564.

47 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 477, p. 263.

48 Ivi, fr. 479, p. 265.

49 Cfr. Agostino, *De Trinitate*, in O. A., introd. A. Trapè, M. F. Sciacca, trad. note e indici G. Beschin, Roma, Città nuova editrice, 1973, 1987², vol. IV, X, 7.9, p. 409.

50 Cfr. ivi, IX, 6.11, p. 379.

51 Cfr. ivi, X, 11.18, p. 421.

52 Ivi, X, 10.17, p. 183. Si consideri che anche Pascal sovrappone memoria e cuore: cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 122, p. 91.

53 Cfr. Agostino, *De Libero arbitrio*, in O. A., introd. gen. A. Trapè, introd. trad. e note D. Gentili, Roma, Città nuova editrice, 1976, 1992², vol. III/2, 10.29.

54 P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 112-124.

55 P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 135.

56 Ivi, p. 124.

57 Agostino, *Il maestro*, introd. di M. Parodi, trad. it. di M. Parodi e C. Trovò, Milano, BUR, 2008, p. 133 e cfr. anche É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., pp. 99-101.

58 L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città nuova, 1999, p. 64.

dal momento che non possono mai in questa vita essere pienamente conosciuti. Pertanto, la vena sotterranea che pulsa nel nucleo profondo del pensiero agostino-pascaliano, è quella che riconosce l'esistere come modalità creaturale di essere, indelebilmente segnata da un debito ontologico le cui tracce assumono il volto dell'inquietudine e della nostalgia.

Probabilmente la differenza più significativa tra i due pensatori va rintracciata nel fatto che Pascal, pur attribuendo al cuore «une portée intellectuelle qui était bien présente chez l'évêque d'Hippone»⁵⁹, piuttosto che insistere sulla continuità agostiniana *ratio-intelligentia*, preferisce distinguere due facoltà ugualmente conoscitive, il sentimento intuitivo e la ragione dimostrativa e, più che vedere il culmine della conoscenza nella luce data da Dio all'intelletto, propende per una precedenza ascritta al fine sentimento del cuore, condizione della deducibilità razionale e fondamento ragionevole, principiato e principiale, dell'agire di ragione.

4. IL PENSIERO DELLA MORTE O LA MORTE DEL PENSIERO?

La descrizione pascaliana del cuore ridimensiona, dunque, la prospettiva del Santo Agostino tesa ad avvalorare il legame dell'uomo con l'Eterno, per lasciar spazio ad un'antropologia più prossima drammaticità esistenziale: «come è vuoto il cuore dell'uomo e pieno di fango!»⁶⁰. Non che ad Agostino resti estraneo l'avvertimento inquieto della contingenza e precarietà dell'esistere che, anzi, viene a toccare le radici più profonde dell'animo umano allorché ci si confronta con il dramma del male. Il che, in Pascal, raggiunge i più acuti e dolorosi picchi nella descrizione della 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»⁶¹.

Il vegetale umano, sospinto dai venti freddi dell'esistere, potrà certo piegarsi alla forza della natura, ma non verrà spezzato: sempre ritroverà la sua posizione eretta, testimonianza di una nobile discendenza che si rinnova nell'eredità del pensiero. Il privilegio del pensiero è, tuttavia, anche drammatica coscienza del sopravveniente inesistere, ma per Pascal, è proprio nella possibilità solo umana di riflettere sulla morte che si rinnova ancora la superiorità dell'uomo, in

quanto è qui che si radica il *principio della morale*.

Caro anche ad Agostino è il tema della morte⁶² che non cessa di perseguire il colpevole che poteva non morire, ma ha peccato ed è morto alla vita eterna per nascere alla vita mortale, carnale⁶³, nella quale il *vetus homo* si disperde da cui Cristo è venuto a liberarlo con la sua stessa morte che è per l'uomo vita⁶⁴. Ma la morte non è solo disperato finire: Monica la invoca⁶⁵, Agostino non la teme, perché essa è elemento massimamente vitale al quale approssimarsi per comprendere la vacuità dell'attaccamento all'esistenza terrena e per indirizzare la propria condotta morale alla Vera Vita⁶⁶. Pertanto solo l'uomo che decide di venir fuori da questo funereo vivere e sceglie di confessarsi, anticipando e, dunque, morendo alla sua morte 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.

Pascal, pur collocandosi su una linea non troppo dissimile rispetto a quella agostiniana, è consapevole che «gli uomini, non avendo potuto liberarsi dalla morte, dalla miseria, dall'ignoranza, hanno deciso, per essere felici, di non pensarci»⁶⁷. Tale è la ragione per cui 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»⁶⁸. Il *divertissement* è, dunque, «l'unico sollievo dalle nostre miserie», ma ad un tempo «è la nostra più grande miseria»: è un *devertere*, 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»⁶⁹.

Per Pascal, come per Agostino, 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»⁷⁰, 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 caduchi, non riusciranno a colmare la sua insufficienza radicale. Ecco allora che l'invito agostiniano ritrova la sua attualità: «Non uscire fuori di te, ritorna in te

59 H. Michon, *Le cœur dans la tradition agustinienne*, in *Augustin au XVIIème siècle*, cit. pp. 203-220, ivi, pp. 218-220. Cfr. Id., *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les "Pensées" de Pascal*, Paris, Champio, 1996.

60 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 207, p. 133.

61 Ivi, fr. 264, p. 153.

62 Cfr. Agostino, *Confessioni*, cit., I, 1.1, p. 3; ivi, IV, 12.18, p. 59.

63 Cfr. 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, Milano, Bur, 2008, Libro I, IV.10.30, p. 107.

64 Cfr. Agostino, *Confessioni*, cit., IX, 4.9, p. 156 e ivi, IV, 12.19, pp. 59-60.

65 Cfr. Agostino, *Confessioni*, cit., IX 11.26, p. 166.

66 Cfr. ivi, I, 6.7, p. 6.

67 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 213, p. 135.

68 Ivi, fr. 205, pp. 121-131, ivi, pp. 125-127.

69 Ivi, fr. 205, p. 121.

70 Ivi, fr. 70, pp. 203-205.

stesso: la verità abita nell'uomo interiore, e se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso»⁷¹.

Se, dunque, solo «chi possiede Dio è felice»⁷², diviene non più prorogabile una (con)versione dello sguardo *du dehors au dedans*⁷³, perché è solo per questa via che l'uomo potrà approssimarsi a quel Dio che *se cache*. Ben lungi, infatti, dal *Dio dei filosofi*, autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi, cui è possibile addurre prove razionali⁷⁴, vi è, per Pascal, il *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 pienamente⁷⁵. Pertanto, 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. Pertanto sarà ragionevole per l'incredulo valutare che: «se vincete, vincete tutto, se perdete, non perdete nulla»; qui, dice Pascal, «vi è un'infinità di vita infinitamente felice da guadagnare»; «scommettete, dunque, che Dio esiste, senza esitare»⁷⁶.

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, l'invito pascaliano a scommettere, come quello agostiniano a credere, rappresentano una sfida che comporta gravosi rischi ed ingenti rinunce. Si tratta, in fondo, di un invito ad assumersi la responsabilità della propria libertà, di un invito a scommettere anche su se stessi, su un'esistenza differente, finalmente destata dalla funesta letargia e tutta tesa al premio eterno. Tuttavia, lungi da ricadute pelagiane, per Pascal ed Agostino 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 tra grazia e libero arbitrio. L'iniziativa della scelta è, infatti, demandata a Dio, ma, come i nostri autori traggono dagli insegnamenti biblici e paolini, la grazia non annulla la libertà degli atti umani⁷⁷.

71 Agostino, *De vera Religione*, cit., 39.72, pp. 109-111.

72 Agostino, *De beata vita*, cit., p. 51.

73 Cfr. B. Pascal, *Discours sur les passions*, cit.

74 Tale asserzione si iscrive all'interno della polemica tra Pascal e Descartes, per la quale si vedano ad esempio B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 195, p. 119 e fr. 194, p. 119. Cfr. anche C. Ciancio, U. Perone, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*. Torino, Rosenberg&Sellier, 1995; A. Deregibus, *Pascal e Descartes, Primato del «cuore» ed etica volontaristica*, in «Filosofia oggi», 59 (1992), pp. 330-370; G. Lissa, *Pascal interprete di Cartesio e di Montaigne*, in Id., *Percorsi del moderno*, cit., pp. 13-70; G. Sebba, *Descartes and Pascal. A retrospect*, in «Modern Language Notes», 87 (1972) 6, pp. 96-120.

75 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 599, p. 353; fr. 335, pp. 181-191, ivi, p. 183; fr. 602, pp. 355-359.

76 Ivi, p. 251. Cfr. O. Ore, *Pascal and the Invention of Probability Theory*, in «The American Mathematical Monthly», 67 (1960) 5, pp. 409-419.

77 É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., pp. 186-188. Cfr. G. Capone Braga, *La concezione agostiniana della libertà*, Padova, A. Draghi, 1931; G. Lettieri, *Il metodo della grazia, Pascal e l'ermeneutica*

Accanto alla scommessa che è approssimabile al movimento agostiniano del *credo ut intellegam*, vi è, poi, l'*intellego ut credam*, tentativo di disporre, con un'intensa e appassionata vita di ricerca, il cuore dell'uomo all'accoglimento della luce divina della fede. Anche questo secondo movimento non pare sfuggire a Pascal il quale, però, si incammina nella direzione indicata dal maestro, disconoscendone la santa paternità. Rispetto all'insegnamento paolino fatto proprio da Agostino di rinunciare alle passioni, all'*abitudine* di cedere alle concupiscenze⁷⁸, Pascal, pur riconoscendo tale la necessità, formula un'argomentazione differente: per lui l'*abitudine* è alla base delle credenze dell'uomo⁷⁹, pertanto considera necessario *abituare* l'uomo alla fede⁸⁰ per disporlo alla succedanea ricezione⁸¹. L'invito è a vivere *come se* già si credesse, a convertire l'*abitudine* in abituarsi a vivere da cristiani, assumendo un atteggiamento della volontà conforme ai valori cristiani, alle pratiche abituali del culto cristiano e 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 a ogni passo che farete su questa strada, vedrete tanta certezza di guadagno e tanta nullità in ciò che rischiate, che alla fine vi renderete conto che avrete scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla»⁸².

Si palesa in tal modo la straordinaria modernità del pensiero pascaliano che, colpito dall'andatura gianica del procedere agostiniano, del tentativo mai pacifico di coniugare universalismi e particolarismi, teologia ed antropologia, scorgerà in siffatta duplicità la strada per un progredente avanzamento, probabilmente non consapevole delle conseguenze sconvolgenti che tale atteggiamento *religioso* avrebbe assunto nella modernità, come il dischiudere l'accesso ad una logica *laica*. La coappartenenza di fede e ricerca vengono nell'invito a *parier* ad una singolare crisi: 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 mostra come l'adesione ad un'argomentazione religiosa conduca a delle conseguenze morali a tal punto rilevanti in un'epoca di profondo lassismo, che finiscono con l'aver riconosciuto un valore in sé. Come riconosce Sainte-Beuve, Pascal, nel tendere al rinnovamento dei costumi della morale cristiana

giansenista di Agostino, Roma, Edizioni Dehoniane, 1999.

78 Agostino, *Confessioni*, cit., III, 12.29, p. 148.

79 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 102, p. 79. Si veda anche N. Wilde, *The Pragmatism of Pascal*, in «The Philosophical Review», vol. 23, No 5 (Sept., 1914), pp. 540-549.

80 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 470, p. 261; fr. 449, p. 247.

81 Cfr. ivi, fr. 482, p. 267.

82 Ivi, fr. 451, p. 255.

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». Si tratta di un «cristianesimo razionalizzato o meglio reso pratico, trasformato in utile prassi sociale»⁸³: ponendo di Dio la sola possibilità, Egli viene collocato ad altezze sì vertiginose che paiono occultarlo; dal che ne segue che il valore del religioso che davvero emerge dalle riflessioni pascaliane è quello radicato nel cuore degli uomini – anche laici – che trovano la possibilità di una pratica del bene per la vita associativa, per il mondo sociale.

Invero, Pascal, fa suo il modello agostiniano delle due *civitates*⁸⁴ - *hominis* e *Dei* – 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 alla prospettiva ottimistica del Santo; ancora una volta lui preferisce scommettere.

5. CONCLUSIONI

Pascal, infatti, come negava la continuità *ratio-intellectus*, sostituendo ad essa una dicotomia ragione-cuore, anche nel caso dell'ordine di carità e quello di concupiscenza nega la proporzione, la continuità onto-assiologica ed al suo 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 Agostino⁸⁵, Pascal esclude la possibilità di approssimare le forme di organizzazione della convivenza terrena alla *vera* giustizia. Gli or-

dinamenti mondani sono ingiusti, ed è giusto che sia così⁸⁶: ancora una volta la ragione si rivela troppo debole per intendere le leggi naturali, la volontà si lascia sospingere da desideri perversi⁸⁷ ed egoistici. Pascal smaschera, così, l'uomo del *saeculum* dando luogo a una posizione nettamente dualistica tra trascendenza e mondo⁸⁸. 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.

E allora si capisce agevolmente che siamo ben dentro il processo di secolarizzazione che Pascal, probabilmente proprio grazie alla dicotomica andatura delle suggestioni agostiniane aprenti ad una religiosità non espungente l'umano⁸⁹, riesce ad intendere appieno. Le presunte categorizzazioni della più nota ermeneutica che cercano di stringere il pensiero pascaliano e il suo agostinismo in predeterminati contenitori di pensiero, tutti inclinati verso l'idolatria religiosa nell'epoca delle grandi conquiste della ragione, palesano la loro insufficienza. Si può dire, allora, che Pascal «n'a qu'un maître – en dehors et au-dessous du Christ – et c'est saint Augustin»⁹⁰: egli adopera il materiale che Agostino gli porge, dopo averlo interamente assimilato attraverso un profondo ripensamento, per una costruzione originale, particolarmente attenta alle esigenze storiche della modernità.

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; quando si gioca alla pallacorda, è la medesima palla quella con cui giocano l'uno e l'altro, ma uno la piazza meglio. 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!»⁹¹

83 C.-A. Sainte-Beuve, *Port Royal*, cit., pp. 947-948.

84 Cfr. B. Pascal, *Le provinciali, Decimaquarta Lettera scritta dall'autore delle lettere al provinciale ai reverendi padri gesuiti*, cit., pp. 222-223. Pascal torna sull'argomento anche negli *Scritti sulla grazia*: cfr. B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, cit., pp. 974-1045.

85 Agostino, *La città di Dio*, trad. it. a cura di L. Alici, Milano, Rusconi, 1997⁴, XIX, 13, p. 965. Cfr. H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris, J. Vrin, 1972; S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960; G. Della Rocca, *La "città di Dio" di Sant'Agostino (354-430)*, Napoli, La riviera, 1930. L. Alici, *La città e la legge. Echi ciceroniani nel I libro del De libero arbitrio di Agostino*, in *Curiositas*, a cura di A. Isola – E. Menestò – A. Di Pilla, Napoli, ESI, 2000; L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 68.

86 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 238, p. 145; fr. 228-253, pp. 139-151. Cfr. anche C. Piazzesi, *Abitudine e potere*, Pisa, ETS, 2003; F. Semerari, *Potenza come diritto: Hobbes, Locke, Pascal*, Bari, Dedalo, 1992; E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*, Roma, Studium, 1984.

87 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 703, pp. 397-399.

88 Cfr. E. Auerbach, *La teoria politica di Pascal*, «Studi francesi», I (1957), 1, pp. 41-42. Nell'ambito degli studi italiani su Pascal riprende tale posizione F. Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Bari, Dedalo, 1992; R. Gatti, *L'impronta di ciò che è umano. Saggi di filosofia*, Pisa, Edizioni Plus, 2006.

89 Cfr. L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*; Aa. Vv., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma, Città nuova, 2000.

90 P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 617.

91 B. Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 65, pp. 53-55.