



anthropologica

ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI

1623 - 1973
LA NOZIONE DI PERSONA
DA PASCAL A MARITAIN

A CURA DI
ALBERTO PERATONER
FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI MEUDON

anthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Leopoldo SANDONÀ e Francesca ZACCARON

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Simone GRIGOLETTO, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ, Francesca SIMEONI,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano MENTIL

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); Enrico BERTI (Università di Padova);
Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo);
Franco MIANO (Università di Roma-TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Roma - LUMSA);
Paolo PAGANI (Università di Venezia); Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata);
Antonio PETAGINE (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);
Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana); Roger POUIVET (Università di Nancy 2);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio POSSENTI (Università di Venezia);
Edmund RUNGGLADIER (Università di Innsbruck); Luciano SESTA (Univrsità di Palermo);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Leopoldo SANDONÀ

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2023

1623 - 1973
LA NOZIONE DI PERSONA
DA PASCAL A MARITAIN

A CURA DI
ALBERTO PERATONER, FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia
e del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2024 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via Diaz, 4
34121 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Progetto grafico e stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste

ISBN 978-88-97497-30-1 ISSN 2239 - 6160

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

INDICE

PREFAZIONE	
<i>Un cammino rinnovato, al servizio dei cercatori di senso</i>	9
INTRODUZIONE	
Alberto Peratoner, Francesca Zaccaron	
<i>Da Pascal a Maritain</i>	13
PARTE PRIMA	
Blaise Pascal	
Alberto Peratoner	
<i>Una metafisica della persona per l'età moderna</i>	
<i>L'antropologia pascaliana tra la dialettica delle contrariétés e l'ontologia dei trois orders</i>	17
Gian Pietro Soliani	
<i>Persona e libertà</i>	
<i>Note sul protopersonalismo di Blaise Pascal</i>	39
Leopoldo Sandonà	
<i>Oltre Modernità e altre Modernità</i>	
<i>Romano Guardini interprete di Pascal</i>	59
Calogero Caltagirone	
<i>Blaise Pascal "interlocutore" di Michele Federico Sciacca</i>	71
Domenico Bosco	
<i>Tra i molti Pascal... un invito a (tutto) il reale</i>	
<i>Un breve percorso a cavallo di due secoli (XIX-XX secolo)</i>	91
PARTE SECONDA	
Jacques Maritain	
Carmelo Vigna	
<i>Le avventure del personalismo e i tre "ordini" di Pascal</i>	107

Alberto Peratoner <i>Nullement métaphysicien</i> <i>Il Pascal di Maritain</i>	113
Vittorio Possenti <i>Filosofia della persona</i>	127
Giovanni Grandi <i>La persona e il bene comune di J. Maritain</i> <i>Una rilettura</i>	143
Antonio Petagine <i>Dalla legge naturale ai diritti umani</i> <i>La tutela della persona nella prospettiva di Jacques Maritain</i>	157
Francesca Zaccaron <i>Per una pedagogia del futuro</i> <i>Scuola ed educazione a partire da Jacques Maritain e Bernard Lonergan</i>	169
Francesca Simeoni <i>Weil e Maritain: l'impensato del personalismo</i>	187
Angelo Tumminelli <i>Jacques Maritain sull'amore. Oltre la polarizzazione di eros e agape</i>	199
Damiano Bondi <i>Il diavolo ecumenico</i> <i>Una ricognizione storico-filosofica sul rapporto tra Jacques Maritain e Denis de Rougemont</i>	215
Abstract	233
Profili degli Autori	245
Indice dei nomi	251

UNA METAFISICA DELLA PERSONA PER L'ETÀ MODERNA

L'ANTROPOLOGIA PASCALIANA TRA LA DIALETTICA DELLE CONTRARIÉTÉS E L'ONTOLOGIA DEI TROIS ORDERS

ALBERTO PERATONER

Il cuore della riflessione pascaliana, quale va precisandosi nel grande disegno apologetico incompiuto di cui rimangono le note e i materiali preparatori nelle *Pensées*, è decisamente antropologico¹. Lo è innanzitutto per le ragioni strategiche dell'originale impianto apologetico, concepito da Pascal come un articolato percorso che avrebbe preso le mosse dall'osservazione dell'umano nella complessità della sua esperienza, per poi riconoscerne la spiegazione più compiuta e organica nel quadro di comprensione offerto dalla Rivelazione giudaico-cristiana. Da quanto apprendiamo dalle stesse *Pensées*, tale percorso avrebbe del resto dato forma, per via, a una serie di "coaguli" teoretici che permettono di riconoscere i tratti inequivocabili di un'implicita metafisica della persona.

L'antropologia pascaliana si sviluppa, così, lungo due assi: quello che potremmo riconoscere come *fenomenologico*, che viene a delinarsi sin dalle prime

1. Sull'antropologia pascaliana segnaliamo R. Lohde, *Die Anthropologie Pascals. Eine Strukturstudie zur Theorie der Menschenkenntnis*, Niemeyer Verlag, Halle, 1936; J. Perdomo García, *Antropologia filosófica pascaliana*, Cuadernos de Humanidades, Madrid 1949; C. Gallicet Calveti, *Le strutture della persona umana in Blaise Pascal*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 55 (1963), pp. 595-617; M. Le Guern – M.R. Le Guern, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, Larousse, Paris 1972; H. Bürklin, *Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal*, Herder, Freiburg 1976; A. Canilli, *Pascal, la struttura dell'uomo*, Liviana, Padova 1978; L. Giesz, *Weder Engel, noch Tier. Zur "Anthropologie" Pascals*, in Id., *Philosophische Spaziergänge*, Springer-Verlag, Berlin 1990, pp. 105-127; I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città Nuova, Roma 2000; R. Behrens, A. Gipper, V. Mellinshoff-Bourgerie (edd.), *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*, Winter, Heidelberg 2005; Z. Bere, *Lecture de l'anthropologie de Blaise Pascal. La quête du sens de la vie*, L'Harmattan, Paris 2015.

movente dell'articolazione argomentativa della progettata *Apologie* e mette progressivamente a fuoco le tensioni delle *contrariétés* di *misère* e *grandeur* tra le quali l'uomo appare teso e profondamente lacerato, e quello propriamente *ontologico-metafisico*, che prende forma nel rappersersi di alcune riflessioni funzionali all'elaborazione della seconda parte, con le quali viene a determinarsi la teoria dei *trois ordres*, dei tre ordini, o livelli della realtà – *corps, esprit* e *charité* –, riconoscibili a partire dall'esperienza umana nel suo rapporto con la realtà stessa nella sua multidimensionalità, e perciò corrispondenti alle tre polarità o componenti antropologiche di *corpo, spirito* e *anima*.

Si rende qui preliminarmente necessario un breve cenno alle *Pensées*, i noti *Pensieri* di Pascal, a lungo – e non di rado ancora al presente – accostati o presentati e veicolati come massime, scomposte e frammentarie, ancorché geniali, di saggezza umana, laddove la loro piena comprensione viene dalla loro riconduzione al contesto di quell'*Apologie de la religion chrétienne* che Pascal non portò mai a termine, ma la cui architettura progettuale è ormai riconoscibile con sufficiente chiarezza, almeno nelle sue linee generali, grazie agli studi filologici sviluppati a partire dagli anni '40 del Novecento².

A quanto si è potuto ricostruire, Pascal avrebbe classificato una parte delle sue note in 27 unità testuali dotate di titoli, cucendole in fascetti, denominati dal nipote Étienne Périer come *liasses*. Altri 34 fascetti raccoglievano pensieri diversi, in gran parte riconducibili ai contenuti delle prime 27, con altre note e appunti riguardanti le controversie delle *Provinciali* e riflessioni sui miracoli.

Un breve frammento accenna schematicamente a due “parti”, nelle quali è riconoscibile la struttura elementare costitutiva dell'intera *Apologie* quale percorso articolato in due grandi movimenti: «1. Parte. Miseria dell'uomo senza Dio. / 2. Parte. Felicità dell'uomo con Dio»³. Già da come si annuncia il piano dell'opera in questa essenziale organizzazione bipartita, si comprende la centralità, nell'intera trattazione, della questione antropologica. Segue immediatamente un “autrement”, che introduce una riformulazione chiarificatrice, in cui le due parti sono così ripresentate: «1. Parte. Che la natura è corrotta, mediante la natura stessa. / 2.

2. Sulla complessa questione filologica delle *Pensées* e la ricostruibilità del piano dell'incompiuta *Apologie*, rimandiamo a J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, SEDES, Paris 1995 (tr. it. *Sui “Pensieri” di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011) e al nostro studio: A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Cafoscarina, Venezia 2002, 2 voll.; per una sintesi della questione, cfr. Id., *Pascal*, Carocci, Roma 2011, pp. 167-218.

3. B. Pascal, *Pensées* 1/6 (B 60; C 73; LG 4). Per i *Pensieri*, che citiamo in nostra originale traduzione, ci atteniamo alla numerazione dell'edizione Lafuma (preceduta dal numero della relativa *liasse*), per la cui edizione italiana rimandiamo a B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, BUR, Milano 1983 (e successive), cui aggiungiamo, tra parentesi, la numerazione delle edizioni Brunschvicg (B), Chevalier (C) e Le Guern (LG).

Parte. Che vi è un riparatore, mediante la Scrittura»⁴. A significare che la natura dell'uomo, osservata nella complessità del campo dell'esperienza, attesta la propria corruzione, mentre la Scrittura documenta e propone, a soluzione, la Salvezza, in Cristo, quale “riparatore” della natura medesima.

Così, nelle *Pensées* che danno corpo alle unità testuali delle carte classificate, Pascal traccia innanzitutto le linee di un'antropologia fenomenologica che ritrae l'umano nella sua complessità e in cui viene rilevata in particolare la compresenza di elementi di *miseria* e di *grandezza*. In perfetta similitudine col metodo già osservato negli studi sull'equilibrio dei fluidi e la pressione atmosferica, ha luogo in questa parte l'*osservazione e descrizione del fenomeno*, considerato in tutti i suoi aspetti, venendo assunta a oggetto dell'osservazione condotta la drammatica complessità dell'umano.

Considerate poi varie possibili spiegazioni offerte da filosofie e religioni e rilettenene le carenze, Pascal ritiene che quanto osservato possa trovare spiegazione e soluzione adeguata nell'insegnamento della Rivelazione biblica e nella Salvezza operata da Cristo, col che viene a costituirsi, ancora in similitudine con il metodo osservato nelle ricerche di fisica, il momento della *formulazione dell'ipotesi*. Questa fase, per le sue peculiarità argomentative, sembra costituire una sorta di cerniera tra la prima e la seconda parte, che impegna diverse sezioni centrali e comporta pure una riconsiderazione delle reali capacità della ragione in vista del rilancio costruttivo dell'indagine. Questo ha il suo punto di svolta nel riconoscimento del *pensiero* quale orizzonte trascendentale della coscienza e capacità di trascendimento della finitezza empirica. Possiamo individuare la chiave di volta dell'intera architettura dell'incompiuta *Apologie* nel noto frammento della *canna pensante* (*roseau pensant*): «L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante. [...] *Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È di qui che dobbiamo risollevarci* [...] Adoperiamoci dunque a pensar bene»⁵.

Pascal procede, poi, con quella che possiamo considerare, nell'accennata analogia col metodo scientifico, una vera e propria *verifica sperimentale*. Questa viene a tradursi nell'invito a praticare la fede e verificarne la veridicità *dentro* la propria vita quale esigenza conseguente alla natura costitutivamente esistenziale della fede cristiana, che travalica i termini di un “sistema esplicativo” di cui sia sufficiente convincersi intellettualmente, per quanto essa comporti – e in forma potente – anche questa capacità teorica. E la riuscita di ogni esperimento richiede la messa in campo di tutti i dati individuati come pertinenti all'ipotesi testata.

4. *Ibid.*

5. B. Pascal, *Pensées* 15/200 (B 347; C 264; LG 186), corsivo nostro.

Il disegno dell'incompiuta *Apologie* pascaliana si presenta così come un'originale architettura in cui è chiaramente riconoscibile la trasposizione del metodo scientifico praticato negli studi sul vuoto e la pressione atmosferica, grazie all'applicazione del modello all'indagine intorno all'uomo e alla sua esperienza quale fenomeno preso in osservazione e della cui complessità rendere ragione mediante una spiegazione adeguata.

1 | TRA MISÈRE E GRANDEUR. IL QUADRO DI UNA PROBLEMATIZZAZIONE ANTROPOLOGICA

Se «*Misère de l'homme sans Dieu*», come si è poc'anzi osservato⁶, avrebbe costituito, nel disegno essenziale dell'opera, la prima parte, in realtà sono, più compiutamente, le *contrarietà* di *miseria* e *grandezza* che vi avrebbero preso forma quali tensioni opposte parimenti riscontrabili nella fenomenologia dell'umano. Certo, là dove il bene unifica, il male moltiplica, frammenta, divide, si manifesta, pro-teiforme, in molteplici fatti ed esperienze, e mostra tutta la sua dispersività. Così, anche per questa ragione, le sezioni iniziali, dedicate alla decettività dell'esperienza, *Vanité* (2) *Misère* (3), *Ennui* (4), *Raison des effets* (5), appaiono particolarmente sviluppate, ad esplorazione ed esemplificazione – impietosa e sarcastica – della pochezza dell'umano, mentre per l'orientamento opposto, positivo, al bene, basta l'essenzialità della *Grandeur* (6), tutta condensata nel *pensiero*, riconosciuto come la ragion d'essere della “grandezza dell'uomo”. Il peso dell'insistenza sugli aspetti della finitezza e della negatività, sino all'incertezza della razionalità umana – con osservazioni spinte sino a un passo dal confine, mai valicato, dello scetticismo –, è comunque notevole, e le riflessioni su questo versante sono ampiamente sviluppate a decostruzione dell'ottimismo superbo della ragione che cominciava ad affacciarsi a quel tempo e di cui Pascal stesso aveva potuto udire le ragioni dalla voce di alcuni esponenti del *libertinage érudit*, nel corso della frequentazione dei salotti nel periodo in cui i medici gli avevano consigliato un allentamento nell'applicazione agli studi scientifici.

Una conferma indiretta del ruolo strategico di una tale impietosa analisi dell'umano nelle sue ombre viene dall'attacco appassionato che Voltaire portò precisamente su questo punto. E in effetti, l'antropologia della sufficienza che caratterizza la sensibilità dei Lumi non poteva ammettere l'antropologia delle

6. Si veda la già citata *Pensée* 1/6 (B 60; C 73; LG 4).

contrarietà e dell'insufficienza dell'uomo a sé stesso⁷, così ampiamente sviluppata da Pascal. Così, riconosciuto in «questo gigante», come ebbe a scrivere lo stesso Voltaire in una lettera del 1733, il nemico per eccellenza da «combattere»⁸, nella misura in cui poteva riconoscervi il più solido, originale e moderno apologeta della fede cristiana, egli fece della polemica antipascaliana una sorta di ossessione che segnò significativamente l'esordio e la fine della sua produzione filosofica⁹, portando l'attacco sul fondamento antropologico della sua proposta apologetica e consegnando alla storia il celebre epiteto di «misanthropo sublime»¹⁰, che mira a colpire precisamente una visione dell'uomo inaccettabile per l'ottimismo razionalista dei *Philosophes*.

Nella sua analisi Pascal raccoglie i dati del quadro antropologico che viene a tracciare nella dialettica delle *contrariétés* attraverso una ricognizione delle *costanti* dell'esperienza umana. Possiamo così parlare di una sorta di *ermeneutica delle costanti* che, in rapporto al principio di evidenza, si presentano tali agli occhi dell'osservatore. La fenomenologia che ne risulta si dispone in una struttura bipolare che costituisce, come accennato, il primo dato fondamentale dell'antropologia pascaliana: quella della coesistenza, nel medesimo soggetto personale umano, di *contrarietà*, un termine col quale l'autore delle *Pensées* designa una struttura elementare di opposizione tra dati manifestamente contrari, nello specifico spinte dinamiche che procedendo in direzione opposta generano una sorta di lacerazione profonda nel medesimo soggetto in cui si osservano coesistere¹¹.

Pascal sembra sviluppare le proprie riflessioni in tre direzioni. In primo luogo, l'uomo sembra condannato a sforzi del tutto vani nel perseguire la felicità attraverso appagamenti effimeri, e la finitezza degli oggetti ai quali si attacca lo obbliga a un'inquietata peregrinazione tra fini apparenti, nella loro transitorietà. Secondo quanto fissato in un brevissimo frammento, tre parole sembrano allora bastare a descrivere la «condizione dell'uomo: incostanza, noia, inquietudine»¹².

L'espressione *condition de l'homme* è già significativa nel richiamare il quadro di delineazione di un'antropologia fenomenologica nel quale ci si sta muovendo.

7. Cfr. M. Sina, *L'«anti-Pascal» di Voltaire*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. 61.

8. Cfr. Voltaire, *Lettre à M. de Formont*, juin 1733, in: *Oeuvres complètes*, Garnier, Paris 1875-85, vol. XXXIII, p. 348.

9. Cfr. Id., *Remarques sur les Pensées de Pascal*, in: *Oeuvres complètes*, cit., t. XXII; *Dernières Remarques sur les Pensées de Pascal*, in: *Oeuvres complètes*, cit., t. XXXI.

10. Id., *Remarques sur les Pensées de Pascal*, cit., p. 28.

11. Sulle *contrariétés* in Pascal rimandiamo a J.-L. Bischoff, *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, L'Harmattan, Paris 2001.

12. Pascal, *Pensées*, 2/24 (B 127; C 199; LG 22).

A tratteggiarne impietosamente il disegno, qui, con il semplice accostamento di tre termini è rappresentato il conflitto che nasce dalla coesistenza di diversi stati di coscienza: la *noia* per il vuoto di tutto ciò che perseguiamo in questa vita, l'*inquietudine* che accompagna la ricerca di qualcosa che possa soddisfare il desiderio d'infinito, e l'*incostanza* con cui l'uomo si volge di volta in volta a beni diversi e alterna stati d'animo opposti. Pascal fornisce esempi di questa incostanza, mostrando come essa giunga fino a contravvenire agli istinti fondamentali della natura, fino a far preferire la morte e la guerra alla vita e alla pace. L'incostanza condanna il progresso stesso della civiltà a un andamento oscillante, e le stesse scienze si rivelano inutili, insufficienti a consolare l'uomo per la sua condizione¹³. Ma l'incostanza che denuncia il profondo stato d'ansia dell'uomo si traduce anche in una continua fuga dal presente, producendo una sorta di alienazione¹⁴.

Un'altra linea di sviluppo riguarda la vanità dell'attività teorica dell'uomo, la debolezza delle sue facoltà intellettuali, la sua incapacità di conoscere la verità con certezza. Pascal descrive allora l'uomo come «un soggetto pieno d'errore naturale», e sostiene che la ragione e i sensi – «questi due principi di verità» –, «oltre a mancare ciascuno di sincerità, s'ingannano reciprocamente l'un l'altro; i sensi ingannano la ragione con false apparenze. E lo stesso inganno che portano all'anima, lo ricevono da essa a loro volta; essa se ne vendica. Le passioni dell'anima le confondono e danno loro false impressioni»¹⁵. Pascal prende poi in considerazione quelle che chiama le «potenze ingannatrici», tra le quali si distingue il ruolo preminente dell'immaginazione, «maestra di errore e di falsità, [...] superba potenza, nemica della ragione, che si compiace di controllarla e dominarla»¹⁶. Ma tra le potenze ingannatrici, l'amor proprio dà origine alla nozione di vanità come ricerca della gloria, sostenuta dall'ammirazione, che diventa «la fonte delle nostre inclinazioni e della scelta delle condizioni»¹⁷.

La terza direzione nello sviluppo della riflessione pascaliana sulla vanità riguarda il lato pratico dell'attività umana, dove la vanità stessa si manifesta al massimo grado, e nella cui linea vengono a collocarsi alcune delle note riflessioni sulla vanità della politica e delle istituzioni civili: Pascal esamina l'esercizio della giustizia e le regole della società nelle loro radici profonde, e le trova motivate

13. Cfr. Pascal, *Pensées*, 2/27 (B 354; C 318; LG 25).

14. Cfr. *ivi*, 2/47 (B 172; C 168; LG 43).

15. *Ivi*, 2/45 (B 83; C 92; LG 41).

16. *Ivi*, 2/44 (B 82; C 104; LG 41).

17. *Ivi*, 2/35 (B 117; C 126; LG 32). Cfr. *ivi*, 2/37 (B 158; C 154; LG 34).

dalla necessità di evitare conflitti e guerre civili, in relazione al fondo irrazionale dello spirito umano¹⁸.

La vanità della pratica riguarda quindi innanzitutto le strutture relazionali, che risultano minate dalla tendenza egocentrica che l'uomo manifesta fin dall'infanzia. Tuttavia, anche le regole della vita in società sono strutturate come equilibri relazionali minimi che si traducono in indicatori analogici di espressioni ben più elevate e perfette di una costituzione ineludibilmente relazionale che comincia così ad essere messa sempre più precisamente a fuoco. Inoltre, se queste regole sono sovente caratterizzate da un'evidente follia, dovuta al necessario ripiego rispetto all'impossibilità di dare seguito a una reale equità che sia protetta dalle spinte distruttrici dell'egoismo umano, la loro accettazione può in realtà rappresentare – se consapevole – una virtuosa ammissione della necessaria sottomissione a questa apparente follia quale testimonianza del reale stato della condizione umana. È il caso dei cristiani, che non possono accettare alcuna differenza sostanziale tra gli esseri umani, tutti in pari grado e dignità figli di Dio, e così «obbediscono tuttavia alle follie, non perché rispettino le follie stesse, ma l'ordine di Dio che a punizione degli uomini li ha asserviti a tali follie»¹⁹.

Le tre linee di riflessione fenomenologica si prolungano nella sezione *Misère*, dove questa prende forma quale infelicità dell'uomo nel perseguire fini effimeri, quale ignoranza circa la verità dell'uomo e quale insufficienza nella vita morale, testimoniata dall'invidenza di un diritto universale e di una giustizia oggettiva, che nella condizione della vita presente sembra pure ignorare.

La desolazione della rappresentazione della *misère* nelle sue varie forme viene ad essere rafforzata nel sentimento di *ennui* che subentra a descrivere, con la successiva *liasse*, la condizione di pena e prostrazione di fronte allo spettacolo dell'uomo, ritratto, a seguire, nell'oscillazione alterna di valutazioni divergenti sulla realtà nella sezione *Raison des effets*.

Ora, è da alcune riflessioni appartenenti a questa unità testuale che il discorso viene a capovolgersi nel riconoscimento della polarità opposta della “grandezza dell'uomo”, giacché, sebbene costituita a partire dalle miserie umane e dovendo far leva sull'irrazionalità, la regolamentazione civile delle leggi e delle convenzioni risulta inaspettatamente “ammirevole”: «Grandezza dell'uomo nella sua stessa concupiscenza, per aver saputo trarre da essa un regolamento ammirevole e per averne fatto un'immagine di carità»²⁰.

18. Cfr. *ivi*, 2/30 (B 320; C 296; LG 28); 2/25 (B 308; C 293; LG 23); L 977 (B 320; C 296; LG 782).

19. *Ivi*, 2/14 (B 338; C 313; LG 12).

20. *Ivi*, 6/118 (B 402; C 284; LG 109); cfr. 6/106 (B 403; C 283; LG 97): «Grandezza. Le ragioni degli effetti contrassegnavano la grandezza dell'uomo, di aver tratto dalla concupiscenza un così bell'ordine».

Prende così forma la riflessione sulla *Grandeur* (sesta *liasse*), la cui ragione è identificata nel pensiero in quanto capace di intelligenza della realtà e trascendimento della finitezza spazio-temporale dell'uomo, e Pascal arriva a delineare quella che designiamo oggi come trascendentalità della coscienza: «Canna pensante. Non è dallo spazio che devo cercare la mia dignità, ma dal regolamento del mio pensiero. Non avrò alcun vantaggio nel possedere terre. Con lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto; con il pensiero io lo comprendo»²¹.

Tale centralità del pensiero nel costituire la ragione della grandezza, e tale che nella sua luminosa semplicità riesce a contrastare tutte le forme di miseria che intaccano l'esperienza, è fissata in forma lapidaria in un brevissimo frammento estraneo alla classificazione delle ventisette *liasses titrées*: «Il pensiero fa la grandezza dell'uomo»²².

Parimenti estranei alla suddetta classificazione sono alcuni frammenti in cui si ritrova il titolo della sesta *liasse*: «Grandezza dell'uomo. Abbiamo un'idea così grande dell'anima dell'uomo, che non possiamo sopportare di esserne disprezzati e di non essere nella stima di un'anima. E tutta la felicità degli uomini consiste in questa stima»²³.

Quello che si presentava dunque come un motivo di *vanità*, viene accettato come attestazione indiretta del valore attribuito allo spirito umano: «È il luogo più bello del mondo, nulla lo può distogliere da questo desiderio, ed è la qualità più incancellabile del cuore dell'uomo»²⁴.

Questa aspirazione “vana” è, in fondo, una tacita ammissione della trascendentalità della coscienza, vale a dire della grandezza dell'uomo, che è quindi «così visibile da trarre sé stesso dalla propria miseria»²⁵.

Tale constatazione è ulteriormente sviluppata da Pascal nella metafora del “re spodestato”, che sente la nostalgia del regno perduto, in quanto re, ma si ritrova in una condizione miserabile. Il fatto che l'uomo percepisca i propri limiti come *miserie* e non come semplici limiti naturali rivelerebbe così una chiara rottura tra lo stato attuale e la vera natura dell'uomo: «sono miserie da gran signore. Le miserie di un re spodestato»²⁶.

21. *Ivi*, 6/113 (B 348; C 265; LG 104).

22. *Ivi*, XXVI/759 (B 346; C 257; LG 638).

23. *Ivi*, I/411 (B 400; C 278; LG 390).

24. *Ivi*, XI/470 (B 404; C 276; LG 435).

25. *Ivi*, 6/117 (B 409; C 268; LG 108).

26. *Ivi*, 6/116 (C 269; B 398; LG 107).

In un altro frammento Pascal afferma che «la natura dà [...] passioni e desideri conformi allo stato presente»²⁷. Il desiderio di assoluto e di eternità travalica l'antropologia naturale della finitezza e, non essendo conforme a questo stato, dovrà necessariamente esserlo a quello che solo l'antropologia soprannaturale sarà in grado di descrivere.

Con la sezione *Contrariétés* – la settima –, osserviamo la formazione di un precipitato di tutti gli elementi raccolti dalle penetranti analisi delle sezioni precedenti. Il quadro antropologico viene a compiersi in una sintesi che fa della *contrariété* della coppia *grandeur* - *misère* il dato antropologico elementare e fondamentale. In effetti, tutti gli elementi raccolti nelle riflessioni precedenti vengono ad addensarsi in questo binomio, con un continuo rimando da una parte all'altra della struttura antropologica così rappresentata, in un moto oscillatorio che si fa rapido e stringente:

«Contrarietà. Dopo aver mostrato la bassezza e la grandezza dell'uomo. Che l'uomo ora si stimi al suo prezzo. Che si ami, perché vi è in lui una natura capace di bene; ma che non ami per questo le bassezze che vi sono. Che si disprezzi, perché questa capacità è vuota, ma che non disprezzi per questo una simile capacità naturale. Che si odi, che si ami; ha in sé la capacità di conoscere la verità e di essere felice, ma non ha alcuna verità, o costante o soddisfacente»²⁸.

L'accelerazione delle oscillazioni tra le contrarietà è rapida, persino “nervosa”, accentrandosi sullo statuto antropologico, sino alla nota designazione dell'uomo come «mostro incomprensibile»²⁹.

Si tratterà ora di trovare una spiegazione sufficientemente coerente capace di rendere conto di uno statuto antropologico altamente problematico quale è venuto così a delinearsi.

27. *Ivi*, XXV/638 (B 109; C 166; LG 543).

28. *Ivi*, 7/119 (B 423; C 331; LG 110).

29. «Se si vanta lo abbasso, se si abbassa lo innalzo. E lo contraddico sempre. Finché comprenda che è un mostro incomprensibile» (*Ivi*, 7/130 (B 420; C 330 ; LG 121)). Si veda anche, nella stessa *liasse*, il frammento 7/131 (B 434; C 438; LG 122): «Quale chimera è dunque mai l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, imbecille verme della terra, depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore, gloria e rifiuto dell'universo».

2 | CŒUR, RAISON, PENSÉE, ESPRIT. COORDINATE DELLA RELAZIONE INTELLETTIVA ALLA REALTÀ

Nella centralità del *pensiero* quale ragione della grandezza dell'uomo va riconosciuta la complessità di un'articolazione che non si limita ad essere semplicemente gnoseologica, ma delinea il senso profondo dell'ontologia personalista della concezione pascaliana dell'uomo.

È nota l'insistenza portata, nelle *Pensées*, sul “cuore” come espressamente differenziato dalla “ragione”, e anche per questo a lungo frainteso in un'accezione sentimentalistica di fatto estranea al senso attribuitogli dall'autore. Quale componente antropologica fondamentale nell'esperienza, il *cuore*, secondo Pascal, intende riabilitare l'originario intellettuale immediato della coscienza, a fronte della contrazione della nozione di razionalità che va maturando nell'età cartesiana e che si svilupperà sino all'identificazione *in toto* della ragione col *ragionamento*, data per acquisita nel nostro tempo. Col *cuore* pascaliano viene a riaprirsi uno spazio al momento intellettuale puro del *logos*, dal quale quella stessa razionalità articolata nella forma del ragionamento discorsivo (la ragione come “calcolo”) dipende e di cui è condizione. Tale distinzione dei ruoli complementari di *coeur* e *raison* è chiaramente espressa nelle *Pensées*, allorché Pascal, ad esempio, afferma che «conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche col cuore. È in quest'ultimo modo che conosciamo i primi principi ed è invano che il ragionamento, che non vi ha parte, tenti di combatterli», per aggiungere poco oltre: «*Il cuore sente [le coeur sent]* che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti e *la ragione dimostra in seguito [la raison démontre ensuite]* che non vi sono due numeri quadrati di cui l'uno sia il doppio dell'altro», per compendiare infine così il processo: «I principi *si sentono*, le proposizioni *si concludono* e il tutto con certezza, sebbene per vie diverse»³⁰.

Il “cuore” pascaliano ritiene naturalmente il significato biblico di baricentro intellettuale e morale della persona, nonché ricettacolo della grazia, luogo dell'incontro con Dio nell'intimo della coscienza. È una densa accezione antropologica, ontologicamente ed esistenzialmente “sintetica”, sul fondamento della quale Pascal può innestare quella gnoseologica, che attribuisce al *coeur* la funzione intuitiva dell'apprensione dei primi principi e delle verità fondamentali, che precede e fonda la razionalità discorsiva cui egli riserva il termine di “ragione”. E viceversa, traguardando attraverso e oltre l'accezione gnoseologica del *coeur* è possibile riconoscervi la densità ontologica della sua accezione biblica, ma anche patristica e

30. *Ivi*, 6/110 (B 282; C 479; LG 101) - corsivi nostri.

acquisita nella letteratura spirituale cristiana sino alla modernità. Da questa densità, sì, il *cuore* pascaliano viene anche a sollevarsi al grado di centro focale della sentimentalità profonda dell'uomo, dell'amore, e dell'amor di Dio e del prossimo quale massima espressione della costituzione relazionale intersoggettiva della persona, ma tutto questo cade fuori da ogni intendimento sentimental-emozionale in senso irrazionalistico. Si potrebbe, anzi, in tal senso, affermare che il *cuore* rappresenti in Pascal l'espressione più acuta della razionalità umana – un'espressione operante nell'immediatezza dell'atto intellettuale puro, dove vige ancora, limpida e riconoscibile, l'impronta e la partecipazione del *Logos* di Dio –, e la *ragione* (discorsiva) una sua espressione seconda, o derivata.

Il *cuore* sarebbe dunque la facoltà dei *principi primi*, rispetto ai quali la *ragione* ha funzione di sviluppo argomentativo, cosicché all'*immediatezza* del primo seguirebbe la *mediazione discorsiva*, articolata nella sequenza dei passaggi logici necessari alla conduzione del ragionamento, della seconda.

L'articolazione dell'intelligenza è dunque descritta da Pascal come l'"ordine" [*ordre*] proprio all'*esprit* e che consisterebbe nel procedere «per principio e dimostrazione [*par principe et démonstration*]»³¹. Il termine *ordre* qui assorbe la doppia valenza di "ordine" come sequenza dinamica di *cuore* e *ragione* e di "ordine" come *ordine di grandezza*, di derivazione matematico-geometrica, che ritroveremo nella teoria dei *trois ordres*.

In rapporto a tale differenziazione multidimensionale di "ordini" diversi di realtà e di esperienza, il binomio *coeur - raison* informa, così, le modalità conoscitive designate da Pascal col termine *esprit* (*spirito*): l'*esprit de géométrie* e l'*esprit de finesse*, ai quali si accompagna il meno noto *esprit de justesse*. Si tratta di forme di razionalità diversificate e parallele, tutte articolantesi in un momento originario intuitivo poi sviluppato in quello discorsivo, proporzionate ad ambiti diversi d'indagine: rispettivamente quello delle scienze matematico-geometriche, l'ambito variegato e complesso della realtà umana, che richiede singolare "finezza" di giudizio, e quello della fisica sperimentale, le cui ricerche necessitano della "giustezza" di un'esatta correlazione dei dati osservati.

Si delineano, così, entro l'ampio spettro di quello che Pascal designa come *pensiero*, i termini di una relazione complessa e diversificata alla realtà, che costituisce nel suo insieme il complesso dell'esperienza coscienziale e, con ciò, il nucleo

31. *Ivi*, 23/298 (B 283; C 72; LG 280). Rimandiamo, per il significato del "cuore" pascaliano in rapporto alla razionalità, al nostro *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 89 (1997), pp. 317-336.

della considerazione propriamente sostanziale dell'essere-persona, guadagnata attraverso l'analisi dell'esperienza medesima.

3 | UNA METAFISICA DELLA PERSONA, ALL'INCROCIO DEI PIANI EMPIRICO E TRASCENDENTALE DELL'ESPERIENZA

Al cuore dell'architettura progettuale dell'*Apologie*, Pascal, riprendendo il motivo del *pensiero* quale ragione della *grandezza dell'uomo*, ripropone la nota metafora della "canna pensante":

«L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando pure l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, poiché egli sa di morire e quale vantaggio l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla»³².

Viene qui definito il rapporto uomo - universo, in relazione ai due piani, *empirico* (la corporeità umana) e *trascendentale* (il pensiero), nei quali il rapporto stesso viene a presentarsi invertito quanto all'inclusività di un termine rispetto all'altro. Pascal aggiunge: «*Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È di qui che dobbiamo risollevarci [C'est de là qu'il nous faut relever]* e non dallo spazio e dalla durata, che non sapremmo colmare. Adoperiamoci dunque a pensar bene: ecco il principio della morale»³³.

Il *nous relever* della pagina pascaliana esprime e addensa in un punto focale tutto il dinamismo dell'attraversamento e momento di rotazione di quello che possiamo considerare l'alternativo *cogito* della modernità filosofica, che come in Cartesio, anche in Pascal – benché con una configurazione teorica diversa, soprattutto nel fatto di non spingersi ad intaccare, attraverso il dubbio, l'evidenza originaria dei *prima principia* – trascende il carattere puramente funzionale e viene a costituire il nucleo ontico di una concezione della persona nella prospettiva di una metafisica sostanzialista, vale a dire di un'ontologia metafisica che assume l'unità dell'essere del soggetto personale umano come sostanza individuale.

Viene così a costituirsi quella che possiamo a pieno titolo considerare una *metafisica della persona*, giacché se il *logos* abita l'essere personale umano, lo qualifica

32. Pascal, *Pensées*, 15/200 (B 347; C 264; LG 186).

33. *Ibid.*, corsivi nostri.

nelle viscere del proprio essere e rappresenta con ciò il cuore della costituzione antropologica; ma al tempo stesso, se il *logos* è capacità di universalità, ecco che *nella relazione all'essere* nella quale è essenzialmente costituito, esso è espressione di un titolo di universalità e infinità – apertura trascendentale – della coscienza pensante, in virtù del suo partecipare dell'universalità dell'*essere come vero*.

La ragione di grandezza dell'uomo riconosciuta come risiedente nel *pensiero* va dunque ben oltre il fatto semplicemente gnoseologico, venendo a manifestare un dato *ontologico* focale, attorno al quale, grazie al riconoscimento della struttura della trascendentalità della coscienza, si condensa una vera e propria *metafisica della persona*, a partire dalla constatazione della grandezza incommensurabile dell'infinità potenziale della stessa coscienza pensante. E il noto paradosso del *roseau pensant* ritorna in un altro interessante frammento: «Canna pensante. Non è affatto dallo spazio che devo cercare la mia dignità, ma dal regolamento del mio pensiero. Non avrei alcun vantaggio possedendo delle terre. *Con lo spazio, l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto. Con il pensiero, io lo comprendo*»³⁴.

Pascal viene così a rappresentare quello che possiamo descrivere come un rapporto di *doppia inclusività*, disegnato sulla base della constatazione che l'uomo viene a collocarsi, in rapporto all'essere della natura infracosmica, all'intersezione dei piani empirico (*canna*) e trascendentale (*pensante*) della realtà. Così, mentre coll'appartenere, in ragione della propria corporeità, al primo, egli appare inghiottito dall'universo, nel posizionarsi, in ragione della propria coscienza pensante, al secondo, è in grado nel contempo di comprendere il reale – di *pensarlo*, cioè, nella sua interezza, pur senza esaurirlo –, e con ciò quello stesso universo che lo avvolge fisicamente e pare inghiottirlo sino a farlo quasi scomparire in una frazione infinitesimale sovrastandolo con la sua immensità spaziale.

Entrambi i livelli di questo rapporto di inclusività reciproca sono però *unificati* nell'esperienza del medesimo soggetto, e anzi, quello che rende tale struttura particolarmente interessante è il fatto che *quello stesso soggetto* che si trova inglobato fisicamente nell'universo sin quasi a scomparirne come una sua porzione infinitesimale, è in grado di ricomprenderlo *nel pensiero*, il quale, nella sua capacità infinitiva, viene a superare, in inclusività, l'infinità dello spazio fisico *nel proprio ordine intellettuale*. La doppia inclusività tra il soggetto individuale umano e l'universo fisico, quindi, è possibile – e senza contraddizione nel medesimo soggetto – grazie al disporsi dell'organizzazione inversa del rapporto tra le due aree semantiche su due *ordini* diversi della realtà, eppure entrambi unificati in quanto accolti nel grembo dell'unità dell'esperienza del soggetto stesso.

34. *Ivi*, 6/113 (B 348; C 265; LG 104), corsivo nostro.

La distinzione dei due piani va chiaramente ad incrociare la teoria dei *trois ordres*, i “tre ordini” distinti e incommensurabili di *corpi*, *spirito* e *carità*, in cui Pascal, in alcune *Pensées* concepite per la seconda parte dell’opera³⁵, stratifica la realtà per come è esperita dall’uomo, e per come viene a costituire, attraversandolo, l’uomo stesso nella sua multidimensionalità. Dei tre ordini che concorrono nel determinare il complesso intreccio della costituzione antropologica, due corrispondono rispettivamente allo spazio fisico dell’universo, inglobante l’io empirico del soggetto personale umano, e alla dimensione intellettuale dell’io trascendentale, capace di esprimere un’infinità potenziale di ordine superiore e, con ciò, di ricomprendere il primo. Costituiscono, per così dire, lo “strato” naturale dell’esperienza, sensitiva e intellettuale, oltre la quale si dà il dominio del Soprannaturale.

Stante il cuore antropologico dell’intera riflessione pascaliana, e considerata la collimazione delle polarità antropologiche dell’identità corporea e di quella trascendentale con i due livelli dello strato immanente dell’ontologia dei *trois ordres*, di *corps* ed *esprit*, è altresì evidente che la teoria pascaliana dei tre ordini di realtà si costituisca come sviluppo delle direttrici che originano nell’antropologia trinomia dell’Autore delle *Pensées*, antropologia che concepisce la persona in un’unità sostanziale di anima, spirito e corpo, dove alla componente naturale di *spirito* e *corpo* viene ad aggiungersi quella soprannaturale, dell’*anima* propriamente detta, appartenente all’ordine della grazia.

La considerazione dell’essere personale umano nel quadro di una metafisica sostanzialista è poi chiaramente attestata dal ricorso al termine *sujet* a designare il soggetto personale umano come individualità sostanziale³⁶ capace di accogliere qualità diverse e persino contrastanti – ed è proprio la dialettica delle *contrariétés*, nella misura in cui è problematizzata, a rivelare in chiaroscuro la concezione sostanzialista della persona³⁷ – e del comparire di un termine di derivazione tipicamente scolastica come *suppôt* (*suppositum*)³⁸, sempre a designare l’uomo, benché poi in tal caso analizzato, nelle sue parti, sul piano puramente corporeo.

Al di là di quello che è stato considerato, per certi versi anche correttamente, una forma di “pluralismo ontologico”³⁹, la teoria dei *trois ordres* non esclude, anzi comporta un’implicita ontologia della profonda unità dell’essere, e il luogo che

35. Cfr. in particolare *ivi*, 23/308 (B 793; C 829; LG 290), nonché 23/300 (B 786; C 631; LG 282), 23/298 (B 283; C 72; LG 280), 933 (B 460; C 698; LG 725).

36. Cfr. *ivi*, 2/45 (B 83; C 92; LG 41); 3/54 (B 112; C 171; LG 50).

37. Cfr. *ivi*, 7/131 (B 434; C 438; LG 122); 11/149 (B 430; C 483; LG 139).

38. «Un uomo è un supposto [*suppôt*], ma se lo si anatomizza, che sarà? La testa, il cuore, lo stomaco, le vene, ogni vena, ogni porzione di vena, il sangue, ogni umore del sangue» (*ivi*, 3/65 (B 115; C 29; LG 61)).

39. Si veda al riguardo A. Moscato, *Pascal. L’esperienza e il discorso*, Marzorati, Milano 1963, p. 227.

ne attesta l'unificazione è l'unità dell'esperienza del soggetto personale umano, che da tutti è attraversato e di tutti è consapevole, potendo estendere la propria relazione coscienziale – il suo *essere pensante* – alla cognizione, almeno alla *notizia*, se non alla piena comprensione (che contravverrebbe all'incommensurabilità dell'*ordre de la charité*), di tutti loro, giacché tutti sono abitati dall'uomo, nella sua multidimensionale costituzione, ancorché con posizionamenti qualitativi diversi ai vari livelli. Ne dà preciso riscontro l'indicazione offerta da Pascal del coinvolgimento consapevole della dimensione corporea nel processo di conversione, nella proposta – da connettersi al contesto dell'intorno argomentativo del *pari* – di *plier la machine*, che attesta l'unità nella quale egli concepisce le molteplici dimensioni dell'umano. Il discorso della “macchina” (Pascal parla di *machine* e *automate* come termini sostanzialmente equivalenti), che riprende la concezione della macchinalità organica della fisiologia cartesiana⁴⁰, fa evidentemente riferimento alla dimensione fisico-corporea della persona umana⁴¹, ma viene riacquisita alla strategia di una pedagogia della conversione in virtù di un'unità della persona ben più profondamente concepita che nella fondamentale irrisolta dissociazione dualistica di Cartesio. Far leva sulla *machine* quale strumento di conversione significa infatti presupporre che gli stessi moti del corpo, adeguatamente governati e rieducati in *habitus* determinati, attraverso la loro reiterazione, siano in grado di trascinare con sé i moti dell'anima. La componente corporea, così, da ostacolo ribelle agitato dalle passioni, si trasmuterebbe in positivo strumento di edificazione spirituale. Il tema dell'addomesticamento della corporeità-*machine*, arditamente spinto da Pascal sino al *loop* psicosomatico dell'*abêtissement* – prospettiva che dovette risultare sconcertante agli occhi dei pii e zelanti editori di Port-Royal, che la censurarono senza esitazione dalla prima edizione delle *Pensées*⁴² –, assume un

40. A quanto riferisce la nipote Marguerite, su questa interpretazione della fisiologia animale Pascal si trovava sostanzialmente in accordo con Cartesio. Cfr. M. Périer, *Mémoire sur Pascal et sa famille*, in Pascal, *Oeuvres complètes*, éd. M. Le Guern, vol. I, Gallimard, Paris 1998, p. 106.

41. Della *machine* in riferimento alla componente antropologica della corporeità, considerata nella sua macchinalità organica, Pascal accenna nelle *Pensées* 1/5 (B 247; C 442; LG 3), 1/7 (B 248; C 471; LG 5), 1/11 (B 246; C 441; LG 9), 2/25 (B 308; C 293; LG 23), dove compare l'espressione “piegare la macchina” a riguardo delle suggestioni indotte dall'apparato esteriore dei sovrani, accompagnati «da tutte le cose che piegano la macchina [*plioient la machine*] verso il rispetto e il terrore». Dell'*automate* parla poi nel frammento XXX/821 (B 252; C 470; LG 671), e questo gruppo di testi va poi a riconnettersi con quanto trattato nella *liasse* 12 - *Commencement*, al riguardo della necessità della determinazione di un'opzione esistenziale di fondo, riconosciuta opportuna «in base ai *partis*» (vale a dire alla valutazione delle probabilità - 12/158 (B 236; C 453; LG 147), cui viene coerentemente ad attagliarsi – ancorché rimasto fuori della classificazione delle ventisette *liasses tirées* – il lungo frammento del *pari* (ivi, II/418 (B 233; C 451; LG 397)).

42. Nello stesso frammento del *pari*, Pascal esorta ad un certo punto a seguire l'esempio di coloro che «sono stati legati come voi e che ora scommettono tutto il loro bene. [...] seguite il modo con il quale hanno

carattere espressamente preparatorio nella forma di una rieducazione delle passioni naturali come opera di “rimozione degli ostacoli”⁴³, come si osserva nello stesso frammento del *pari*, dove l’acquisizione di *habitus* attraverso una pratica reiterata di atti determinati è detta efficace in quanto «diminuisce le passioni che sono i vostri grandi ostacoli»⁴⁴. Questa logica appare ancor più chiaramente ricondotta alla costituzione antropologica allorché Pascal afferma la necessità «che l’esteriore sia unito all’interiore per ottenere da Dio; vale a dire che ci si metta in ginocchio, si preghi con le labbra, ecc., al fine che l’uomo orgoglioso che non ha voluto sottomettersi a Dio sia ora sottoposto alla creatura»⁴⁵, e a rinforzo del senso di unità della persona umana nelle sue componenti antropologiche, Pascal aggiunge, nella sua consueta logica di individuazione del punto medio nel bilanciamento di estremi opposti, il monito: «Attendersi da questo esteriore il soccorso è essere superstitiosi; non volerlo unire all’interiore è essere superbi»⁴⁶.

Ben più che un’ontologia generalmente intesa, quella dei *trois ordres* è propriamente, dunque, un’*ontoantropologia*, se con ciò intendiamo un’ontologia della persona che irradia, lungo le direttrici dell’esperienza, una comprensione della realtà nella sua multidimensionale complessità e, viceversa e al tempo stesso, un’ontologia del reale esperito che, come tale, attraversa, generandovi un campo unificato di senso, l’intero dell’essere personale dell’uomo. Circolarità di unità dell’essere e di unità dell’esperienza.

Ma l’unificazione degli *ordres* si dà in pienezza nel *circolo solido* dell’impianto ontoetico che conferisce alla metafisica pascaliana il valore di un discorso sull’essere, e sull’essere personale umano, dal profondo significato esistenziale. È infatti in ragione della stessa teoria dei *trois ordres* che l’etica pascaliana manifesta un saldo nesso all’ontologia, in piena corrispondenza all’organizzazione della realtà, i cui diversi livelli sono concepiti dall’autore delle *Pensées*, come ha rilevato Alexander Baird, «non solo come ordini dell’essere, [...] ma pure come categorie morali, in

cominciato. È col fare come se credessero, prendendo dell’acqua benedetta, facendo dire delle messe, ecc. Naturalmente anche questo vi farà credere e *vous abêtira*» (Pascal, *Pensées* II/418 (B 233; C 451; LG 397)). L’espressione è intraducibile nella lingua italiana, e significando “bête” letteralmente *bestia*, dovrebbe suonare come “vi abbestierà”, ma non va intesa nel senso negativo di una prospettata regressione alla bestialità pulsionale, ma del rendere determinate azioni connaturate al proprio essere e virtuosamente istintive, analogamente alla macchinalità animale.

43. *Cfr.* in tal senso, *ivi*, 1/11 (B 246; C 441; LG 9).

44. *Ivi*, II/418 (B 233; C 451; LG 397).

45. *Ivi*, 944 (B 250; C 469; LG 732).

46. *Ibid.*

cui gli individui dispongono sé stessi a seconda della natura del fine che perseguono quale meta dell'esistenza»⁴⁷.

4 | UNA RELAZIONE STRUTTURALE

Il disegno progettuale dell'incompiuta *Apologie* – che, mentre si delinea quale percorso di scoperta della veridicità della fede, viene insieme a precisare le coordinate di un'antropologia che, prese le mosse da un'analisi fenomenologica delle costanti dell'esperienza lungo l'asse delle *contrariétés*, approda, con l'asse complementare degli *ordini* di realtà, a una metafisica della persona –, va a concludere nella dimensione relazionale intersoggettiva come qualificante, da ultimo, e nella forma sintetica della compiutezza ontopratica, l'essere-persona, attestando così il compimento dell'umano nella *verità della relazione*. L'ultima unità testuale dotata di un titolo tematico, *Morale chrétienne (26a liasse)*, porta infatti l'intero percorso a suprema sintesi nel piano pratico-esistenziale della struttura relazionale di quello che Pascal designa con l'espressione di “corpo di membra pensanti”, in evidente riferimento all'ecclesiologia paolina⁴⁸, dove viene ad esplicarsi in pieno la dimensione etica dell'umano.

Riconosciuta nel pensiero la ragione della grandezza dell'uomo e, con ciò, il punto di forza sul quale l'autore delle *Pensées* fa leva per imprimere la svolta decisiva al corso dell'*Apologie*, resta pure acquisito il fatto che l'individualità singolare che lo sostanzia come persona lo espone, nelle condizioni di una natura degradata a seguito della caduta, a una centratura sul sé che lo inclina alla prevaricazione, a farsi «centro di tutto»⁴⁹, con la conseguente compromissione della vita di relazione⁵⁰. Pascal supera allora l'isolazionismo solipsistico nei suoi effetti pratici recuperando un'autocomprensione della soggettività che, attenendosi al senso della realtà istruito dall'esperienza elementare, pervenga a un punto di equilibrio nell'articolazione teorico-pratica dell'esistenza, conseguito nel ripensamento della relazionalità strutturale della natura umana in quanto concepita da Dio nel piano

47. A.W.S. Baird, *Studies in Pascal's Ethics*, Martinus Nijhoff, La Haye 1975, p. 4.

48. Si vedano, al riguardo, le *Pensées* 26/360 (B 482; C 709; LG 341); 26/368 (B 474; C 705; LG 349); 26/370 (B 480; C 708; LG 350); 26/371 (B 473; C 704; LG 351); 26/372 (B 483; C 710; LG 352); 26/373 (B 476; C 707; LG 353); 26/374 (B 475; C 706; LG 354). Per i *loci* paolini, cfr. Rm 12,4-6; 1Cor 6,15; 12,12-14, 24-27; Ef 4,25; 5,30.

49. «L'io ha due qualità: è ingiusto in sé in quanto si fa centro di tutto; è insopportabile agli altri in quanto vuole asservirli, perché ogni io è nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri» (Pascal, *Pensées*, XXIV/597 (B 455; C 136; LG 509).

50. Significative, in tal senso, le riflessioni sull'*amour-propre*, cfr. *ivi*, 978 (B 100; C 130; LG 758).

di un organismo di relazioni e riletta in chiave biblico-ecclesiologica attraverso la suaccennata simbolica del “corpo di membra pensanti”.

Tale dimensione relazionale, radicata nella stessa costituzione ontologica dell'umano, si dilata nell'orizzonte del pratico innervando l'universo morale dell'esperienza, nella cui intima struttura molecolare informa una realtà policentrica che si instaura nella sua più compiuta espressione nell'*ordre de la charité*. Una realtà policentrico-relazionale la quale soltanto può *autenticare* la soggettività umana, in quanto essa sola è in grado di dischiuderla a quella piena relazionalità cui per la sua stessa costituzione ineludibilmente inclina. In un tale quadro, le stesse passioni e tensioni all'amore del prossimo, che tanto facilmente inclinano nella forma egocentrica dell'attaccamento, sono in grado di essere rimodulate e dirette, indirizzate all'*amore di carità*, dove possono pienamente esprimersi. Riprende quota allora anche il discorso delle *virtù* come governo del reale soggettivo nell'unità del suo plesso psicosomatico di cui troviamo in Pascal la più rappresentativa e compiuta espressione nella già trattata proposta del *plier la machine* quale efficace “leva” alla conversione.

Se, dunque, il sistema di Descartes è fondato sul principio di soggettività e dà con questo piena esplicitazione all'inclinazione solipsistico-soggettivistica del pensiero moderno che ne caratterizzerà la linea dominante segnandone a fondo la cultura, l'intera prospettiva pascaliana approda quale suo esito naturale a un'etica relazionale intersoggettiva di valenza filosofica quanto teologica. Ne dà riscontro, del resto, per contrasto chiaroscurale, lo spazio esiguo e minimalista della *morale par provision* di Descartes (che con tutta la sua dichiarata provvisorietà, di fatto rimane l'ultima sua parola al riguardo), impostata in un assetto formalistico di regole orientative generali in cui la relazione intersoggettiva non ha alcun ruolo, essendo queste, anzi, tutte incentrate in una soggettività riguardante null'altro che sé stessa⁵¹. La flessione introspettiva del *cogito* pascaliano, nel suo stesso configurarsi quale *relazione* al reale pensato, porta così alla determinazione del senso della struttura della coscienza come *costitutivamente relazionale*, e di qui perviene al riconoscimento dell'apertura del sé all'*essere-per-altri* quale ragione destinale della stessa costituzione antropologica. In una tale prospettiva, la persona umana si sostanzia precisamente nel suo scoprirsi *in* relazione e *per* la relazione, per cui la proposta dell'Autore delle *Pensées*, forte di un nesso al tempo stesso metafisicamente ed esistenzialmente pregnante, viene così ad impostare il solco di quella modernità alternativa che, senza mai mancare di esponenti che le potranno in qualche forma dar voce, contribuirà a bilanciare, sviluppandosi nel filone delle

51. Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode*, III.

filosofie spiritualiste e personaliste dell'Otto e Novecento, da Maine de Biran e Rosmini fino a Bergson, Mounier e Maritain, la piega soggettivistica della linea dominante del pensiero moderno.

Varie, dunque, sono le ragioni che permettono di riconoscere nella riflessione di Pascal il disegno di una proposta filosofica moderna sotto diversi aspetti alternativa a quella impostata da Cartesio. Eppure comunque moderna, considerati i molti elementi di simmetria e soprattutto la ricentratura del soggetto riconsiderato nella sua identità come qualificata dall'essere *pensiero*, ma precisamente in ragione di questo considerato – e ben con ciò più classicamente – al tempo stesso *relazione*, una *relazione strutturale all'essere*, dato che conoscerà molto più tardi in Antonio Rosmini un esplicito affioramento nella definizione della persona come «relazione sostanziale»⁵². La *ricentratura* della persona nel fulcro della sua intimità pensante, che in Pascal si lega al tema dell'interiorità spirituale di ascendenza agostiniana, è così in lui bilanciata dalla complementare dinamica di *decentramento* che lo proietta alla relazione intersoggettiva quale portante strutturale che conduce al consolidamento del proprio essere personale in quanto (con)strutturalmente relazionale.

Si comprende, così, come la ripresa di queste priorità nel pensiero contemporaneo, in reazione ai riduzionismi antropologici del razionalismo illuminista e positivista, nel generare quella straordinaria e variegata stagione dello spiritualismo, e dello spiritualismo francese in particolare, di Otto e Novecento, ne portò pressoché tutti gli esponenti, da Maine de Biran a Jacques Maritain, a misurarsi con Pascal, a ispirarsi a molte pieghe del suo pensiero, a contrastarne – per lo più a causa di pregiudizi e abbagli interpretativi – altre, in ogni caso a farne i conti come a un ineludibile riferimento per la costruzione di una modernità filosofica che riportasse al centro la persona nell'ampiezza multidimensionale della sua realtà, ontica ed esistenziale al tempo stesso.

52. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, l. IV, c. VI, 833, nota 50. Città Nuova, Roma 1981 (Opere - Edizione Nazionale Critica, 24), p. 460.