



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

BLAISE PASCAL "INTERLOCUTORE" DI MICHELE FEDERICO SCIACCA

CALOGERO CALTAGIRONE

1 | INTRODUZIONE

Nel lungo processo di prefigurazione, configurazione e ri-figurazione della filosofia italiana nel Novecento, l'attenzione alle figure teoriche e ai profili di filosofi della modernità è stata una costante, specialmente per quegli autori, in gran parte accomunati da un desiderio di approfondimento della condizione umana, compresa nella sua strutturale interaltà antropologica, e, specificamente, delle problematiche religiose e del legame che le unisce al pensiero filosofico.

Trovando le loro motivazioni di ricerca e dei propri orientamenti filosofici a partire dall'indagine sulle origini del pensiero moderno, per la maggior parte dei filosofi italiani del Novecento, il riferimento ai profili filosofici della modernità ha significato non solo e non tanto fare ricorso alle radici e ai pensieri ispiratori del proprio filosofare, ma, anche, soprattutto, la convinzione che tale confronto potesse costituire «la condizione necessaria per attraversare la crisi della filosofia contemporanea senza perdere l'orientamento»¹. Orientamento che, giustamente, «è perduto quando si smarriscono quattro questioni fondanti: l'autonomia della ragione e dell'uomo, la centralità della questione antropologica, la rilevanza del cristianesimo e la conflittualità che essa introduce nella filosofia. Perdendo l'orientamento la filosofia contemporanea, non può che uscire dall'orizzonte del pensiero moderno, abbandonandosi a forme di sapere dogmatico, o arbitrario, oppure riducendo il pensiero al calcolo e alla costruzione di modelli, o ancora

1. C. Ciancio - U. Perone, *Premessa*, in C. Ciancio - U. Perone, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 7.

negandogli la possibilità di alimentare con la sua vocazione speculativa, o infine rinunciando alla dialettica a favore di forme di pensiero unidimensionali»².

All'interno di questo contesto riflessivo, il movimento spiritualista, personalista ed esistenzialista cristiano, nel tramite del riferimento, pressoché condiviso, alla prospettiva agostiniana e alla sua tradizione di pensiero, i cui rappresentati principali sono, tra gli altri, Bonaventura da Bagnoregio, René Descartes, Blaise Pascal, Antonio Rosmini, Maurice Blondel, riprendendo i profili filosofici, di chiara ispirazione cartesiana, della modernità, cerca di introdurre temi e figure alternativi alla dichiarazione della sostanziale assolutezza monologica e nomologica della razionalità, perché ritenuti idonei ad operare una diversa interpretazione e comprensione dell'intero della realtà e dell'uomo, a configurare lo spazio di una filosofia dell'interiorità che privilegia come punto di partenza la persona da cui procedere per legittimare l'affermazione di un Dio personale presente nella storia dell'uomo, soggetto puro e autocoscienza assoluta, coincidente con il volto di Dio annunciato dal cristianesimo³. Una tale attenzione è motivata dal fatto che nel pensiero di Agostino e nella tradizione che da lui ha preso forma e si è sviluppata è possibile rilevare che i contenuti del cristianesimo hanno dato e danno nuova vitalità e finalità alla ragione umana.

Questa tradizione di pensiero cristiano, infatti, non avendo la pretesa di fondare la validità delle proprie affermazioni a partire da presunte verità fondamentali incrollabili e incontestabili, verificabili o inverificabili, ma intendendo riaffermare il primato della dimensione spirituale su quella naturale della realtà, si pone il problema di ricercare le verità fondamentali nell'analisi interiore dell'uomo, cioè nell'analisi che la coscienza fa di se stessa. Proprio facendo riferimento, recondendola approfonditamente, alla tradizione agostiniana, che corre "sagittalmente" lungo la storia della filosofia europea, il movimento spiritualista, personalista ed esistenzialista cristiano avvia un approccio filosofico di carattere più ermeneutico, evitando di dare giudizi affrettati sulle questioni affrontate, più attento all'interio-

2. *Ibidem.*

3. «Il problema dell'interiorità è stato davvero lo spartiacque della filosofia tra le due guerre, dal quale è risultata l'opposizione via via più netta tra le filosofie dell'oggettivazione [...] e le filosofie della soggettività [...]. In Italia esso si era posto con una sua particolare fisionomia quasi di rifugio e di difesa dell'uomo interiore, nell'atmosfera politico-culturale influenzata dal fascismo. Un motto inventato in quel tempo, la "gerarchia esteriore, l'anarchia interiore", esprimeva un atteggiamento abbastanza diffuso nell'insofferenza delle più giovani generazioni di fronte a quella equivoca esaltazione dell'eticità, in cui il fascismo dichiarava d'aver trovato la propria filosofia». In questo contesto, lo spiritualismo, il personalismo e l'esistenzialismo cristiani del primo Novecento, nascevano dall'esigenza di fondare lo statuto ontologico della persona «di fronte alle minacce del suo alienarsi nelle dialettiche di un'esteriorità inibente e soffocante». P. Prini, *Michele Federico Sciacca e la rinascita della metafisica*, in *Michele Federico Sciacca, Quaderni della «Cattedra Rosmini»*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Stresa, VIII, Città Nuova, Roma 1978, p. 30.

rità della persona, alle sue condizionalità esistenziali e aperto ad uno stile di ricerca filosofica integrale, in grado di rispondere, nei mutati contesti storico-effettuali, sia alle esigenze dei credenti, sia alle domande dei non credenti.

In riferimento a questo lavoro di ricerca promosso dai filosofi italiani del Novecento cerca di ricomprendere alcuni temi tipici della modernità per rivendicare la possibilità di una indagine razionale rigorosa, non autoreferenziale e chiusa nei propri presupposti, bensì aperta nell'ammissione di un assoluto trascendente e spirituale eccedente l'ambito meramente empirico, tale da portare al riconoscimento del significato e del ruolo della interiorità nell'autocomprensione dell'esistenza autenticamente umana, prende forma l'esigenza di intercettare temi e figure in grado di generare nuovi nuclei riflessivi capaci di essere fermenti fecondi per orientamenti di pensiero e stili di esistenza più rispettosi dell'umanità dell'uomo.

All'interno di questo movimento e tradizione di pensiero un esempio paradigmatico di un procedere filosofico più attento alla situazionalità della condizione umana, oltre ai vari autori della tradizione agostiniana nel loro insieme, è offerto dal profilo biografico esistenziale, intellettuale e spirituale di Blaise Pascal, che è diventato un punto di riferimento costante del movimento spiritualista, personalista, esistenzialista cristiano ed è stato fatto oggetto di approfonditi studi e di continui riferimenti, impliciti ed espliciti, ispirandosi alla sua vicenda esistenziale, intellettuale, spirituale e alla forma del suo pensare. Tale movimento nell'elaborare la propria riflessività filosofica, collocandosi nell'ambito del dialogo tra filosofia e cristianesimo, con le ricerche e gli studi su Pascal, mette in evidenza la ricchezza di senso che le istanze e le riflessioni pascaliane propongono all'uomo contemporaneo per le grandi questioni e tematiche che lo coinvolgono.

Pascal, infatti, rappresenta un modello di riferimento in grado di offrire l'esercizio di un itinerario di ricerca che, sebbene illuminato dalla fede e alimentato dalla pratica religiosa, non rinuncia alla propria autonomia. In modo particolare, il pensiero di Pascal, considerato nella sua globalità che include indagini scientifiche, questioni filosofiche e istanze teologiche, è messo in relazione a specifiche tematiche di attualità nel dibattito filosofico contemporaneo⁴. Tale pensiero è con-

4. «Comunemente accade che, sotto il profilo della storia letteraria, la vita ed il carattere di un autore ricevano luce principalmente dai suoi scritti e che l'interpretazione delle sue idee influisca in modo determinante sull'immagine che di lui si fa il pubblico. Talvolta, invece, la personalità di uno scrittore, imponendosi in modo esuberante, sopravanza con la sua influenza quella delle opere stesse, la cui interpretazione soggiace ai tratti della biografia. La cosa più difficile è che si stabilisca il giusto equilibrio fra la vita e la letteratura. La vicenda interiore di Pascal sorpassa l'apparente uniformità di quella esteriore ed è ricca di aspetti capaci di esercitare, per opposta guisa, una forte presa sull'immaginazione (il genio, la giovinezza, l'entusiasmo, il successo, e poi il languore, il dolore, la malattia, l'estrema esaltazione mistica e la rinuncia ascetica, l'umiliazione, ecc.). Essi hanno contribuito a richiamare l'attenzione sui caratteri più soggettivi e personali della sua stessa

cretamente segnato, anche sul piano metodologico, per la considerazione che egli ha avuto del tema dell'interiorità, il quale ha individuato nelle "ragioni del cuore" la possibilità per l'umano di trascendere se stesso e di disporsi alla comprensione degli altri e al richiamo della trascendenza, esercitando così una funzione di stimolo e di sollecitazione per ripensare questioni e tematiche che sono fondamentali per la comprensione della verità dell'essere umano e per l'esplicitazione del senso della vita.

Per rendere praticabile tale prospettiva di ricerca in grado di renderne espliciti l'agire, il pensare e le istanze pascaliane nella struttura riflessiva del tempo attuale e futuro, si pone, pertanto, la necessità di individuare non tanto un orizzonte di pensiero che si presenta abbastanza ricco e vario, per una semplice ricostruzione storica, quanto, piuttosto, cercare di cogliere lo spirito che alimenta il configurarsi di un pensiero filosofico, il quale, proprio nel suo riferirsi alla riflessione pascaliana, assume consistenza e legittimità in riferimento alla possibilità di rendere ragione della verità dell'essere umano e del suo specifico modo di essere al mondo⁵.

Pur tenendo conto della distanza temporale che intercorre tra Pascal e gli autori appartenenti al movimento spiritualista, personalista ed esistenzialista cristiano, che si presenta con particolari connotazioni e specificazioni rispetto ad altre configurazioni coeve di altri contesti culturali e geografici, anche se si possono riscontrare alcune affinità, bisogna pure tenere conto delle notevoli diversità di circostanze da cui le differenti prospettive di pensiero, quello pascaliano e quello della filosofia italiana del Novecento, hanno preso forma e si sono sviluppate. Mostrare la fecondità delle domande, che la prospettiva pascaliana genera per il pensare umano all'interno di mutati contesti culturali, acquista particolare importanza perché tende a cogliere la specificità dell'umano in forme di pensiero filosofiche che non si sono limitate

opera, evidenziati dalla sostanziale incompiutezza e frammentarietà della medesima. Gli stati affettivi e le altre condizioni esistenziali della vita di Pascal hanno fornito gli elementi d'una fisionomia fortemente idealizzata, che ha condizionato in varia misura e guisa, per una sorta di stravagante trascendimento, l'interpretazione del suo pensiero medesimo». A. Moscato, *Introduzione*, in B. Pascal, *Antologia filosofica*, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Moscato, Editrice La Scuola, Brescia 1968², pp. VII-VIII.

5. Possibilità motivata dal fatto che «la preminenza dell'ispirazione cristiana su tutti gli aspetti dell'attività di Pascal è cosa ovvia e incontestabile». In quanto tale, essa costituisce il "principio architettonico" e il "principio ermeneutico" della complessità delle sue indagini e dei suoi pensieri. Infatti, «assorbente, integrale, il cristianesimo, com'egli lo professò, reclamava per sé l'intero significato dell'esistenza. Come tale fu la mèta costantemente perseguita e il culmine effettivamente raggiunto di un'evoluzione spirituale, che cercò a lungo le sue vie e ne percorse, così come se ne presentavano, di sempre diverse, condizionata, fin nelle sue manifestazioni più essenziali ed originali, dalle occorrenze di fatto. Pascal medesimo era profondamente convinto che tutte le circostanze della vita dovessero essere attentamente considerate, per obbedire in ciascuna di esse all'ordine di Dio, reso manifesto attraverso gli eventi. Per quell'aspetto nessun avvenimento della vita avrebbe potuto ritenere per sé la pienezza della significazione cristiana, neanche quello che si fosse potuto qualificare come "conversione"». A. Moscato, *Introduzione*, in B. Pascal, *Antologia filosofica*, p. VIII.

ad una ricezione positiva della filosofia di Pascal, ma hanno, altresì, elaborato, accogliendo la sua prospettiva di notevole originalità, un pensiero filosofico antropologicamente coerente e significativo per la comprensione dell'umano.

2 | MICHELE FEDERICO SCIACCA "INTERLOCUTORE" DI BLAISE PASCAL

Alla luce di queste considerazioni, assume particolare evidenza la "lettura", "interpretazione" e "interlocuzione" che Michele Federico Sciacca fa di Pascal, il quale, studiando e approfondendo la storia della filosofia dal punto di vista della "filosofia dell'integralità"⁶, che, essendo il "segno" più autentico del suo filosofare, riafferma la trascendenza nell'interiorità, condizione essenziale e costitutiva della condizione umana, e perseguendo una prassi storiografica coerente con lo spirito di tale filosofia, nel veicolare l'idea che non può darsi filosofare autonomo, sradicato dai momenti della storia del pensiero che maggiormente possono nutrirlo e altresì rigenerarlo e rinvigorirlo, opera un «ripensamento critico» dello stesso filosofare non dimenticando di «fare i conti, *dal* nostro tempo e da ogni tempo»⁷.

Sotto questo profilo, per Sciacca, che interloquisce con Pascal e con altri grandi della storia della filosofia⁸, è necessario rimeditare i grandi del passato per operare un rinnovamento critico nella tradizione e nelle istituzioni filosofiche che possa consentire di cogliere, rinvigorendole e aggiornandole, le domande fondamentali dell'umano e le istanze più genuine della tradizione, per avere anche «l'autorità di contrastare e controbattere gli avversari, e con essa il diritto e il dovere di farlo,

6. Cfr. A. Negri, *Michele Federico Sciacca: dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Edizioni di Ethica, Forlì 1963; G. Pellegrino - F. Deché (a cura di), *Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integralità: atti del 3. Congresso regionale di filosofia*. Milazzo, 7-9 novembre 1966, Spes, Stresa 1968; G. Giannini, *Filosofia dell'integralità. Il pensiero di M.F. Sciacca nei suoi momenti essenziali e nel suo fondamento ontologico-metafisico*, Marzorati, Milano 1970; PP. Ottonello (a cura di), *Sciacca. La filosofia dell'integralità*, Atti del Congresso Internazionale nel centenario della nascita, Olschki, Firenze 2010.

7. M.F. Sciacca, *Prospettive sulla metafisica di san Tommaso*, Città Nuova, Roma 1975, p. 10.

8. «Gli ascendenti del pensiero di Sciacca si possono identificare principalmente in Platone, Agostino, Pascal, Rosmini, Blondel e Gentile. Si tratta però di ascendenze che non giocano, ovviamente, come componenti sommate fra loro; esse sono piuttosto fermenti vitali di un pensiero che ristrutturava il tutto in modo originale, in risposta ai propri problemi, approdando alle proprie soluzioni. Ogni filosofo – se la filosofia è personalisticamente concepita – ha i problemi suoi, e il pensiero dei filosofi a lui congeniali costituisce un semplice avvio per risolvere i problemi a modo suo. Un filosofo è veramente tale quando quella parola che è soltanto sua diventa stimolo e incitamento perché altri dicano, sulla scia da essa segnata, la parola propria. In questo senso lo Sciacca, collocatosi, come ogni filosofo, sulla scia dei maestri che egli stesso si è scelto, è a sua volta un maestro, nel senso più vero del termine. Il suo pensiero si immerge nella storia ed emerge dalla storia, facendosi a sua volta creatore di storia». F. Piemontese, *Antropologia teistica nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, in *Michele Federico Sciacca*, pp. 56-57.

proprio di chi si è innalzato, esistendovi dentro con testimonianza umile ed amorosa, ad un più alto grado di speculazione»⁹.

Ciò spiega perché Sciacca «pur muovendo dalla storia del pensiero, non si arresta alla storiografia né guarda ai suoi filosofi con l'occhio dello storico, ma vive dei loro problemi, partecipa alla soluzione delle loro risposte, ripropone di volta in volta le sue considerazioni»¹⁰. Collocandosi in questa prospettiva storiografica e teoretica, Sciacca sceglie, tra gli altri autori¹¹, come “interlocutore” particolarmente significativo Pascal, come uomo impegnato, per «venire in capo a se stesso»¹², e per offrire «un'alternativa seria e fruibile ai pensatori che elargiscono soltanto “sentieri interrotti”, ossia itinerari senza meta, labirinti in cui unica via è girare a vuoto, essere verbosamente autoreferenziali, dissertare del nulla»¹³. Convinto che, siccome «la via della Verità non è mai compiuta e dunque comporta una fatica incessante»¹⁴, ogni vera filosofia è, allo stesso tempo, «coerenza diagnostica e costruttiva»¹⁵, il cui compito è quello di restituire al proprio tempo, ricorrendo a tempi altri, ciò di cui è manchevole¹⁶.

Parafrasando il frammento in cui il filosofo francese invita a leggere nel fondo della propria coscienza, nel tramite del ricorso ai classici, che hanno la capacità di cogliere l'umano e di comunicare, così da *far crescere*, in tutto quello che ha a che fare con l'umano, Sciacca avrebbe potuto, in effetti, scrivere che «non in Pascal, ma in me stesso trovo tutto quello che vedo in lui»¹⁷. Questo per fare, in qualche

9. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1973, p. 11.

10. S. Arcoleo, *Problemi e figure del pensiero pre-socratico nella prospettiva ermeneutica di Michele Federico Sciacca*, in *Michele Federico Sciacca*, p. 259.

11. «Nella scelta con cui dialogare va tenuto presente che Sciacca ha eletto alcuni pensatori ad interlocutori privilegiati, o perché sentiti congeniali e se n'è appropriato facendosi maestri e assumendoli quali tessuto costitutivo della sua speculazione [...] o, perché non ha potuto confrontarsi con essi [...] data l'incisività storico-teoretica avuta nella filosofia occidentale, unita alla necessità, da lui sentita fortemente, di non accontentarsi di negare una posizione insoddisfacente, ma di accoglierne le intime esigenze e radicarne gli elementi di verità in un terreno ricco e fertile, da cui potessero trarre fecondità». A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Armando, Roma 2009, p. 78.

12. M.F. Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1973, p. 55.

13. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, p. 13.

14. M.L. Facco, *Gli studi su Sciacca negli ultimi vent'anni*, in «Filosofia oggi», 121 (2008), p. 29.

15. P.P. Ottonello, *Sciacca. Interiorità e metafisica*, Marsilio, Venezia 2007, p. 19.

16. Cfr. M.A. Raschini, *Lettere all'Europa*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 42-43.

17. Il riferimento è a B. Pascal, *Pensieri*, 569, in B. Pascal, *Opere complete*, Testi francesi e latini a fronte, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, p. 2569. «Non è in Montaigne, ma in me stesso che trovo tutto quello che scorgo in lui». Cfr. Montaigne, *Saggi*, I, 26, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, p. 273: «La verità e la ragione sono comuni a ognuno, e non sono di chi le ha dette prima più di chi le ha dette poi. Non è secondo Platone più che secondo me, dal momento che lui ed io l'intendiamo e la

modo, rilevare che il filosofo siciliano, nel tramite di tale "lettura" e "interlocuzione", in fondo rivela se stesso. Una "lettura" tale da svelare, nella dinamica di una reciprocità reciprocante, le linee di continuità, convergenza e discontinuità, tra Sciacca e Pascal, tenendo conto del fatto che per un Autore contemporaneo il riferimento al passato e, quindi, agli autori classici, non può ridursi ad un semplice lavoro di carattere storiografico, pur sempre necessario, ma è da intendere, per ogni vero e autentico interprete, come un costante colloquio tra il presente della propria situazione e il passato della condizione dell'Autore studiato, «nel quale le preoccupazioni del presente si riverberano nel passato, e il passato, a sua volta, non rimane morta datità, essendo dislocato e inserito, assiduamente, nel circolo vivente del presente» della propria situazione personale e sociale¹⁸. Questo con lo scopo di valorizzare il lavoro storiografico che non può istruirsi solo come inventario dei reperti ammassati nel magazzino dei fatti e delle idee passate, ma anche come itinerario *in interiore homine*, che «caratterizza la storiografia come comprensione delle anime, come forma del colloquio, che diventerebbe intelligibile attraverso la parola; la storiografia dunque come "colloquio con il passato" che sono necessitato a riesprimere con le mie parole, pur riferendo all'altro, che mi precede e mi condiziona, i pensieri e le azioni che cerco di comprendere. Nel lavoro storiografico, al di là dei condizionamenti necessari del documento, un attimo o un millennio configurano un rapporto identico, essendo decisa la ricerca, la *skepsis* che mi anima», in ragione del fatto che «la storia umana non è negata, ma considerata, perennemente, alla luce della *sinergia* dell'umano e del divino»¹⁹.

Ciò in ragione del fatto che, essendo riflessione sulla vita e sull'esperienza, per illuminarla e dirigerla con sicurezza fino al conseguimento delle finalità che dal suo interno esprime, il filosofare, che è assunzione piena e ripresa, tematizzazione critica, studio della vita portando a tema le sue espressioni e le forme pratiche dell'agire, richiede l'esplicitazione di tutte le implicazioni che sono insite nella condizione umana, la quale, dipanando la propria vicenda nello spazio e nel tempo, è caratterizzata dal "muoversi verso" la destinazione finale, che rappresenta il suo compimento.

Sotto questo profilo, al fine di rilevare il significato di un "discorso" sull'uomo che intenda essere concreto, secondo un'ottica di una concretezza ontologico-metafisica, nel suo svolgersi in rapporto alla situazione esistenziale singolarissima

vediamo allo stesso modo».

18. G. Goisis, *L'uomo ri-creatore di Luigi Stefanini*, in P. Pagani - S. D'Agostino - P. Bettineschi, *La metafisica in Italia tra le due guerre*. Atti del Convegno di Studi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2021, p. 159.

19. *Ivi*, p. 166.

della condizione umana, tesa a considerare i problemi ultimi, le opzioni decisive che riguardano il fondamento, fine e senso dell'umano in situazione, ponendolo nella condizione di operare scelte definitive di fronte a se stesso, agli altri, al mondo e di fronte a Dio, si pone la necessità di intercettare questioni tipiche del dibattito metafisico, antropologico ed etico, che, nella contemporaneità, è alla ricerca di categorie euristiche in grado di "dire" la "verità" dell'uomo, dinanzi al diffondersi pervasivo di visioni comprensive ispirate dai saperi scientifici e tecnologici, il più delle volte caratterizzati da opzioni riduzionistiche, tendenti, *petitio principii*, ad escludere una comprensione interale dell'umano e della sue relazioni significanti e significative²⁰.

3 | UNA "INTERLOCUZIONE" SULLA "VIA" DELLA FILOSOFIA

Collocandosi all'interno di questo orizzonte riflessivo e intendendo proporre una "metafisica integrale" in grado di «risolvere in sé le due opposte metafisiche dell'essere e del pensiero, conservando al pensiero e all'essere tutta la loro validità e positività antimmanentistica e antistoricistica, aperta alla trascendenza e alla valorizzazione della persona»²¹, Sciacca propone una "filosofia dell'integralità", la quale, nel costituire il nucleo fondamentale della sua visione filosofica²² e nel restituire alla persona la sua piena dignità metafisica secondo una prospettiva interale, si concentra sulla metafisica dell'essere spirituale con l'obiettivo di articolare una significativa e proponibile fondazione ontologica dell'antropologia, la cui ossatura centrale si articola sulla struttura dialettica dell'esistenza, in cui «tutto ciò che esiste, è "dialettico": è presenza e assenza di essere, ma l'essenza è condizione della presenza»²³. Una "metafisica integrale" dell'uomo che, più precisamente, è

20. Questa situazione ha determinato in ambito antropologico il consolidarsi di una conflittualità persistente tra una filosofia dell'esistenza, che si presenta «come rivendicazione del significato e del valore particolare e del finito, del singolare nella sua concreta singolarità», per cui vi è una netta distinzione tra una filosofia dell'esistenza, o meglio, dell'esistente, ed una filosofia dell'essenza, che «"trascrive" il reale nella universalità dell'intelligibile» e, dunque, dell'universale umano a differenza di una filosofia esistenzialista che «"descrive" il reale nella sua singolarità e finitezza». M.F. Sciacca, *Esistenzialismo spurio ed esistenzialismo autentico*, in Aa.Vv., *L'esistenzialismo*, Città di Vita, Firenze 1952, pp. 3-4.

21. M.F. Sciacca, *Filosofia e Metafisica*, Morcelliana, Brescia 1950, Pp. 10-11.

22. Cfr. A. Caturelli, *Michele Federico Sciacca metafisica dell'integralità*, Edizioni Ares, Milano 2008.

23. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963, p. 19. «Un'ontologia dinamica, dialettica, alla quale è propria ed essenziale una dialettica dell'implicanza che, in quanto afferma senza escludere ed oppone senza risolvere l'un termine nell'altro ma afferma ed oppone includendo, è donata di tutto il vigore proprio di una dialettica concreta». M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 13.

una metafisica dell'uomo interiore, dell'essere spirituale. Questo perché l'esistenza dell'uomo ha un fondamento rigorosamente metafisico, in ragione del fatto che la presenza dell'essere che lo fonda come esistente, nel segnare la linea del suo orientamento verso il trascendente, rende l'uomo concretamente esistente come valore originale e irripetibile per cui l'uomo è esistente in quanto ente metafisico ed è un ente metafisico in quanto esistente. In questo senso, l'uomo «è atto, è farsi, è iniziativa sempre in via di compimento nella totalità delle sue componenti. Tutto ciò scaturisce da una presenza intuitiva, la presenza, appunto, dell'uomo a se stesso, nella sua integralità ontologica, fondata dalla presenza dell'essere»²⁴.

Procedendo in questo intento, Sciacca intercetta Pascal, la cui filosofia è fortemente presente nel suo filosofare fino alla stesura dell'opera, *La libertà e il tempo* del 1965²⁵. Il filosofo francese, che viene annoverato tra i pensatori che hanno guidato Sciacca sulla via della filosofia, infatti, «affiora in modo assolutamente spontaneo attraverso il pensiero di Sciacca, che, senza perdere la sua identità, la assume nel suo tessuto speculativo»²⁶, divenendo un interlocutore significativo, tanto da dedicargli, oltre a diversi studi, una monografia destinata progressivamente a crescere e a svilupparsi assai oltre la prima edizione²⁷, che gli consente di attingere al patrimonio di verità svelato e custodito *in interiore homine*²⁸.

Intercettazione motivata dal fatto che, per Sciacca, la filosofia «è riflessione sulla vita spirituale nella sua concretezza esistenziale, cioè incarnata e vissuta nel

24. F. Piemontese, *Antropologia teistica nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, in *Michele Federico Sciacca*, p. 91.

25. Cfr. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano 1965.

26. M.L. Facco, *Sciacca e Pascal*, in P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca e il pensiero francese*. Atti dell'8° Corso della «Cattedra Sciacca» (Genova, 25-26 settembre 2002), Olschki, Firenze 2003, p. 33. A mo' di sondaggio basta richiamare alcuni rapidi «cenni al dettato pascaliano presenti nell'*Uomo questo "squilibrato"*, dove le citazioni del filosofo francese appaiono tessute della stessa trama di cui è tessuta la filosofia dell'integralità, che a sua volta trova naturale espressione nel linguaggio di Pascal. In alcune pagine dedicate allo squilibrio dell'uomo e al naturale fine dell'esistenza, il pensiero di Pascal entra a far parte di quello sciacchiano, lo costituisce sostanzialmente organizzandosi attorno ad alcuni fondamentali nuclei speculativi: la persona umana e la sua duplicità; il senso del limite della ragione e la razionalità dell'atto con cui si apre alla fede». *Ibidem*.

27. Cfr. M.F. Sciacca, *Pascal*, Marzorati, Milano 1962 (terza edizione riveduta e aumentata. La prima edizione era stata pubblicata nel 1944 e la seconda nel 1946). Cfr., anche, M.F. Sciacca, *Pascal*, in *Il pensiero moderno (secolo XVII-XVII)*, XII, Grande Antologia Filosofica, diretta da M.F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, Marzorati, Milano 1968, pp. 981-1017,

28. «Un autore è "valido" quando ogni epoca può farne una lettura nuova, quando impone e sopporta una rilettura aggiornata; altrimenti è un semplice documento culturale, materiale storico. Ma pochi autori come il Nostro hanno impostato e sopportato fino a oggi la rilettura in momenti culturali diversi; anche antitetici; di Pascal c'è una lettura illuministica, una romantica, idealistica, esistenzialistica ecc. Ciò significa che egli è uno di quegli autori che non rispecchiano il loro tempo con i suoi problemi, ma che pensarono pur dentro il loro tempo, a un livello superiore: meditarono "dall'alto" sulle contingenze e videro al di là. Pascal così ci insegna che per

mondo. Filosofare è interrogazione dell'uomo sull'uomo, non su *ciò* che le cose sono, ma su *chi* io sono, come vivente, pensante e volente in un universo di cose o di reali, da cui certo dipendo, ma che dipende a sua volta da me: da me in quanto sensitivo, intellettivo e volitivo»²⁹. Intercettazione resa consapevole anche dal fatto che essendo una «natura complessa e ricchissima, tutt'altro che facile a penetrare e ad intendere», la questione antropologica fondamentale, cioè il problema dell'uomo pascaliano «è innanzi tutto il problema dell'uomo-Pascal che forse non riuscì mai a chiarire completamente sé a se stesso»³⁰.

Pur con delle dissonanze che non pregiudicano l'armonia generale, che non «incrinano la stima e non spengono l'interesse di Sciacca per Pascal»³¹, la quale, essendo tessuta nella trama di un dialogo condotto sul «duplice filo dell'universalità e della necessità, [...] con il filo perenne della verità sopra-storica ed è calata nel profondo della classicità»³², e che, in quanto verità perenne, «si scopre nel tempo e nella storia, ma li trascende, è infinita, inesauribile, non nel senso che ogni epoca abbia la sua verità che cede il posto alla successiva propria di un'epoca diversa [...], ma nell'altro che, infinita in sé, oggettivamente non può essere esaurita dalla finitezza del pensiero umano»³³, è possibile rilevare una profonda intesa speculativa che si è stabilita tra i due filosofi, in ragione del fatto che entrambi «comunicano in virtù di una base comune: la distanza rende fecondo l'incontro, ne impedisce la stagnazione; la corrispondenza dei sentimenti lo rende possibile»³⁴.

Ciò spiega perché la figura di Pascal, da parte di Sciacca è presentata in netta contrapposizione alla "riduzione" cartesiana del pensiero come semplice ragione.

dirsi autori "impegnati" secondo un'abusata espressione di moda, non basta "immergersi" nella realtà del proprio tempo, [...] "braccianti" della cultura; ma impegno e inserimento nel proprio tempo dall'altezza di un principio o di un'idea, così da impegnare la storia a ipotecare il futuro e perciò trascendere il tempo per essere presenti in ogni tempo, essere dei "classici". M.F. Sciacca, *Studi sulla filosofia moderna*, Marzorati, Milano 1965, pp. 151-152.

29. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963, pp. 17-18.

30. M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 197.

31. M.L. Facco, *Sciacca e Pascal*, in P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca e il pensiero francese*, p. 36.

32. *Ibidem*. «Sciacca tiene a ribadire che Pascal è un classico, cioè un pensatore capace di prospettare i problemi del suo secolo da un punto di vista che trascende i limiti del loro orizzonte storico». *Ibidem*. A tal proposito Sciacca scrive che Pascal è un filosofo la cui meditazione «ha un suo posto nella storia del pensiero, specie se considerata rispetto al suo tempo» dal momento che «la filosofia deve farsi interprete del dramma dell'uomo». M.F. Sciacca, *Pascal*, pp. 191-192. Questo perché «pochi scrittori hanno la potenza suggestiva del Nostro, la capacità di provocare il pensiero e costringerlo alla riflessione perché pochi, al pari di Pascal, attraggono e respingono nello stesso tempo e con pari forza, quantunque non sia affatto uno di quegli autori "maledetti", potenti stimolatori di idee, che si studiano fino in fondo e si meditano con accanimento proprio per rompere l'incantesimo e liberarsene». *Ivi*, p. 198.

33. M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 52.

34. M.L. Facco, *Sciacca e Pascal*, in P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca e il pensiero francese*, p. 36.

Questo in virtù del fatto che Pascal, infatti, «ha saputo parlare non solo alla ragione, ma anche e soprattutto al cuore del filosofo siciliano, che a sua volta ha saputo interpretare il linguaggio del cuore, così che le distanze poste fra i due sul terreno filosofico sembrano ricomporsi proprio nell'ordine del cuore»³⁵. Cuore che, per Pascal, è capace di cogliere i principi primi dell'essere i quali, in quanto indimostrabili, costituiscono il terreno su cui si basa ogni argomentazione condotta dalla *raison*, e che Sciacca, seguendo Agostino, definisce come *lumen* dell'intelletto. Cuore la cui conoscenza «è la più complessa e la più semplice insieme; orizzonte più ampio da cui l'uomo può scorgere la verità»³⁶. Cuore che, essendo caratterizzato dallo spirito di finezza (*esprit de finesse*), per Sciacca, che lo descrive come spirito della vita a differenza di quello geometrico che è lo spirito della scienza, è lo spirito che «vede immediatamente, non deduce, corre agile e coglie spedito, anche se con minore saldezza, il molteplice e il complesso»³⁷. Cuore che ha pertinenza su entrambi gli spiriti, quello di geometria e quello di finezza, per cui la volontà e l'amore presenti in esso acquisiscono sempre più importanza e significato all'aumentare del valore esistenziale che la verità considerata porta con sé. Dato che per Pascal non è possibile conoscere e comprendere ciò che caratterizza l'esistenza umana senza considerare l'uomo stesso, il cuore è indispensabile in ogni scienza e ricerca umana proprio perché al soggetto non è possibile conoscere ciò che fa parte della sua esistenza senza lo strumento che gli permette di farlo, cioè senza lo spirito di finezza³⁸. Cuore che avendo le sue ragioni può indicare la via da intraprendere per soddisfare l'inquieto interrogarsi sulla problematicità della condizione umana, e che «emergono indomabili senza che il conoscere razionale possa pienamente rispondere, ma senza poter fare a meno di esso e sulla base di questo

35. *Ivi*, p. 35.

36. M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 138.

37. *Ivi*, p. 142. «L'*esprit de finesse* si applica ad un piano più comprensivo di quello del puro intelletto, in quanto include e il sentimento e la volontà; infatti la più alta certezza è quella del cuore, dell'uomo vivente e non dell'essere razionale. [...] Perciò, per Pascal, il cuore "conosce" la verità, è il punto in cui conoscenza e sentimento s'incontrano, perché nell'apprensione immediata dei principi, la conoscenza e il suo oggetto coincidono: qui conoscere è sentimento interiore e spontaneo, è amare». *Ivi*, pp. 142-143.

38. «Pascal ha saputo parlare non solo alla ragione, ma anche e soprattutto al cuore del filosofo siciliano, che a sua volta ha saputo interpretare il linguaggio del cuore, così che le distanze poste fra i due sul terreno filosofico sembrano ricomporsi proprio nell'ordine del cuore». M.L. Facco, *Sciacca e Pascal*, in P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca e il pensiero francese*, p. 35.

stesso conoscere; irrompono assetate di risposta, quando ogni insegnamento è finito, ma sempre dalle pagine del libro aperto della ragione»³⁹.

4 | UNA "INTERLOCUZIONE" PRATICATA SU UNA FONTE COMUNE

Avendo come fonte comune Agostino, sia in Pascal sia in Sciacca, il tema dominante delle rispettive proposte filosofiche, nelle quali «i due pensatori conservano inalterata la loro originalità e possono conservarla proprio perché entrambi si ispirano alla tradizione classica»⁴⁰, in ragione del fatto che «le forme speculative elaborate da Pascal trovano facile espressione nel pensiero sciacchiano e allo stesso modo le categorie filosofiche poste in atto da Sciacca provano la loro duttilità assimilando in sé quelle pascaliane»⁴¹, è specialmente quello antropologico. Tema che considera l'essere umano al centro dell'universo in cui, sperimentando la propria "anfibia", espressa in termini di "squilibrio" tra la sua miseria e la sua grandezza, tra la sua indigenza e le sue infinite vocazioni, tra finito e infinito, essendo un punto situato tra l'infinitamente grande verso cui cammina e l'infinitamente piccolo da cui proviene, la *sproporzione* spaziale e temporale è segno visibile, percettibile, di una sproporzione più profonda che è quella del suo essere stesso. La sproporzione che lo circonda si manifesta in seno a ogni ordine e tra gli ordini stessi nella quale convergono sia i problemi di ordine materiale sia quelli di ordine spirituale, è ciò che spinge i due autori ad indagare, sulla linea di Agostino, le profondità dell'uomo, portandoli a scoprire l'ambiguità e lo squilibrio di cui l'uomo soffre, conoscendo le contraddizioni della sua natura anfibia, acquisendo la consapevolezza che, per la sua ampiezza e complessità il problema dell'uomo integrale, che è il «punto di partenza e oggetto del filosofare [...] come soggetto o *coscienza pensante*»⁴², non può essere «risolubile in una definizione classificatoria»⁴³, e maturando la convinzione che l'uomo è «pa-

39. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, I, Marzorati, Milano 1962, p. 215.

40. M.L. Facco, *Sciacca e Pascal*, in P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca e il pensiero francese*, p. 33.

41. *Ivi*, pp. 34-35. «Certo i percorsi dell'uno e dell'altro filosofo non coincidono, ma sono orientati verso la stessa meta: a distanza di secoli il cammino segnato da Pascal viene rivisitato da Sciacca, che può osservare l'orizzonte metafisico entro cui si snoda con occhi diversi e con nuova consapevolezza storica; ma ne sviluppa alcune potenzialità; vi scopre particolari inediti e li pone in rilievo; vi introduce digressioni anche ampie perché il tracciato sia più lineare e si iscriva con maggior rigore entro la rete sistematica dei sentieri battuti dallo stesso Sciacca. Sono sentieri che a ogni svolta offrono allo sguardo del viandante scorci nuovi, prospettive originali, particolari sconosciuti, ma sono tracciati sul terreno della tradizione classica e attraversano un paesaggio sempre familiare, capace di evocare sentimenti, di parlare al cuore». *Ivi*, p. 35.

42. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967⁵, p. 12.

43. *Ivi*, p. 56.

radosso” di grandezza e miseria, che, nel sentirsi tale, si oltrepassa nella verità che è sua, e lo trascende infinitamente»⁴⁴. Un “paradosso” per se stesso, un mistero così profondo che deve impegnarsi a penetrarlo per decifrarsi dal momento che, pur essendo finito, ha sete dell’infinito, portandone in sé la presenza⁴⁵.

5 | UNA “INTERLOCUZIONE” PER DECIFRARE LA CONDIZIONE UMANA

In quest’opera di decifrazione, pur transitando tra «le due porte dell’“intelletto” e del “cuore”, attraverso le quali le verità umane entrano nell’anima», non sovrapponendosi, però, l’una, l’*esprit de géométrie*, a scapito dell’altra, l’*esprit de finesse*⁴⁶, diventa necessario, allora, per disporre l’umano a far luce sulla propria condizione paradossale, penetrare direttamente nel cuore della persona, indagare al fondo della propria interiorità, cercando di procedere non tanto con «l’arte di dimostrare, ma con quella ben più difficile di persuadere, che tocca cuore, volontà e intelletto per ottenere l’assenso ed esige la conoscenza dell’uomo nella sua parte più intima», dato che affinché «si generi persuasione bisogna adeguare argomenti ed espressioni alle disposizioni intime della mente e del cuore di chi si vuol persuadere, costringerlo a conoscere se stesso»⁴⁷.

Infatti, partendo dalla sua interiorità, l’essere umano riconosce l’esistenza della “verità” della sua umanità e scopre di appartenere a questa in qualche modo, perché proprio in virtù di questo movimento interiore egli inizia la ricerca di un fine ontologicamente adeguato alla sua esistenza, che gli permetta di vedere la verità nelle cose e in se stesso e di dare fondamento, fine e senso alla sua condizione umana in tensione continua tra miseria e grandezza, tra finito e infinito.

Pertanto, nella filosofia di Blaise Pascal, che, come altri pochi del suo tempo, ha indagato sulle capacità della ragione, sui suoi limiti e sulle sue possibilità, sca-

44. M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 122.

45. «Perciò l’uomo è bisogno di Dio, viandante orientato alla verità cristiana, la sola che spiega l’enigma che egli è, che lo sazia nel bene sommo e lo affranca nella felicità sovrabbondante». M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 122.

46. M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 99.

47. M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 165. Per Sciacca, Pascal non pretendeva affatto di provare la “verità” sull’uomo con «dimostrazioni fondate su principi evidenti capaci di convincere l’ostinazione dei più induriti, né con ragionamenti metafisici che spesso sviano gli spiriti più che non li persuadano, né con i luoghi comuni tratti dai diversi effetti della natura, ma con prove morali che s’indirizzano più al cuore che all’intelletto. Cioè egli voleva lavorare più a toccare e a disporre il cuore, anziché a convincere e a persuadere la mente; poiché sapeva che le passioni e gli attaccamenti viziosi che corrompono il cuore e la volontà sono i più grandi ostacoli e i principali impedimenti nostri alla fede e che, una volta tolti questi ostacoli, non era difficile fare accogliere dallo spirito i lumi e le ragioni che potrebbero convincerlo». *Ivi*, p. 174.

vando nelle profondità della realtà umana denunziandone il carattere paradossale, in un intreccio mai interamente solubile di grandezza e di miseria, di tensione verso l'infinito, Sciacca trova alcuni fondamentali nuclei speculativi riguardo la determinazione dello statuto metafisico dell'essere umano che soffre il suo insanabile stato di squilibrio, sia in ordine ai limiti della ragione, sia al ruolo che ha la razionalità nell'atto in cui si apre alla fede, sia in riferimento al peso di un'abissale miseria e di un'impossibile vocazione ad un'attualità infinita. Non a caso la filosofia di Pascal, che si sviluppa intorno all'influenza agostiniana, sebbene mediata da istanze giansenistiche⁴⁸, per Sciacca si connota come una meditazione sull'uomo e sul suo destino che permette di accedere all'essenza dell'uomo, d'intuire il bene, di sentire Dio, e intende fare luce sull'enigma della propria vita e della propria

48. Nell'ultima edizione della monografia su Pascal, nella quale Sciacca fa una ricostruzione complessiva della personalità e dell'opera del filosofo francese, sono presenti alcune pagine nelle quali Sciacca propone il superamento dell'antitesi, a proposito di Pascal, tra giansenismo e antigiansenismo, affermando che Pascal ha saputo superare, diversamente dai giansenisti, i pericoli relativi al problema del rapporto tra grazia e natura. Sciacca scrive che è stato osservato che il «giansenismo non riesce a trovare un equilibrio stabile tra natura e grazia – ora le confonde, ora le oppone –; Pascal, invece, ben discerne i due ordini: li vede così eterogenei che ai suoi occhi sono incommensurabili, ma nello stesso tempo mostra come l'ordine inferiore conduce a quello superiore. Certo, il giansenismo ha calato la mente e il cuore di Pascal in una problematica religiosa ricchissima, gli è servito di stimolo ed anche, come è stato anche detto, di «ostacolo» da superare, ma la «verità pascaliana» non è la «verità giansenistica»: le suggestioni e le tesi di Port-Royal sono qualche volta irriconoscibili nel filosofo delle *Pensées*. [...] L'iniziale giansenismo è portato a volgersi contro se stesso nel progetto della nuova apologia, condotta con metodi rispondenti a un'ispirazione e a prospettive estranee a Port-Royal. Basta una constatazione di fatto. La teologia e l'atmosfera giansenistiche sono da un pezzo estranee alle esigenze vive del mondo moderno e contemporaneo; la filosofia religiosa pascaliana è sempre attuale: ha posto istanze, delineato orizzonti che sono al centro del pensiero di ogni tempo. Il dottrinarismo di Giansenio e di Arnauld tratta gli uomini come proposizioni; Pascal tratta le proposizioni e le idee come esseri viventi, le coglie incarnate nell'uomo. I teologi del giansenismo si esercitano sulle sottigliezze e le distinzioni, ragionano sulla ragione, riducono a nozione della mente anche la vita interiore; Pascal dà alla mente i palpiti del cuore e al cuore, illuminato dalla mente, il ritmo rigoroso della ragione. I Giansenisti difendono tesi di scuola con altre di scuola, con spirito controversistico e scolastico; Pascal conosce soltanto un tipo tutto suo di tesi, gli accenti del cuore, le invocazioni dell'anima: il gran libro, da cui attinge, è di carne e non di carta, è scritto col sangue della dolente e inquieta anima umana, è il gran libro del dramma interiore di ogni singolo. I Giansenisti si fabbricano una muraglia di formule e tentano scalarla con gli appigli di altre per arrivare a Dio; Pascal frantuma tutte le formule e, tra le rovine dei cavilli e delle sottigliezze, si apre la strada al Signore: la catapulte del cuore lo lancia nell'infinito. Pascal, da questo punto di vista, è l'antitesi del giansenismo; giansenista all'inizio, approda a dottrine radicalmente opposte». M.F. Sciacca, *Pascal*, pp. 109-110. Citando Blondel, condividendo il pensiero, Sciacca scrive: «Dobbiamo concludere che, comunemente, si è esagerato o anche snaturato il giansenismo di Pascal; il suo è superficiale, preso in prestito, occasionale, equivoco. Vi è stato trascinato dalle circostanze delle sue prime conversioni, dall'aspetto morale della dottrina, dal carattere drammatico e logico delle concezioni religiose che aveva conosciuto a Rouen e a Port Royal, da un attaccamento a uomini degni della sua riconoscenza di neofita, dalla sua ammirazione per le loro austere virtù, il loro coraggio nella lotta contro il lassismo e la politica, le loro prove. Il suo antigiansenismo, incosciente dapprima e per lungo tempo, è profondo e personale». M. Blondel, *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», (1923), pp. 153-154, citato in M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 112.

morte, e, dunque, della sua condizione umana di fronte a Dio. Sciacca attesta che la riflessione filosofica di Pascal fa rilevare, penetrando nella "canna pensante" che l'umano è, mettendone a nudo le lacerazioni più intime, mostrando «fin dall'inizio una ricchezza, una complessità e una potenza di "dramma esistenziale"»⁴⁹, la necessità per l'uomo di porsi domande esistenzialmente significative e mostra la permanente tensione che l'essere umano sperimenta, nella sua ricerca, tra nascondimento e rivelazione di Dio. Da questo punto di vista, il filosofo siciliano, accoglie, nel suo filosofare, l'impegno pascaliano a conoscere la vera condizione e il destino dell'uomo, perché gli ha insegnato a pensare con la propria testa, a incamminarsi lungo sentieri speculativi nuovi e antichi al tempo stesso, che lo ha illuminato a pensare l'uomo come coscienza pensante, trovando nell'interiorità il rimando al Trascendente.

6 | UNA "INTERLOCUZIONE" PER SCOPRIRE LA VOCAZIONE UMANA

Concentrando il punto focale della sua riflessione sull'analisi della coscienza, dal quale prendono corpo le riflessioni sulla dimensione religiosa dell'esistenza umana, sulla duplicità dell'essere umano, sull'intelligenza della fede, sulla libertà e la grazia, e ribadendo che l'interiorità umana si rivela capace di «dissipare le tenebre del puro razionalismo attraverso la consapevolezza che l'uomo è grande proprio perché sa rendersi cosciente della sua miseria»⁵⁰, in quanto in essa vi è una presenza nella cui luce si realizza quel sapere originario che è dato al principio di ogni sapere, Sciacca, nel ritrovare l'istanza "apologetica" del pensiero pascaliano, capace di parlare non solo alla ragione ma anche al cuore dell'umano nella sua integralità, individua la vocazione dell'umano all'Essere, a lui necessaria per dare un senso e orientare le sue azioni, per conoscere se stesso e quell'equilibrio a cui si deve accordare in qualche modo in ogni fase della sua esistenza, proprio in ragione del fatto che l'attuazione dell'interiorità umana ha in sé la propria specifica unicità in quanto «non è che la particolare risposta che ogni uomo dà all'Essere, il suo modo personale di esistere in armonia di sentimento, pensiero, volontà per l'Essere»⁵¹. In altri termini, l'interiorità dell'uomo, nel tendere sempre verso l'Essere, si spinge verso un'Alterità infinita che costituisce il suo fondamento, fine e senso. In questo senso, la condizione umana comporta una via che trascenda

49. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967^s, p. 52.

50. M.L. Facco, *Sciacca e Pascal*, in P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca e il pensiero francese*, p. 45.

51. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 71.

l'uomo affinché egli possa riconoscere nella dinamica di un rapporto un Soggetto Altro che nella sua trascendenza sussiste realmente.

Pertanto, dato che l'essere umano non può conoscersi senza e "volersi" altro da quello che è, in quanto tensione continua tra miseria e grandezza, finito e infinito, Pascal, secondo Sciacca, nel rivolgere un invito pressante anche tramite la testimonianza concreta di se stesso, costruisce le condizioni di possibilità di una apologetica, ancora tutta da strutturare e articolare, che «ha innanzitutto valore "esistenziale": non filosofia o scienza della religione o teologia, ma psicologia della fede; non nozioni speculative e estrinsecismo teologico, ma prese concrete di vita». Questo perché, per Sciacca, Pascal «comincia dall'uomo e dalla sua natura contraddittoria, inesplicabile, enigmatica, perciò la sua preparazione alla fede è morale e psicologica. Senza respingere l'apologetica classica o contrastarla, traccia le linee di un'apologetica nuova, che ha riscontro soltanto con alcuni motivi agostiniani. Tutto l'uomo porta alla religione; in questo carattere, la nuova progettata grande apologetica ha il pregio di essere intrinseca come metodo – sempre che si tengano ben distinti i due ordini del naturale e del soprannaturale – e i suoi limiti nell'essere psicologica, anche se la psicologia pascaliana riesce ad attingere profondità metafisiche. D'altra parte, immensa l'importanza storica di questa apologetica. In un momento decisivo del pensiero umano, quando fede e ragione non formavano più quell'unità che aveva caratterizzato il Medioevo ed erano a volte in aperto contrasto, il contemporaneo di Cartesio per primo vide il problema e l'affrontò, immettendovi le esigenze più vive del pensiero moderno e dimostrando come esse possano essere soddisfatte proprio da quella tradizione e da quella religione contro cui la ragione si ribellava; quasi consapevole che la pretesa della ragione autonoma e delle idee chiare e distinte fosse l'inizio della grande avventura, in cui la coscienza umana si trova ancora oggi terribilmente impegnata». Sotto questo profilo, scrive Sciacca: «l'apologia, incompleta e frammentaria, resta la prima e grandiosa protesta di un moderno che la nuova scienza ha fatto progredire a gran passi, contro quella modernità che, separato l'uomo da Dio, l'ha posto contro Dio stesso, ed ha finito per metterlo al posto di Dio»⁵². Considerazioni, queste di Sciacca, che richiedono di riconsiderare l'"impensato" della modernità che, nella sua evidente "inizialità" e nella sua "singolarità senza analoghi" per la compresenza di tante virtualità ancora da esplorare ed esplicitare, al suo interno

52. M.F. Sciacca, *Pascal*, pp. 213-214. Cfr. A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2002.

ha le risorse per una diversa comprensione degli esiti della sua innovazione nella cultura occidentale⁵³.

7 | UN "CANTIERE" ANCORA APERTO

L'attenzione prestata alla "lettura", "comprensione", "interpretazione" e "interlocuzione", messa in opera da Michele Federico Sciacca dell'opera e del pensiero di Pascal, si rivela, dunque, particolarmente indicativa. Pur rispettando la distanza storica dei diversi contesti nei quali ha preso forma il diverso filosofare di Pascal e del filosofo siciliano, il procedimento sciacchiano offre spunti e criteri risoluti per rintracciare nuclei tematici di ispirazione pascalina nella riflessione dei filosofi italiani del Novecento. Un'indicazione necessaria per cogliere non solamente documentazioni di tracce storicamente e statisticamente verificabili, ma pure per cogliere la prospettiva dell'ampio profilo speculativo che il filosofare pascaliano offre alle diverse possibili ri-figurazioni e configurazioni del pensare filosofico novecentesco.

Tale procedimento mostra che il riferirsi al filosofo francese, da parte di Sciacca, costituisce un'opportuna indicazione di cammino e di lavoro per intercettare, analizzare, comprendere, organicamente, altri profili filosofici italiani del Novecento i quali, in un modo o nell'altro, hanno accolto istanze pascaliane all'interno del loro riflettere filosofico. Un procedimento in grado di consentire sia la conoscenza che la comprensione dei termini del dibattito sorto intorno al nucleo fondamentale dell'elaborazione filosofica pascaliana. Un'elaborazione la quale, pur frammentariamente dispersa nella molteplicità dei testi che ha lasciato, è pur sempre organizzata attorno ad uno specifico "principio architettonico", definito dalla intenzionalità "apologetica" del suo impiantarsi e svilupparsi, sia, pure, tale da permettere l'esame dei tratti comuni e di quelli divergenti nelle interpretazioni pascaliane maturate all'interno del panorama filosofico italiano del Novecento. Si tratta di vedere, in altri termini, se, anche in autori moderni, come ad esempio in Pascal, è possibile intravedere la possibilità della costruzione non solo della metafisica dell'essere e, conseguentemente delle cause, ma anche una metafisica dell'interiorità e della persona e, coerentemente, del compimento che prenda realmente in considerazione la totalità figurale dell'essere umano nella sua interalità costitutiva. Il che vuol dire che si tratta di procedere, da una parte, ad un lavoro

53. Si possono trovare istruzioni per questa esplorazione in C. Caltagirone, *Dal «cogito» al «cogitor». Il definirsi della soggettività dal "Dio pensato" al "Dio pensante": per una "inversione" della metafisica cartesiana*, Edizioni Studium, Roma 2022.

profondo di inventario critico delle risorse rintracciabili e disponibili, dall'altra, ad un censimento delle profilazioni storiche e teoriche della riflessione e delle istanze pascaliane presenti nella costruzione, definizione, coniugazione e declinazione delle forme del pensare dei filosofi italiani, specificamente cattolici, del Novecento. Ciò con lo scopo effettivo di trovare, chiarire, fondare il nucleo genetico del filosofare italiano del Novecento, che, nella sua "poligonia" di elaborazione e di appartenenze, si è dedicato, con originalità di percorsi, all'approfondimento della specificità e peculiarità dell'essere umano nell'ordine dei viventi⁵⁴.

Dato che l'inquietante interrogativo che riguarda il senso dell'antropologico coinvolge, come ha mostrato Sciacca, radicalmente la biografia e il profilo esistenziale, culturale, spirituale e scientifico di Pascal, tanto da qualificarlo come un classico e rende la sua ricerca viva e attuale, il riferimento a Pascal nella filosofia italiana del Novecento non può essere qualcosa di casuale o sporadico, ma, invece, una presenza strutturale e organica in virtù del fatto che la sua "dialettica del paradosso" è «una possibilità originaria e irriducibile (se pur minoritaria) della filosofia moderna, una possibilità alternativa al razionalismo metafisico come a quello dialettico e alle varie forme finitistiche della loro crisi, una possibilità alternativa anche allo spiritualismo e ad ogni metafisica della partecipazione»⁵⁵. Infatti, poiché egli mette a tema l'originalità dell'essere umano in continua tensione tra miseria e grandezza, tra finito e infinito, che riguarda essenzialmente la dignità di essere e di agire dell'umano, la possibilità di riscontrare temi e istanze pascaliane nel pensiero dei filosofi italiani del Novecento diventa un luogo privilegiato di inclusione e transizione epistemologica, ontologica e metodologica in grado di svelare una concezione più fedele dell'umano a all'umano e di offrirsi come via di uscita per «ritrovare quell'alternativa, che, inscritta nell'atto di nascita del pensiero moderno, ne ha accompagnato lo sviluppo senza mai divenire dominante»⁵⁶.

Pertanto, l'indagine sulla presenza e ricezione di Pascal in Sciacca diventa particolarmente rilevante anche per quella identificazione della specificità della

54. Per Pietro Prini le ricerche dei filosofi italiani del Novecento, specialmente quelli di area cattolica, si caratterizza strutturalmente per il loro aspetto «*dialogico*, ossia non *monadico*, ma *polifonico*», e che presenta, nella variegata pluralità delle loro determinazioni, dei suoi indirizzi e dei suoi profili biografici, intellettuali e spirituali, una "poligonalità" "territoriale" e di "appartenenze", la quale «è stata un fermento dialettico fecondo, che ha visto scontrarsi, fin dall'inizio, i filosofi cattolici nella alternativa di fondo tra l'autonomia della reazione teorica e il primato della morale o addirittura l'opzione di fede, nella caratterizzazione della filosofia come intellettualistica o spiritualistica o volontaristica». P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 161.

55. C. Ciancio, *Pascal: filosofia, cristianesimo e paradosso*, in C. Ciancio - U. Perone, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, p. 102.

56. *Ivi*, p. 103.

filosofia italiana del Novecento come tradizione filosofica originale e speculativamente connotata. Questo perché «la “passione speculativa” di Sciacca, che è stata senz’altra una “passione antropologica”»⁵⁷, che ne determina l’inquietudine teorica ed esistenziale, legate al «problema di senso integrale della persona»⁵⁸, lo identificano come un «maestro», nel senso più vero e autentico della parola. Tuttavia, «un maestro che non è colui che confeziona una dottrina perché i discepoli se ne appropriano, le diano un conveniente imballaggio e la trasmettano tal quale ad altri. Guai ai filosofi la cui filosofia si presta ad essere puramente e semplicemente ripetuta; essi non sono filosofi. Consapevole che il filosofare è un atto personale irripetibile, egli [Sciacca] accolse nella sua “scuola” chiunque avesse ricevuto da lui lo stimolo alla ricerca inflessibile della verità, ricerca inflessibile che è di pochi e che fu, esemplarmente, sua. [...] L’amore per la verità, e per la diffusione di essa, fu la fiamma che arse la sua esistenza terrena, troppo breve eppure così miracolosamente ricca di operosità di studi e di azione»⁵⁹.

L’“interlocuzione” pascaliana di Sciacca che, nel considerare la filosofia non tanto come “sviluppo” della verità, quanto invece una sua “scoperta”, si inserisce nel percorso storico della scoperta della verità dell’uomo, rende il filosofo siciliano valido interlocutore di ogni tempo e fa sì che la sua lezione assuma i connotati dell’“attualità” come “classicità”, intesa non come «valenza effimera del quotidiano» bensì come «persistenza di ciò che, in una forma ed espressione finita, riverbera la novità perenne dell’essere che, in quanto atto è “una autentica misura di attualità”»⁶⁰.

L’“interlocuzione” sciacchiana di Pascal mette, in ultima analisi, in evidenza che «nell’inattuale inadeguarsi alla finitezza del proprio tempo – e di un tempo qualsiasi – sia l’essere in atto – ossia la classica attualità – dell’uomo Sciacca, del suo magistero e del suo pensiero, speculari, correlativi, inscindibili l’uno dall’al-

57. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, p. 87.

58. M.F. Sciacca, *La clessidra*, Marzorati, Milano 1961³, p. 105.

59. F. Piemontese, *Antropologia teistica nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, in *Michele Federico Sciacca*, p. 97.

60. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, p. p. 11. Per la citazione interna, P.P. Ottonello, *Sciacca. La rinascita dell’Occidente*, Marsilio, Venezia 1995³, p. 34. Per Pier Paolo Ottonello nulla vi è «di più “inattuale” della “attualità” del pensare» dal momento in cui esso si costituisce come «critica radicale alla “tentazione del mondano”, di cui lo storicismo riassume la caduta ultima come coerenza stessa dell’autosufficienza dell’immanentismo: negazione radicale del pensare nella presunzione dell’autosufficienza del pensiero». *Ivi*, p. 31.

tro, pienamente intelligibili solo se composti sinteticamente nella personalità intera che egli era»⁶¹.

L'“interlocazione” con il “cantiere” pascaliano a 400 anni dalla nascita, essendo egli filosofo «infaticabile ricercatore del vero, che come tale rimane sempre “inquieto”, attratto da nuovi e ulteriori orizzonti»⁶², è, pertanto, quanto mai aperto e in continuo fermento.

Come ha mostrato l'“interlocazione” sciacchiana, la cui «fruibilità comunicativa e più propriamente pedagogica» del suo filosofare «esige la diponibilità nostra e del nostro tempo ad ascoltare, a confrontarvisi e a mettere in gioco se stessi», leggendo e assumendo l'ermeneutica sciacchiana di Pascal è ancora possibile verificare e rilevare che il filosofo francese non smette mai di interrogare la serietà della condizione umana, nella sua radicalità abissale, e nella ricerca della “verità” più autentica dell'essere pienamente e veramente umani. Per tali ragioni, nonostante tutto, quattro secoli dopo la sua nascita, Pascal rimane il compagno di strada che, come scrive Papa Francesco, «accompagna la nostra ricerca della vera felicità e, secondo il dono della fede, il nostro riconoscimento umile e gioioso del Signore morto e risorto»⁶³.

61. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, p. 11.

62. Papa Francesco, Lettera apostolica *Sublimitas et miseria hominis*, nel quarto centenario della nascita di Blaise Pascal, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20230619-sublimitas-et-miseria-hominis.html

63. *Ibidem*.