



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 RUNGGALDIER (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

PERSONA E LIBERTÀ

NOTE SUL PROTOPERSONALISMO DI BLAISE PASCAL

GIAN PIETRO SOLIANI

Il legame tra persona e libertà negli scritti di Blaise Pascal è un tema che merita ancora di essere indagato, anche in relazione alla corrente del personalismo novecentesco, soprattutto francese¹. Si è parlato di un *protopersonalismo* per indicare la corrente filosofica che precede il *personalismo storico* tenuto a battesimo da Emmanuel Mounier (1905-1950)², mentre Pascal è stato sovente studiato come padre dell'esistenzialismo³. In questo articolo, ci concentreremo sulla possibilità di delineare una teoria della persona nel pensiero di Pascal e del suo legame inscindibile con la libertà. Così facendo, cercheremo di mostrare l'esistenza di un protopersonalismo pascaliano che può essere accostato a due varianti del personalismo, preso in senso ampio: quella di Charles Renouvier (1815-1903) e quella di Mounier.

1 | PASCAL E L'ORIZZONTE PERSONALISTA FRANCESE

Luigi Stefanini (1891-1956) definì la «filosofia personalistica» (o «personalismo») come «la dottrina che accentra nel concetto di persona il significato della realtà» e – citando la formula rosminiana del “principio di persona” – precisò che «l'essere nel suo principio è personale, e tutto quello che non è personale nell'essere è derivato dalla persona, come mezzo di manifestazione della persona

1. Benché non sia un fenomeno filosofico e culturale soltanto francese. Una approfondita analisi filosofica della temperie personalista europea si può trovare in V. Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara 2007.

2. G. Galeazzi, *Personalismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1998, p. 5.

3. E.g. H.L. Dreyfus, *The Roots of Existentialism*, in H.L. Dreyfus-M.A. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell, Oxford 2009, in particolare, pp. 139-141.

e di comunicazione tra le persone»⁴. Il filosofo di Treviso intese il personalismo come una «ontologia» che esprima la consustanzialità tra la dottrina dell'essere e la dottrina del conoscere. Si tratta, infatti, dell'ente personale che «si dice a se stesso e da sé esprime sensi degli enti con cui è in relazione»⁵.

Una tale visione unitaria dell'ente personale rinvia quasi inevitabilmente a quel concetto analogo di *persona* che, come noto, Severino Boezio espresse con la formula «*naturae rationalis individua substantia*»⁶. In effetti, tale definizione esprime già la consustanzialità, tutta da approfondire, tra essere e conoscere, sia quanto alla persona di Dio sia quanto alla persona umana.

A ben vedere, tale riferimento, non esclusivamente orientato alla persona umana, è un tratto tipico anche di quello che è considerato come l'atto di nascita del personalismo novecentesco francese, ossia l'opera di Renouvier intitolata *Le personalisme* (1903), la quale esordisce prospettando l'alternativa – di chiara marca metafisica e riferibile alla Dialettica trascendentale della Critica della Ragion pura di Kant – tra l'affermazione di un Dio creatore, causa prima della serie dei fenomeni naturali, e quella di una serie infinita ed eterna di fenomeni naturali, priva di origine⁷. La posizione filosofica dell'autore francese propende per la tesi secondo la quale esiste una causa prima del mondo che sia dotata di una volontà sinteticamente connessa con l'intelligenza e la coscienza di sé, in analogia con quella sintesi che è propria anche dell'essere umano in quanto persona. Una volontà cieca, priva di intelligenza e autocoscienza sarebbe – precisa Renouvier –

4. L. Stefanini, voce *Personalismo*, in AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. III, p. 8535a-b. Stefanini cita anche un'altra formula rosminiana, più contratta e presente nella Logica: «Ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona, [senza un] principio di persona». Cfr. A. Rosmini, *Logica*, n. 362, a cura di V. Sala, in *Edizione nazionale e critica*, vol. VIII, Città Nuova, Roma 1984, p. 150.

5. Stefanini, voce *Personalismo*, vol. III, p. 8535b. Per una disamina più ampia e argomentata della connessione tra personalismo e ontologia in Stefanini, si veda L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 1-10.

6. Anicius Manlius Severinus Boetius, *De persona et duabus naturis*, cap. 3, PL 64, p. 1343.

7. C. Renouvier, *Le personalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Félix Alcan, Paris 1903, cap. I (Les deux hypothèses contraires. – La création, la suite infinie des phénomènes sans origine). *Ivi*, p. 526: «La question première, ou de l'origine des phénomènes, ne se pose pas sur ce terrain. Elle est inévitablement métaphysique, par cette raison fort simple que, pour la résoudre, il faut ou partir d'une donnée physique empirique, dont on ne définit pas les premiers antécédents, ou bien définir un état physique fixe, antérieur au mouvement, au changement considéré dans l'espace et dans le temps, et survenu dans cet état, et définir la cause de ce mouvement». Il termine "personalismo" ha la sua origine probabilmente nella Germania di fine XVIII secolo, nella variante tedesca *personalismus* e precisamente nell'opera *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* di Friedrich Schleiermacher, dove la forma religiosa panteistica viene contrapposta al personalismo inteso come forma religiosa che prevede un Dio personale. Cfr. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren verächtern* (1799); tr. it.: *Sulla religione. Discorsi a quelle persone che la disprezzano*, in Id., *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, Bompiani, Milano 2021, p. 389.

un principio del tutto astratto, al pari della Volontà schopenaueriana, delle Idee platoniche, dell'Uno plotiniano, dell'Incondizionato, degli atomi democritei e di altri supposti principi primi rintracciabili nella tradizione filosofica⁸.

Dunque, nella prospettiva del personalismo di Renouvier, la persona è sintesi di essere e conoscere, in grado di sapersi e di volere. Tali caratteristiche appartengono essenzialmente alla razionalità nella sua integralità. Inoltre, ciò che è esplicito in Renouvier è il tema della concretezza della persona, rispetto a ogni altro principio astratto nel quale accentrare la realtà. Renouvier, infatti, parla del proprio personalismo come della «dottrina della personalità» – sintesi di coscienza e volontà –, mediante la quale si intende dimostrare che la conoscenza della persona è «il fondamento di tutte le conoscenze umane»⁹.

Se Stefanini, dunque, metteva in relazione il personalismo con l'esigenza di superamento del dualismo di pensiero ed essere, grazie alla consustanzialità dei due, invariants nell'autopossesso personale, Renouvier, prima di lui, sottolineava la necessità di porre la persona come origine concreta dell'universo e punto di penetrazione per la conoscenza della realtà, oltre l'astrattezza di molti dei principi primi individuati dalla tradizione filosofica. Alcuni decenni dopo *Le personalisme*, Emmanuel Mounier, nello sforzo di chiarire il proprio personalismo, sottolineava, invece, l'esigenza del superamento di un discutibile dualismo di *res cogitans* e *res extensa*, tipico di un certo cartesianesimo, nel quale vedeva l'annuncio del dualismo tra spiritualismo e materialismo primo novecenteschi¹⁰. A questo proposito, secondo il filosofo francese, il personalismo doveva superare la tentazione dell'astrattezza, ossia della purezza intesa come fuga e alienazione dell'essere umano dalla concretezza della situazione storica, tesa a vagheggiare una realtà soltanto fittizia¹¹. «La purezza astratta – scrive Mounier – corre sempre al generico, al principio costruito, alla situazione sognata, a quei beni senza corpo che sono nulla

8. Renouvier, *Le personalisme*, p. 11.

9. *Ivi*, Preface, p. II.

10. E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme?* (1947); tr. it.: *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1975, p. 17: «Spiritualisti e materialisti ci sembravano partecipi del medesimo errore moderno: quello che, seguendo un discutibile cartesianesimo, separa arbitrariamente il "corpo" dall'"anima", il pensiero dall'azione, l'*homo faber* dall'*homo sapiens*».

11. *Ivi*, pp. 22-23: «La storia non si fa senza la volontà dell'uomo e, tuttavia, si fa in gran parte al di fuori e contro di essa, e produce effetti diversi da quelli che l'uomo stesso aveva previsti. [...] Sarebbe qui opportuno analizzare più a lungo di quanto non possiamo fare l'assillo della purezza. [...] Il delirio di purezza assoluta, la smania della perfezione, l'idealismo sconfinato, sono frequenti nei manicomî e nei semplici nevrotici, e non contrassegna individui di élite, ma psichismi degenerativi; non trasferiscono la personalità, come pensa chi ne è posseduto, verso una perfezione piena, ma verso una vera perdizione; si osservano in soggetti la cui linea di condotta è una fuga dalla realtà. [...] Il sentimento ossessivo di purezza in materia di teoria e di azione non è sempre estraneo a queste aberrazioni psicologiche».

e di nessuno. Il procedere personale, invece, è affermazione e inserzione concreta, responsabilità accettata in un mondo di situazioni»¹². Tuttavia, questo “assillo della purezza” è riscontrabile, secondo Mounier, anche negli atteggiamenti di coloro che affrontano delicatamente, cioè arrendevolmente, il mondo e l’azione, lasciandosi guidare dalla moderazione e dal calcolo geometrico-politico tra estremi immaginari, nel tentativo di conservare il proprio interesse materiale e salvare illusoriamente la propria coscienza senza troppo sforzo¹³.

Mentre, per Renouvier, l’appello alla concretezza del principio-persona era, in prima battuta, di ordine metafisico¹⁴ e si attestava ancora sul piano analogico del concetto classico di persona; per Mounier si trattava di ricondurre la concretezza della persona umana alla sua condizione storica determinata, affinché sia chiaro che essa è sempre in situazione e che questo suo essere non è ciò che nega, ma piuttosto costituisce, la sua vera libertà e il suo essere per natura chiamata alla responsabilità¹⁵. Questo essere in situazione è introdotto da Mounier con accenti chiaramente pascaliani:

«Noi ci troviamo presi in un corpo, in una famiglia, in un ambiente, in una classe, in una patria, in un’epoca che non abbiamo scelto. Che io mi trovi qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora è stato deciso da un misterioso disegno in precedenza a ogni partecipazione della mia volontà. In me si annodano le cifre intrecciate di un destino incombente e di una vocazione che è una sfida contro tutte le forze del mondo; ma questa vocazione non può aprirsi la via che in questo corpo, in questa famiglia, in questo ambiente, in questa classe, in questa patria, in quest’epoca. Io non sono affatto un *cogito* aereo e sovrano, librato nel cielo delle idee, ma sono quest’essere greve di cui una sola greve espressione definirà il peso: io sono un io-qui-adesso-così fra questi uomini con questo passato»¹⁶.

12. *Ivi*, p. 23.

13. *Ivi*, pp. 24-25. Si veda anche *ivi*, p. 33.

14. Sebbene il personalismo di Renouvier assume esplicitamente l’analogia tra il Dio personale creatore e la persona umana. Quest’ultima è definita così: «L’essence de cette individualité, intellectuelle et morale, comme elle est chez l’homme, est la conscience personnelle de ses actes en rapport avec les perceptions et les émotions qui lui viennent de l’ordre externe, et son premier caractère est l’amour-propre, passion de la conservation du moi et de sa liberté, sentiment d’une puissance propre de penser et d’agir, recherche des jouissances attachées à l’usage des sens, à l’exercice de la force, au commerce de la société et de l’amitié, à la poursuite du Beau» (*Ivi*, p. 75).

15. Mounier, *Che cos’è il personalismo?*, pp. 31-32.

16. *Ivi*, p. 31.

Le condizioni spazio-temporali, corporee e storiche nelle quali l'essere umano si trova sono una chiamata che esige una risposta libera. Questa concretezza propria della persona era stata annunciata, come noto, da Pascal:

«Io non so chi mi ha messo al mondo, né che cos'è il mondo, né chi sono io stesso. Giaccio in una ignoranza terribile di tutto. Non so che cos'è il mio corpo, che cosa sono i miei sensi, la mia anima e questa stessa parte di me che pensa ciò che dico, che riflette su tutto e su se stessa, e non si conosce più di quanto conosca il resto. Vedo terribili spazi dell'universo che mi rinchiudono e mi trovo confinato in un angolo di questa vasta distesa, senza sapere perché sono posto in questo luogo piuttosto che in un altro, né perché il poco tempo datomi da vivere mi è assegnato a questo punto piuttosto che in un altro, né in un altro di tutta l'eternità che mi ha preceduto e che mi seguirà»¹⁷.

Ora, la riflessione pascaliana serviva da *incipit*, per così dire, per una critica serrata ai libertini, cioè a coloro che si sforzavano di eludere il problema del destino ultimo *di diritto* della vita umana, attraverso la rinuncia a cercare di comprendere se il termine dell'esistenza consista nel cadere «per sempre nel nulla o nelle mani di un Dio irritato»¹⁸. Vero è che Pascal e Mounier condannano come attitudine contraria alla natura personale ogni accento di egocentrismo, narcisismo e amore disordinato per il proprio Io¹⁹, ma è certo che, se vi è un personalismo pascaliano, esso differisce da quello di Mounier per lo meno nel fatto di non «mantenere nell'indecisione» la «trascendenza verticale», secondo le espressioni di Paul Ricoeur²⁰. Anzi, per Pascal, è la persona di Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio, a essere indicata come il punto archimedeo nel quale le contrarietà proprie dell'essere umano e il mistero dell'esistenza trovano rispettivamente una composizione e una ideale comprensibilità²¹.

È lo stesso Mounier a esplicitare il proprio debito verso Pascal: «Pascal, padre della dialettica e della coscienza esistenziale moderna, sarebbe il più grande dei suoi [i.e. del personalismo] maestri, se il pensiero giansenista non lo avesse devia-

17. B. Pascal, *Pensées*; tr. it. *Pensieri*, LG 398, in *Opere. Edizione integrale*, Morcelliana, Brescia 2022, p. 936. La numerazione dei frammenti è quella dell'edizione Le Guern.

18. *Ibidem*.

19. E.g. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, pp. 31-33; Pascal, *Pensieri*, LG 397, p. 932.

20. P. Ricoeur, *Meurt le personalisme, revient la personne (1983)*; tr. it.: *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 25: «la trascendenza verticale, che Mounier tentò sempre di mantenere nell'indecisione, allo scopo di non costringere i personalisti a scegliere tra la lettura cristiana e la lettura agnostica, si trovava attaccata, nelle sue due versioni, dalla predicazione nietzschiana del nichilismo».

21. Si pensi a questo proposito al *Colloquio con De Sacy*, ma anche a molti dei frammenti raccolti nei *Pensieri*.

to verso una religione solitaria e altezzosa [*hautaine*] che avrebbe attratto anche Kierkegaard»²². Al netto dell'ipoteca giansenista che, secondo Mounier peserebbe sul pensiero pascaliano, come hanno messo in luce a suo tempo Giuseppe Goisis e Lorenzo Biagi, il personalismo di Mounier è sicuramente debitore del pensiero pascaliano e, in particolare, della sua vena tragica che non ammette facili pacificazioni tra le contrarietà di grandezza e miseria. Secondo i due autori, Mounier avrebbe assunto la dialettica pascaliana di miseria e grandezza in quanto consentiva di vedere l'uomo incarnato nella sua concretezza storica e nel suo agire morale. Questa dialettica, sempre portata all'estremo e alle soglie dell'incomprensibile, non cade mai, tuttavia, nell'assurdo. La ragione umana, dunque, viene spinta da Pascal verso i propri limiti, ma l'assurdo non costituisce l'ultima tappa dell'indagine filosofica. È, invece, il mistero, ossia l'incomprensibile come infinitamente comprensibile, a costituire l'apertura ultima della ragione. Da questo insegnamento pascaliano Mounier avrebbe imparato a condannare ogni spiritualismo astratto, in nome di quella sintesi di grandezza e miseria che è l'essere umano. Il libero impegno, concetto fondamentale della filosofia di Mounier, sorgerebbe esattamente dall'esperienza del tragico che segna l'esistenza e di cui Pascal sarebbe il testimone più adeguato, in virtù del suo rifiuto di costituire un sistema onni-comprendivo di spiegazione dell'esistente e in ragione di una presa di distanza dall'idea che il cattolicesimo costituisca una risposta pacificante al mistero e alla tragicità dell'esistenza che sorgono e da una colpa di cui nulla sappiamo e dalla irruzione dell'infinito nella storia, grazie all'incarnazione del Verbo di Dio²³.

2 | PASCAL E LA PERSONA

Veniamo, allora, a un'analisi più approfondita della proposta pascaliana. Alcuni decenni fa, Carla Gallicet Calveti dedicò un articolo alle strutture della persona umana nei *Pensieri* di Pascal, giungendo a conclusioni che ci trovano sostanzialmente concordi. La studiosa italiana sostenne che in Pascal era presente una consapevolezza della unità metafisica personale di anima e corpo, benché siano indubbie le tracce dell'influenza del dualismo delle *res* cartesiane. Le sottolineature da parte di Pascal, quanto ai limiti conoscitivi, etici e metafisici della

22. E. Mounier, *Le personalisme*, PUF, Paris 1961 (1^a ed. 1949), p. 15: «Pascal, père de la dialectique et de la conscience existentielle moderne, serait le plus grand de ses maîtres, si la pensée janséniste ne le déviait vers la religion solitaire et hautaine qui retiendra également Kierkegaard».

23. G. Goisis-L. Biagi, *Mounier fra impegno e profezia*, Gregoriana libreria editrice, Padova 1990, pp. 39-43.

condizione umana nell'universo, non dovrebbero essere considerate come ragioni di legittimità per una interpretazione scettica, irrazionalistica o fideistica del suo pensiero, ma piuttosto come una dichiarazione dei confini entro i quali si muove l'indagine filosofica, la quale, sola, è in grado di dischiudere e dare senso alla struttura religiosa propria della persona. Infine, Gallicet Calvetti segnalò che in Pascal sarebbe presente una «concezione attivistica della fede che impegna tutto l'uomo e che esige una riforma interiore avente come presupposto l'umana libertà». Con questa ultima notazione, la studiosa italiana sottolineava una ricentatura della posizione pascaliana intorno alla libertà, rispetto alle posizioni oggettivamente gianseniste che potrebbero emergere dalla lettura degli *Scritti sulla Grazia*, ma che, tuttavia, verrebbero riequilibrate nei *Pensieri* e poi nell'ultima lettera delle *Provinciali*²⁴. A queste considerazioni di Gallicet Calvetti vorremmo aggiungere, in questa sede, ulteriori osservazioni che crediamo possano arricchire il quadro già tratteggiato, nella prospettiva annunciata all'inizio di questo articolo.

2.1 | L'UOMO È UN SUPPÔT: UNITÀ E COMPLESSITÀ METAFISICA DELLA PERSONA

Scrivi Pascal: «Un uomo è un supposito (*suppôt*), ma se lo si anatomizza, sarà la testa, il cuore, lo stomaco, le vene, ogni vena, ogni porzione di vena, il sangue, ogni umore del sangue»²⁵. A nostro avviso, il termine *suppôt* va preso in un senso ben preciso che traduce il termine latino *suppositum*, impiegato ancora nel XVII secolo per indicare l'unità metafisica della persona, divina o umana che sia. Alcuni testi teologici e filosofici in lingua francese di inizio Seicento che abbiamo potuto consultare accostano pacificamente i termini *suppôt*, persona (*personne*) e sussistenza (*subsistance*)²⁶. Che Pascal utilizzi *suppôt* con la stessa intenzione ci sembra

24. C. Gallicet Calvetti, *Le strutture della persona umana in Blaise Pascal*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", n. 6, LV, 1963, pp. 595-617.

25. Pascal, *Pensieri*, LG 61, p. 793.

26. Riportiamo qui alcuni scritti in francese di natura filosofica e teologica, risalenti alla prima metà del XVII secolo. Matthieu de Lannoy, *Remontrance chretienne et modeste, pour la justification des chretiens [...]*, Rutger Velpius, Bruxelles 1601, p. 77: «les Philosophes ne disent pas que Pierre, Pol, Iean etc. qui sont substances premieres et singulieres, subsistent en l'Essence ou Nature humaine, quoy qu'ilz soient en icelle, mais que la Nature humaine, qui est substance seconde et generale, subsiste en Pierre, en Pol, en Iean etc. qui sont substances premieres, singulieres, suppôtz ou subiectz et individuz d'icelle Nature, malgré qu'ilz en ayent, il faut qu'ilz aduouënt que le subsister de l'Essence ou Nature, est ce que nous appellons subiect, suppôt, subsistance, ou Personne»; Archange Ripaut OfmCap., *La divine naissance, enfance et progresz admirable de l'ame au saint amour de Jesus et de Marie*, Claude Cramoisy, Paris 1633 (II ed.), p. 543: «suppôt humain, ie veux dire de personne humaine qui sôutint l'humanité de Iesus»; Jacques Forton, *Conduite du iugement naturel au tous les bons esprits de l'un et l'autre sexe pourront facilement suiser la pureté de la Science*, Avant-propos, Robert de

piuttosto evidente anche dal fatto che, diversamente, non potrebbe evidenziarsi quella soltanto apparente contraddizione tra il fatto che l'uomo è, nel contempo, un supposito, ma anche fisicamente e materialmente divisibile all'infinito²⁷. Tale contraddizione è soltanto apparente, perché l'essere un supposito e l'essere divisibile materialmente all'infinito non si predicano dell'uomo sotto il medesimo rispetto. Ciò che attestano le fonti francesi contemporanee a Pascal è il legame tra il concetto di essere umano singolare come *suppôt* e la sua natura razionale o intellettuale. Tale fatto consente di parlare a tutti gli effetti di supposito personale e non di un generico supposito, nel senso generalissimo originariamente veicolato dall'ὑποκείμενον aristotelico. L'uomo è, dunque, persona nel preciso senso per il quale è supposito intellettuale o razionale.

Nain, Paris 1653, p. 50: «Ce positif adjouté est ce qu'on nomme un suppost ou una subsistence»; Léon de Saint-Jean, *Le portrait de la Sagesse universelle*, titre LXV (*La Metaphysique*), Guillaume Bernard, Paris 1655, p. 408: «Dans les Estres Intellectuels, on appelle ce suppôt *la Personne*, parceque c'est elle qui represente l'estre Divin, Angelique ou Raisonnable au dernier point de sa perfection»; Léonard de Marandé, *Abrégé curieux et familier de toute la philosophie [...]*, Jean Viret, Rouen 1659 (1 ed. 1642), p. 506: «Supost, Personne, Hypostase, Personnalité. La subsistance se prend assez souvent pour supost, personne, hypostase et personnalité. [...] Le terme de suppost ou de personne, se prend quelquefois pour la subsistence et quelquefois aussi pour le sujet entier et subsistent. Supost et personne, ne different qu'en ce que le premier est attribué indifferement à toute forte de sujets; comme pierre, plante, arbre, chual, lyon, homme, Ange; et le second, ne s'attribuë qu'aux natures intellectuelles. D'ou vient que parlant del homme, nous disons sa personne plus ordinairement et familierement, que son supost ou son hypostase». Sembra che ci sia un debito evidente, ma ancora tutto da chiarire tra l'opera di Jacques Forton de Saint-Ange e l'*Abrégé* di de Marandé. Per un profilo biobibliografico di questa figura di polemistia antigiansenista, cfr. K. Misono, *Léonard de Marandé, polémiste antijanséniste*, in "Courrier du Centre International Blaise Pascal", 26, 2004, URL: <http://journals.openedition.org/ccibp/519> (consultato il 22 settembre 2023). Crediamo sia di notevole importanza considerare anche la seguente fonte in lingua latina: Joannes Altenstaig-Johannes Tytz, *Lexicon theologicum complectens vocabulorum descriptiones*, Ioannes Symonetum typographum, Lugdunen 1579, p. 459: «Persona diffinitur sic: Persona est suppositum intellectuale: quae diffinitio declaratur in nomine suppositi: et concordat cum diffinitione Boetii, dicentis: Persona est rationalis naturae individua substantia. Nam per rationalis, intelligit intellectuales: per individua intelligit suppositum, scilicet ens completum, etc.»; ivi, p. 251a: «Homo est concretum praedicamenti substantie huius abstracti humanitas, et non tantum voce, sed etiam significatione [...]. Nam homo significat suppositum subsistens in natura humana [...]. Humanitas vero significat naturam humana, a quo suppositum denominatur homo, quae realiter nihil aliud est quam compositum ex corpore seu materia et anima rationali».

27. Aspetto già messo in luce per altro da Gallicet Calvetti, in *Le strutture della persona in Blaise Pascal*, ma senza riferimenti al *milieu* teologico francese. La studiosa osserva che già nell'edizione di Léon Brunschvicg dei *Pensieri*, i curatori (Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux e François Gazier) avevano dichiarato: «“Suppôt”, c'est-à-dire unité substantielle» (Cfr. B. Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, Grands Écrivains de la France, Paris 1904-1914, vol. XIII, n. 115, p. 41, nota 1).

2.2 | ORIZZONTE INFINITO DEL PENSIERO E DIGNITÀ PERSONALE

Ora, proprio questa natura intellettuale è, come noto, ciò in cui Pascal individua la dignità dell'uomo e la sua grandezza²⁸. Il sapere di sé come sapere, nel contempo, di ciò che è altro da sé spinse Renouvier a ricorrere a Pascal per definire l'uomo come «punto di vista morale dell'universo» e a difendere l'antropocentrismo (*anthropocentrisme*) secondo questo preciso significato. In effetti, sono questi i caratteri che fanno della persona umana il vertice dell'universo, come testimoniato dal celebre frammento del *rosaeu pensant*:

«L'uomo non è che una canna, la più fragile della natura, ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo, un vapore, una goccia d'acqua bastano ad ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo anche allora sarebbe più nobile di ciò che lo uccide, perché sa che muore e conosce il vantaggio che l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla. Tutta la nostra dignità consiste nel pensiero»²⁹.

A questo proposito, possiamo notare che questa fascinazione per il pensiero è certamente un aspetto tipico della modernità filosofica che, nel caso di Pascal, affonda evidentemente le sue radici nel *cogito* cartesiano. È pur vero, tuttavia, che il legame tra il concetto di dignità e il concetto di persona, in quanto supposito razionale, è un luogo teorico che la tradizione scolastica non aveva mai smesso di frequentare. Si può qui fare riferimento a Tommaso d'Aquino: «Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium

28. Pascal, *Pensieri*, LG 638, p. 1059: «Il pensiero fa la grandezza dell'uomo»; *Ivi*, LG 636, p. 1060: «Pensiero. Tutta la dignità dell'uomo sta nel pensiero»; *Ivi*, LG 527, p. 1028: «L'uomo è visibilmente fatto per pensare. È tutta la sua dignità e tutto il suo merito»; *Ivi*, LG 105, p. 810: «La grandezza dell'uomo è grande in quanto si conosce miserabile. Un albero non conosce di essere miserabile. È dunque essere miserabili riconoscersi miserabili, ma è essere grandi conoscere di essere miserabili»; *Ivi*, LG 113, p. 813: «quanto più lumi gli uomini posseggono, tanto più scoprono nell'uomo grandezza e miseria. In una parola, l'uomo sa di essere miserabile. È miserabile dunque, perché lo è. Però è ben grande, perché lo sa».

29. *Ivi*, LG 186, pp. 853-854. E ancora: «Canna pensante. Non è nello spazio che devo ricercare la mia dignità, ma nell'ordinato esercizio del mio pensiero. Possedere delle terre non mi servirebbe a nulla. Con lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto; col pensiero io lo comprendo» (*Ivi*, LG 104, p. 810). Riprendendo il frammento LG 186 Renouvier scrisse che l'antropocentrismo, depurato dal carico di negatività che già affliggeva questo termine all'inizio del XX secolo, è il punto di vista morale dell'universo, proprio in ragione del fatto che «il mondo non può essere qualche cosa per l'essere pensante, se il pensiero non si pone al centro del mondo. Tutto l'essere umano ha il potere e la missione di porsi. L'universo può schiacciarlo, ma l'universo che lo schiaccia non ne sa niente, come dice Pascal» (Renouvier, *Le personalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, p. 524 - traduzione dell'autore).

naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum»³⁰; ma lo stesso vale per Bonaventura da Bagnoregio: «Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente»³¹. A questi riferimenti occorre aggiungere un padre della modernità come il gesuita Francisco Suárez, il quale nel suo trattato *De anima* scrive: «Tribuitur ergo homini dignitas, et proprietas illi conveniens ratione principii intelligendi, in quo caeteras res omnes superat, quae ad imaginem Dei non sunt»³².

Certamente, su Pascal agisce principalmente l'influenza della *res cogitans* di Cartesio, il quale nei suoi *Principi di filosofia*, indicava molto chiaramente nella capacità di pensare l'elemento che ci consente di dire chi è l'uomo e precisava che l'atto del pensare (*cogitatio*) consiste nella coscienza che abbiamo di tutto ciò che accade in noi, dalle sensazioni, ai nostri movimenti, all'intendere, al volere, all'immaginare. Sapere del proprio corpo sarebbe, invece, qualcosa di eventualmente inferibile, ma non di immediato³³. In alcuni frammenti, Pascal sembra seguire Cartesio su questa strada, la quale parrebbe implicare una originaria impostazione dualistica dalla quale conseguirebbe una irrimediabile separazione metafisica nel supposito personale³⁴. Corpo e anima sono «due nature opposte» (*deux natures opposées*) e di «genere diverso» (*divers genres*), scrive Pascal. Questi precisa anche che noi non siamo solo corpo, altrimenti non riusciremmo a conoscere le cose.

30. Thomas de Aquino O.P., *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 3, ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino 1953, p. 73a.

31. Bonaventura de Balneoregio O.F.M., *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, dist. 23, q. 1, a. 1, in *Opera omnia*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882, p. 405b.

32. Francisco Suárez S.J., *De anima*, lib. I, cap. 12, 4, in *Opera omnia*, Vivès, Parisiis 1856, t. III, p. 554a.

33. R. Descartes, *Principia philosophiae*, Pars I, VIII-IX, in *Œuvres complètes*, edd. C. Adam-P. Tanney, t. VIII-1, pp. 7-8: «Examinantes enim quoniam simul nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus. Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad | mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa».

34. Pascal, *Pensieri*, LG 397, p. 926: «La nostra anima viene gettata nel corpo dove trova numero, tempo, dimensioni. Ragiona su questo e chiama tutto ciò natura». Riguardo allo statuto del corpo e a una fenomenologia del corpo umano in Pascal, si veda A. Frigo, «Notre âme est jetée dans le corps». *Funzione e figure del corpo nelle Pensées di Pascal*, in «Alvearium», n. 5, V, 2012, pp. 47-64.

Il conoscere, infatti, prevede la dimensione spirituale che, tuttavia, è incapace di dispiegarsi in tutto il suo potere a causa dell'unione con il corpo³⁵. Ora, il diverso genere del frammento appena citato equivale a diverso ordine. Scrive, infatti, Pascal: «Da tutti i corpi insieme non si saprebbe far uscire un piccolo pensiero: è impossibile, appartiene a un altro ordine». E ancora: «Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i regni, non valgono il più piccolo degli intelletti, poiché questo conosce tutto ciò, e se stesso, mentre i corpi nulla». Pensiero (o intelletto) e corpo distano infinitamente, sono incommensurabili³⁶.

Eppure, per Pascal, rimane vero che «l'uomo è per se stesso il più prodigioso oggetto della natura, perché non può concepire che cosa sia il corpo, e ancora meno che cosa sia spirito, e men che meno come un corpo possa essere unito a uno spirito. È questo il culmine delle sue difficoltà, eppure è il suo stesso essere»³⁷. Il lungo frammento, intitolato alla *Disproportion de l'homme*, da cui è tratta questa e altre citazioni tra quelle riportate poc' anzi, manifesta non soltanto la presenza della quarta delle *Meditazioni* di Cartesio, ma anche quella di Agostino e, in particolare, delle *Confessiones* e del *De civitate Dei* citato indirettamente grazie a Montaigne³⁸. Innanzitutto, però, occorre segnalare che l'incomprensibilità dell'unità del supposito umano non significa assurdità o inintelligibilità. È lo stesso Pascal ad affermare che incomprensibile non equivale ad assurdo, cioè ad impossibile ad esistere³⁹, ma piuttosto a mistero. *L'intelligere*, nella tradizione scolastica che ancora dominava il dibattito teologico cattolico ai tempi di Pascal, è diverso dal *comprendere*. Di questo Pascal è cosciente. L'esistenza del numero infinito, ad esempio, può essere affermata dall'indagine matematica, allo stesso modo in cui la geometria dimostra che uno spazio infinito è divisibile in parti infinite tanto quanto uno spazio finito, il quale risulta, dunque, uguale al primo. Questi esempi, riportati dallo stesso Pascal, mostrano che, sebbene ci siano oggetti teorici

35. Pascal, *Pensieri*, LG 185, p. 853.

36. *Ivi*, LG 290, p. 894.

37. *Ivi*, LG 185, p. 853.

38. La citazione corretta è la seguente: «iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendi ab homine non potest, et hoc tamen homo sit». Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei contra Paganos libri viginti duos*, XXI, 10, CSSL 48, edd. B. Dombart-A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955, p. 776,25-27). Cfr. Anche M. Montaigne, *Essais* (1588); tr. it.: *Saggi*, lib. 2, cap. 12, Bompiani, Milano 2012, p. 984. Riguardo a una lettura diretta del *De civitate Dei* da parte di Pascal gli studiosi non sono del tutto concordi. Vincent Carraud la esclude, mentre Philippe Sellier, a nostro avviso con buone ragioni, la sostiene, criticando la posizione di Carraud, ma invitando ad approfondire ulteriormente la questione. Cfr. V. Carraud, *Pascal des connaissances naturelles à l'étude de l'homme* e la critica di P. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal* (2010), tr. it.: *Pascal et Port-Royal*, Morcelliana, Brescia 2022², pp. 455-461.

39. Pascal, *Pensieri*, LG 215, p. 863: «Tutto ciò che è incomprensibile, non per questo non esiste».

che non possono essere compresi, sono tuttavia intelligibili, ossia accessibili al pensiero⁴⁰.

Comprehendere è termine specifico della filosofia e della teologia scolastica⁴¹. La sua ricchezza semantica era stata definitivamente codificata dal *Commento alle Sentenze* di Guglielmo di Ockham, poi ripreso da Gabriel Biel e dal celebre *Lexikon theologicum* di Altensteig e Tytz del 1576. Ockham aveva distinto ben cinque significati del verbo *comprehendere* che coinvolgevano la vista, l'intelligenza e il giudizio, alludendo sempre alla comprensibilità come possibilità di cogliere la totalità degli aspetti, rispettivamente visibili, intelligibili o predicabili di qualche cosa⁴². L'incomprensibile, invece, cioè l'opposto contraddittorio di ciò che si può comprendere, dovrà essere, a rigore, ciò che non è ancora stato visto, inteso oppure giudicato secondo tutta la profondità della sua conoscibilità. Tale profondità è infinita sia nel caso di Dio sia nel caso dell'unione dell'anima e del corpo, stante l'affermazione di Pascal secondo la quale anima e corpo sono elementi di ordine infinitamente diverso⁴³. Se, dunque, comprendere (*comprendre*) è un termine con un ben preciso significato, occorrerà molta cautela nel trattarlo come sinonimo di "intendere" (*intendre*) e di "concepire" (*concevoir*). Lo stesso varrà, evidentemente, per il termine "incomprensibile" (*incomprehensible*) che non dovrà essere inte-

40. *Ivi*, LG 139, p. 831: «Incomprensibile. Tutto ciò che è incomprendibile non per questo non esiste. Il numero infinito, uno spazio infinito uguale al finito».

41. Il suo utilizzo come termine tecnico legato prevalentemente alla conoscenza di Dio *in via* è attestato dal XIII secolo sia in Bonaventura da Bagnoregio sia in Tommaso d'Aquino, mentre i primi secoli del Medioevo fino al XII secolo sembrano conoscere soltanto la distinzione boeziana tra *intellectus* (o *intelligentia*) e *ratio*.

42. Joannes Altenstaig-Johannes Tytz, *Lexicon theologicum complectens vocabulorum descriptiones*, Ioannes Symonetum typographum, Lugdunen 1579, p. 104b: «Comprehendere accipitur quintupliciter, ut dicit Occam, q. XII, quarti. Primo modo est videre aliquid visibile, ita ut nihil eius lateat: et sic comprehendere est distincte videre, secundo modo est videre aliquid totum, et discernere inter partes eius. Tertio modo est videre aliquid visibile perfectissima visione, quae videri potest. Quarto modo comprehendere est cognoscere aliquid sub omnibus praedicatis sibi convenientibus. Quinto modo est cognoscere intellectione habente talem proportionem ad alias intellectiones, qualem habet obiectum ad alia obiecta, vel ut dicit Scotus. Comprehendere est sic intelligere, ut sit tant perfectio in intellectivitate intelligentis, quanta est intelligibilitas intelligibile, ita quod sit sibi quaedam commensuratio, et neutrum aliud excedit. Et sic dicit Aug[ustinus] lib. XII, De civi[tate Dei], ca[p.] XVIII quicquid scientia comprehenditur, scientis cognitione finitur, quod non est intelligendum quod absolute finiatur: sed finitur cognoscenti, ut ibi manifeste declarat, quia cognoscitur secundum totam sui cognoscibilitatem, et ita respectu eius se habet ac si esset finitum, eo quod non excedit cognoscivitatem intelligentis, sed est ibi cognoscentis, et cogniti adaequatio». Per un confronto, si veda Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, III, d. 14, q. un., dub. 2, 4 voll., edd. W. Werbeck et. al., Tübingen 1979, vol. III, p. 255. Il testo di Ockham a cui Biel fa riferimento è il seguente: Guillelmus de Ockham O.F.M., *Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)*, q. 15, edd. R. Wood, G. Gál, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, p. 319.

43. Tale infinità di comprensione raggiunge il proprio apice nell'Incarnazione divina, cioè nella presenza di due nature, umana e divina, nell'unica persona di Gesù Cristo.

so come sinonimo di “inconcepibile” o di “inintelligibile”. L'incomprensibilità, come attesta Pascal in modo esplicito e come conferma il *Lexikon theologicum*, già citato, è quella rispettivamente di una *disproportion* e di una mancanza di *proportio e commensuratio*⁴⁴ tra la capacità intellettuale umana e l'oggetto di indagine. Pascal riconduce questa difficoltà nel comprendere, cioè nel conoscere pienamente, alla materialità del corpo *quod adgravat animam*, come scrive Agostino nel *De civitate Dei*⁴⁵.

La condizione della persona è quella di chi è sospeso tra i «due abissi dell'infinito e del nulla». La persona è «un nulla rispetto all'infinito», ma è «un tutto rispetto al nulla»⁴⁶. Pascal riprende, certo, il motivo cartesiano per il quale l'Io umano si colloca tra l'Ente sommo e il non-ente⁴⁷. L'infinito a cui allude, inoltre, si dice in molti modi. Appena prima di evocare i due abissi, Pascal descrive l'infinito e l'immensità che caratterizzano l'universo sia dal punto di vista della estrema divisibilità materiale sia dal punto di vista dell'estensione fisica. Il corpo umano, rispetto a questi due infiniti, è rispettivamente «colosso» (*colosse*) e «impercettibile» (*imperceptible*)⁴⁸. Dal punto di vista del pensiero, la situazione non è molto differente, come già si è iniziato a rilevare. L'uomo è incapace di comprendere gli estremi, tra i quali è collocato. Il nulla da cui Dio lo ha tratto – chiaro riferimento alla *creatio ex nihilo* –, l'infinito fisico e l'infinito metafisico che lo sopravanzano sono sproporzionati rispetto a lui. Solo Dio può comprendere principio e fine dell'esistenza dell'uomo e dell'universo, dominando i due abissi⁴⁹. Tuttavia, Pascal osserva anche che nell'uomo è presente un desiderio di conoscere tutto, spesso

44. Se il comprendere è legato, nel quinto dei suoi significati, a una proporzione o commisurazione tra intelligente e intelligibilità dell'oggetto, l'incomprensibilità consisterà nella mancanza di proporzione e commisurazione tra i due. Cfr. *supra*, nota precedente. Sul concetto di sproporzione rispetto all'infinito, si veda F. M. Gragnano, *L'uso del concetto di sproporzione rispetto all'infinito in Pascal*, in “*Angelicum*”, n. 3, 90, 2013, pp. 563-606.

45. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei contra Paganos libri viginti duos*, XIX, 18, p. 685,1-7: «Quod autem adinet ad illam differentiam, quam de Academicis nouis Varro adhibuit, quibus incerta sunt omnia, omnino ciuitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi paruam propter corpus corruptibile, quod adgravat animam (quoniam, sicut dicit apostolus: *ex parte scimus*)».

46. Pascal, *Pensieri*, LG 185, p. 849.

47. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV, t. VII, p. 54: «me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens». Per un approfondimento intorno alla presenza dei testi cartesiani nei *Pensieri*, si veda il lavoro analitico svolto da Vincent Carraud, benché la nostra interpretazione dei testi pascaliani non sia sempre in sintonia con quella dell'autorevole studioso francese. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, pp. 219-286.

48. Pascal, *Pensieri*, LG 185, p. 849.

49. *Ivi*, p. 850.

foriero di temerarietà e presunzione, per le quali l'Io si pensa come proporzionato a ogni cosa. La filosofia si è arenata, a partire da quella cartesiana, intorno alla pretesa di indagare a fondo i principi, volendone poi derivare la conoscenza di tutte le cose. Di queste opere, il titolo più presuntuoso, secondo Pascal, è *De omni scibili* che potrebbe essere ricondotto all'opera enciclopedica *Aepitoma omnis phylosophiae, alias Margarita phylosophica tractans de omni genere scibili* del certosino Gregor Reisch (1467-1525)⁵⁰.

Il problema fondamentale, messo in luce da Pascal, riguarda la sproporzione tra l'ampiezza formalmente infinita del pensiero umano, che conduce a desiderare di conoscere tutto, e la finitezza a cui l'uomo è in qualche modo costretto, perché incapace di comprendere l'intero o il tutto dell'esistente. «Conosciamo dunque la nostra capacità: siamo qualcosa, e non siamo tutto». Questo aspetto si riverbera nei nostri sensi incapaci di cogliere ciò che è troppo luminoso, troppo distante, troppo vicino o troppo rumoroso. Allo stesso modo, i primi principi sono troppo evidenti per il nostro intelletto e non riusciamo a coglierne tutta la chiarezza⁵¹. Se anche l'uomo provasse a comprendere quelle parti del tutto che sono proporzionate al proprio pensiero, scoprirebbe che vi è una concatenazione (*enchaînement*) e un rapporto (*rapport*) delle parti tra loro e del tutto con le parti che non consente di conoscere il singolo frammento senza conoscere gli altri e il tutto. Del resto, l'uomo, per conoscere, deve entrare in rapporto, innanzitutto, con una serie di elementi che fanno da preconditione per l'atto conoscitivo, come ad esempio, ciò che compone la corporeità umana, lo spazio, il tempo, il movimento, il nutrimento, l'aria e tutta una serie di condizioni favorevoli che consentono, quindi, di escludere che l'uomo sia l'Assoluto⁵². Viene, dunque, messa in luce, in questa ultima argomentazione, la necessaria unità del supposito intellettuale umano, la cui modalità conoscitiva è sempre condizionata in qualche modo dall'unione

50. Opera pubblicata a Friburgo in Brisgovia nel 1503, ristampata più volte e considerata come uno degli esempi più celebri del pensiero enciclopedico cinquecentesco. Vincent Carraud ha escluso che *De omni scibili* si riferisca a Pico della Mirandola. Cfr. V. Carraud, *Pascal: des connaissances naturelles a l'étude de l'homme*, Vrin, Paris 2007, p. 60.

51. Pascal, *Pensieri*, LG 185, pp. 850-851 e *Ivi*, LG 138, p. 829.

52. *Ivi*, LG 185, p. 852. Diversamente da Domenico Bosco che traduce *enchaînement* con "connessione", noi abbiamo reso con "concatenazione", in modo forse più letterale, ma meno foriero di possibili equivoci. "Connessione", infatti, potrebbe rimandare, nella prima metà del XVII secolo alla dottrina connessionista che ebbe tra le sue fonti i gesuiti Francisco Suárez e Girolamo Fasolo per poi diventare celebre nel dibattito scolastico grazie al gesuita Antonio Pérez. Si veda G. P. Soliani, *L'apparire del bene. Metafisica e persona in Antonio Pérez (1599-1649)*, Edizioni di Pagina, Bari 2018. Quanto a Pascal non sembrano esserci possibilità di pensare a un'eventuale influenza del connessionismo gesuitico sul suo pensiero filosofico e teologico. Certamente, però, questa idea della connessione o concatenazione delle parti dell'universo con il tutto è un aspetto che appartiene alla cultura del XVII secolo e che meriterebbe di essere approfondito adeguatamente.

misteriosa, ma non assurda, con il corpo, il quale colloca l'Io secondo lo spazio e il tempo, costringendolo a mettere a tema la realtà secondo un punto di vista progressivamente integrabile.

3 | PERSONA, OSSIA LIBERTÀ

Le contrarietà presenti nella natura umana sono evidenziate da Pascal anche attraverso l'opposizione tra il fine ultimo della natura umana – il bene infinito⁵³ – e ciò che si evidenzia nell'osservazione quotidiana dell'agire umano. Il primo lato dell'opposizione sembra essere una palese smentita dell'altro e viceversa⁵⁴; ma di nuovo si tratta di elementi che non si oppongono sotto il medesimo rispetto e, dunque, non sono tra loro contraddittori. Certamente, però, mettono in luce un punto fondamentale per introdurre il tema della libertà personale, centrata su quella differenza di potenziale che già Aristotele nell'*Etica Nicomachea* aveva evidenziato quando osservava che il nostro desiderio si rivolge all'orizzonte del bene (vero o apparente che sia), ma «essendo dunque il fine [i.e. il bene] oggetto della volontà ed essendo invece oggetto di deliberazione e di scelta i fini intermedi [i.e. i beni finiti], le azioni riguardanti questi ultimi saranno conformi ad una scelta e volontarie»⁵⁵. Analogamente, Pascal, facendo eco probabilmente al trattato *De beatitudine* della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, ripreso per altro anche nell'*Augustinus* di Giansenio⁵⁶, annota che l'uomo, pur avendo un desiderio naturalmente rivolto al bene infinito, spesso si rivolge a fini intermedi che possono essere del tutto contrari al perseguimento del fine ultimo. Il campo dei fini intermedi è quello proprio della condizione umana e proprio su questo terreno si può esercitare la libertà personale, ossia sullo sfondo di quell'orizzonte del desiderio che è il bene infinito. Si tratterà eventualmente di capire se le azioni compiute dal singolo siano o meno pertinenti rispetto alla tensione verso il fine ultimo della vita umana. Al termine del frammento *Infini-rien*, troviamo una celebre descrizione dell'interiorità umana nella forma di due amori che abitano l'uomo e tra i quali,

53. Pascal, *Pensieri*, LG 138, p. 829.

54. *Ivi*, LG 118, p. 814: «La natura dell'uomo si può considerare in due modi: o secondo il suo fine, e allora egli è grande e incomparabile; o secondo la media, come si giudica della natura del cavallo o del cane da parte della media, dal vedere che corrono e hanno l'*animus arcendi*; e allora l'uomo è abietto e vile. Queste due vie lo fanno giudicare diversamente e fanno tanto discutere i filosofi. Perché uno nega il presupposto dell'altro».

55. Aristotele, *Ethica Nichomachea*, III, 5, 1113b3-4.

56. Thomas de Aquino O.P., *Summa theologiae*, I-II^{ae}, q. 1, a. 1, in *Opera omnia*, Ex typographia polyglotta, Civitas Vaticana 1891, t. VI, pp. 6a-7b; Cornelis Jansen, *Augustinus*, lib. IV, cap. 10, t. II, p. 595.

secondo Pascal, è possibile scegliere. Il cuore ama l'essere universale e, insieme, ama se stesso, ma può decidere di far tacere, per dir così, il primo amore, perseguendo esclusivamente il secondo. Tuttavia, può anche ordinare quei due amori, ponendo il primo al di sopra del secondo. «L'inclinazione verso se stessi – precisa Pascal – è il principio di ogni disordine: in guerra, in politica, nell'economia, nel corpo del singolo uomo. La volontà è dunque depravata. [...] Nasciamo ingiusti e depravati»⁵⁷.

Vi è, dunque, nell'uomo una capacità di scegliere, ossia una volontà libera che è tale in quanto ha come referente l'universale; e, tuttavia, l'osservazione dell'agire umano che Pascal aveva imparato a condurre minuziosamente nei salotti parigini, consente di avere le prove di una generale depravazione – intesa come ripiegamento in se stessi –, verso la quale, come noto, metteva in guardia Giansenio nel suo *Augustinus*, richiamando all'esigenza dell'intervento grazioso di Dio, volto a sanare una volontà ormai irrimediabilmente orientata al piacere (*delectatio*) e, dunque, bisognosa di una dilettazione superiore e contraria che sopravanzi la concupiscenza, conducendo l'essere umano alla santità. Pascal, negli *Scritti sulla Grazia*, sembra effettivamente seguire questa ultima indicazione, mentre nei *Pensieri* e nelle *Provinciali* la posizione del pensatore francese risulta ben più complessa⁵⁸. La ragione fondamentale sembra essere la seguente: mentre negli *Scritti sulla Grazia*, seguendo le indicazioni di alcune fonti gianseniste, il desiderio umano appare ridotto di fatto al bene piacevole, a causa del peccato originale; nei *Pensieri*, Pascal parla di un desiderio rivolto al bene universale, ristabilendo come orizzonte formale e naturale del soggetto umano, non più soltanto il bene piacevole, ma il bene in quanto tale – e ciò indipendentemente dall'intervento soprannaturale della grazia⁵⁹. Inoltre, nell'ultima delle *Provinciali*, rivolta al padre gesuita François Annat (1590-1670), troviamo alcune affermazioni particolarmente utili per comprendere la posizione di Pascal intorno al problema della libertà che, come hanno rilevato gli studiosi, tradiscono quell'avvicinamento generale dei discepoli di Agostino ai nuovi tomisti capeggiati dal domenicano Diego Alvarez⁶⁰. Pascal scrive che l'uo-

57. Pascal, *Pensieri*, LG 397, pp. 933-934.

58. Complessità che è da intendere nei termini di una evoluzione di posizione sia nel confronto tra gli *Scritti sulla Grazia* e i *Pensieri* sia rispetto al percorso interno alle *Provinciali*. Si veda A. Peratoner, *Blaise Pascal: Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Cafoscarina, Venezia 2002, vol. I, pp. 88-126.

59. Come ho cercato di mostrare qui: G. Soliani, *Duplex delectatio. Note sull'ermeneutica di Agostino tra Giansenio, Pascal e la Scolastica*, forthcoming in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (Received: 26/07/2023, Approved: 25/09/2022).

60. Su questo avvicinamento al tomismo da parte di Pascal e dei discepoli più fedeli a Giansenio, finalizzato a una netta presa di distanza dal calvinismo, si è espresso con dovizia di particolari Sylvio Hermann De

mo è *naturalmente* in grado sia di peccare sia di resistere alla grazia. Tale potere aumenta infinitamente dal momento in cui il peccato originale ha introdotto un fondo di concupiscenza nell'essere umano. L'intervento grazioso di Dio, benché imperscrutabile e infallibile, non distrugge tuttavia «la libertà naturale dell'uomo» e, insieme, lo libera dalla concupiscenza⁶¹. Pascal indica in Agostino e Tommaso d'Aquino le autorità principali che hanno escluso la possibile contraddizione tra infallibilità della grazia e conservazione del potere di peccare. Del resto, la sesta sessione del Concilio di Trento, nel decreto *De iustificatione*, aveva dogmaticamente affermato che, rispetto alla grazia, la volontà «*poss[it] dissentire, si velit*»⁶². Che non vi sia contraddizione, secondo Pascal, tra infallibilità della grazia e libertà dell'uomo è chiaro a tal punto che il movimento della volontà originato dalla grazia è definito come «assolutamente libero, assolutamente volontario, assolutamente amoroso»⁶³. Allontanarsi dal diletto provocato da Dio sarebbe per l'uomo un supplizio, benché sia sempre possibile rifiutarlo in ragione di un atto di volontà libero. Il modo in cui Dio dispone la volontà libera dell'uomo non è dunque una necessità imposta con la costrizione (*necessitas coactionis*), ma solo di infallibilità (*necessitas infallibilitatis*), come Pascal ricorda, ricorrendo al passo della *disputatio* 72 del trattato *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate* di Alvarez⁶⁴. In questo luogo testuale, viene citato il passo di *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 112, a. 3, dove Tommaso spiega che Dio muove la volontà umana, non

Franceschi in *Le moment pascalien dans la Querelle de la Grace*, in "Revue de Synthèse", 130, 2009, f. 4, pp. 595-635; Id., *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663): à propos des 1re, 2e et 18e Provinciales*, Garnier, Paris 2009; Id., *Thomisme et théologie moderne. L'école de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Artège/Lethielleux, Paris 2018.

61. Pascal, *Le Provinciali*, in D. Bosco, *Opere*, pp. 674-675.

62. *Canones et decreta Concilii Tridentini*, Sessio VI (*De iustificatione*), can. IV: «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit». Sul dibattito scolastico intorno a questo punto si veda J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence: Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne*, in "Les Études philosophiques", n. 2, LXI, 2002, pp. 169-198.

63. B. Pascal, *Les Provinciales* (1657); tr. it.: *Le Provinciali*, in *Opere*. Edizione integrale, p. 675.

64. *Ibidem*. Il passo di Alvarez è: Didacus Alvarez O.P., *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate*, disp. 72, 4, sumptibus Oratii Cardon, Lugduni 1611, p. 611: «Ad primum argumentum responderetur, quod liberum nostrum arbitrium excitatum, et motum a Deo libere consentit, et consequenter potest dissentire, si velit; tamen, quando motio Dei est efficax, infallibiliter consentiet: etenim hoc operatur gratia in libero arbitrio fortiter, et suaviter, quod, cum possit dissentire, non dissentiat. Cuius ratio est, quam assignat S. Thom. 1.2. q. 112, a. 3, in corp. *Nam intentio Dei deficere non potest. Unde, si ex intentione Dei meventis est, quod homo, cuius cor movet, consentiat, et consequatur gratiam infallibiliter eam consequitur, et necessario necessitate infallibilitatis, non autem ex necessitate absoluta*».

per necessità di costrizione, ma di infallibilità⁶⁵. Ora, ci si potrebbe chiedere in che cosa consista questa infallibilità che lascia intatta *de iure* la libertà di resistere alla grazia. Tommaso ne parla nel *Compendium theologiae*, quando scrive che la contingenza degli effetti e delle cause non può perturbare la certezza della divina provvidenza. Tra gli elementi che concorrono a questa certezza vi sarebbe proprio l'*infallibilitas praescientiae divinae*, oltre all'efficacia della volontà divina e alla disposizione della sapienza divina. Questi tre elementi consentono a Dio di trovare le vie sufficienti a conseguire infallibilmente l'effetto, senza che queste entrino in contraddizione con gli eventi contingenti dell'universo. Alla scienza infallibile di Dio, infatti, appartiene anche la conoscenza dei futuri contingenti che sono intuiti da Dio nell'eternità, in quanto si trovano già in atto nel suo stesso essere⁶⁶. Siamo, dunque, ricondotti al problema della condizione dell'uomo nell'universo e alla posizione della persona rispetto al tutto dell'essere che solo Dio è in grado di comprendere. L'essere parte e, nel contempo, l'essere riferimento all'orizzonte infinito dell'essere sono le due condizioni che consentono alla persona umana di esercitare la propria peculiare libertà. Si tratta, dunque, di una libertà che scaturisce esattamente dalla contrarietà propria della persona umana tra l'essere limitata a causa del corpo e l'essere aperta sull'infinito a causa del pensiero.

Nella quarta delle *Meditationes de prima philosophia*, Cartesio aveva collocato l'Io, in quanto esposto continuamente al dubbio, nella posizione di ciò che è limitato di contro all'essere perfetto di Dio⁶⁷, riproponendo in fondo la tesi per la quale l'infinito deve precedere anche metafisicamente il finito. Egli, tuttavia, aveva escluso che i limiti cognitivi della ragione umana fossero la causa dei nostri errori, perché, diversamente, il nostro conoscere sarebbe deliberatamente creato da Dio come già strutturalmente difettoso; ma poiché, scrive Cartesio, l'errore è

65. Thomas de Aquino O.P., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 112, a. 3, *Opera omnia*, Editio leonina, t. VII, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1892, p. 325b: «Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct. quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*».

66. Thomas de Aquino O.P., *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 140, in *Opera omnia*, Editio leonina, t. XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, p. 135a: «Nec tamen effectuum contingentia vel causarum, certitudinem divinae providentiae perturbare potest. Tria enim sunt quae providentiae certitudinem praestare videntur: scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis, et sapientia divinae dispositionis, quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiae rerum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, inquantum Deus intuetur in suo aeterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est».

67. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 53.

una vera e propria privazione di un bene dovuto, ossia di una conoscenza che dovrebbe essere, ma non è⁶⁸, è impossibile che Dio abbia dato all'uomo una facoltà imperfetta *in suo genere*. La limitatezza del conoscere è, certo, dovuta alla sproporzione ontologica tra l'uomo e Dio, ma Cartesio invita a giudicare la perfezione delle creature in relazione al resto dell'universo, ossia al tutto di cui le creature sono soltanto parti. Guardando di nuovo alla propria esperienza dell'errore, Cartesio indica allora due cause dell'errare: la facoltà di conoscere (o intelletto) e la facoltà di scegliere, ossia il libero arbitrio (*facultas eligendi sive liberum arbitrium*) o volontà (*voluntas*)⁶⁹. Mentre l'intelletto può semplicemente contenere le idee, senza possibilità di errore propriamente detto, ma solo di ignoranza, la volontà appare come priva di limiti e questa infinità sarebbe, secondo Cartesio, semplicemente sperimentabile⁷⁰.

Si tratta di una libera volontà che si estende a un numero di oggetti ben più grande rispetto all'intelletto, ma che si presenta semplicemente come *libertas indifferentiae*, cioè come potere di affermare o negare, fuggire o ricercare, ciò che l'intelletto indica, senza alcuna costrizione esterna, ossia apparentemente senza limiti. Questo tipo di libertà, tuttavia, è tale solo in un senso imperfetto (*infimus gradus libertatis et nullam in ea perfectionem*) e la sua decettività deriva, di nuovo, dai limiti cognitivi umani. La vera libertà, infatti, indica, per Cartesio, la possibilità di portarsi con la volontà verso ciò che di più vero e più buono viene presentato dall'intelletto con certezza oppure suggerito da un intervento della grazia divina. Questi interventi esteriori, rispetto alla libera volontà, non limitano, ma piuttosto inverano e rafforzano la libertà, consentendo di pensarla secondo un livello superiore di perfezione che permette all'uomo di agire non come semplice parte, ma avvicinandosi idealmente al tutto. Al contrario, il modello della libertà di indifferenza – retaggio del volontarismo tardomedievale – appare a Cartesio come qualcosa di esperibile, ma bisognoso di essere razionalmente mediato, affinché la persona non resti chiusa nella parzialità delle sue conoscenze e del suo agire, ma si apra alla considerazione del suo posto nell'universo e rispetto all'Origine.

Di questa libertà di indifferenza, Giansenio si era lungamente occupato nel terzo tomo dell'*Augustinus*, difendendo la possibilità che la libertà umana, guidata infallibilmente dalla dilettazione celeste della grazia divina, possa *de iure* resistere

68. *Ivi*, pp. 53-55.

69. *Ivi*, pp. 55-56.

70. *Ivi*, pp. 56-57. Riguardo ai rapporti tra la concezione della libertà in Cartesio, le influenze scolastiche e un possibile rapporto con l'*Augustinus* di Giansenio, pubblicato proprio un anno prima delle *Meditationes cartesiane*, si veda É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris 1987 (riproduzione dell'edizione del 1913).

a Dio. Lo aveva fatto, tra l'altro, cercando di mostrare che molti maestri medievali avevano difeso la compatibilità tra la necessità propria dell'azione efficace di Dio sull'uomo e la libertà della volontà. Così facendo, egli si era rifugiato nel modello scotista della contingenza sincronica⁷¹. Benché quei testi dell'*Augustinus* siano meritevoli di un approfondimento che qui non possiamo svolgere, ci preme sottolineare, in conclusione, che il tentativo proposto in queste pagine con lo scopo di indicare quali possano essere gli aspetti dell'antropologia pascaliana meritevoli di essere posti in relazione con la più ampia tradizione personalista novecentesca, deve fondarsi, non tanto o, meglio, non solo sulle contingenze del dibattito teologico seicentesco, quanto piuttosto su quelle indicazioni che provengono dalla tradizione filosofica e che alludono alla persona umana come realizzazione perfetta, *in suo genere*, dell'essere, ossia come «*rationalis naturae individua existentia*», secondo la definizione di Riccardo di San Vittore, il quale con il termine *ex-sistentia* voleva preservare la consistenza ontologica della persona umana, sottolineando, però, che la sua origine è altro da lei e che, dunque, l'essere umano non è il tutto e nemmeno l'Assoluto, ma una parte in relazione al tutto. L'essere umano è, infatti, per Pascal, sempre decentrato rispetto al tutto dell'universo, ma anche rispetto all'origine dalla quale riceve l'essere. Ciò nonostante, il pensiero gli consente di ricomprendere l'universo e l'Origine stessa, facendo, nel contempo, esperienza di quel limite che è occasione di esercizio e di scoperta della propria libertà, oltre che coscienza di essere apertura all'infinito, cioè al mistero.

71. Riguardo a questo tema rimando per esigenze di spazio a G. Soliani, *Duplex delectatio. Note sull'eremeneutica di Agostino tra Giansenio, Pascal e la Scolastica*, cfr. *supra*, nota 59.