

Scuola Normale Superiore di Pisa
Université de Caen – Basse Normandie

Co-tutela di tesi per il Diploma di Perfezionamento in Discipline filosofiche

Co-tutelle de thèse pour le doctorat en Philosophie

Pascal filosofo e autore spirituale
Pascal philosophe et auteur spirituel

CANDIDATO:

Dott. Alberto Frigo

RELATORI:

Prof. P. Cristofolini

Prof. V. Carraud

AVVERTENZA

Le citazioni verranno fornite, per quanto riguarda le *Pensées*, seguendo l'edizione Lafuma contenuta nelle *Œuvres complètes* (Seuil, Paris 1963). Indicheremo soltanto il numero dei frammenti (preceduto da §). Per le altre opere, facciamo riferimento all'edizione di J. Mesnard (Desclée de Brouwer, Paris 1964-1992, quattro tomi editi: abbreviato OC, seguito dal volume e la pagina). Per le *Provinciales*, previste al t. V della detta edizione, citeremo dall'edizione Cagnet (Garnier, Paris 1965) ripresa e aggiornata da G. Ferreyrolles nell'edizione da lui curata assieme a P. Sellier de *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, LGF – Le Livre De Poche, Paris 2004 (abbreviato OC Sell).

Abbiamo ampiamente utilizzato altresì le edizioni delle *Œuvres complètes* realizzate da L. Brunschvicg, F. Gazier, P. Boutroux, (Hachette, Paris 1904-1914, 14 vol) e da M. Le Guern (Gallimard, Paris 1998; 2000, due volumi: abbreviato OC *Le Guern*, seguito dal volume e la pagina).

Per la prima stesura delle *Pensées* e le correzioni pascaliane ci siamo attenuti all'edizione «paléographique» fornita da Z. Tourneur (Vrin, Paris 1942) e all'apparato critico della recente traduzione italiana di C. Carena (Einaudi, Torino 2004). L'edizione detta “di Port-Royal” delle *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* verrà citata nella versione offertane da M. Le Guern in *Œuvres complètes*, cit., II, pp. 901ss (abbreviato PR seguita dall'anno di edizione (1670) o (1678), dal capitolo e dal paragrafo). Per quanto riguarda le edizioni moderne, abbiamo inoltre fatto intensamente ricorso alle note introdotte da E. Havet in *Pensées de Pascal* (Dezobry et E. Magdeleine, Libraires-Éditeurs, Paris 1852) e da G. Ferreyrolles, P. Sellier, *Les Provinciales ...*, cit., pp. 755ss. Sia dal punto di vista filologico (punteggiatura, individuazione delle fonti, lettura degli autografi) che interpretativo si è rivelato indispensabile il riferimento a *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par E. Martineau (Fayard, Paris 1992: abbreviato *Discours* e la pagina). Molte delle pagine che seguono intrattengono un debito non indifferente con questa originale, discutibile e

non ancora sufficientemente discussa edizione: ricordarla in questa sede ci dispenserà di citarla troppe volte nel corso del testo.

L'*Entretien avec M. de Sacy* verrà citato da *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*. Original inédit, texte établi, présenté et annoté par Pascale Mengotti-Thouvenin et Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1994.

Per Descartes citeremo dall'edizione Adam-Tannery, *Œuvres de Descartes*, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Vrin-CNRS, Paris 1964-74, 11 volumi (abbreviato AT seguito dal numero del volume e il numero della pagina). Per l'*Entretien avec Burman*, abbiamo consultato l'edizione di Beyssade (PUF, Paris 1981, abbreviato *Burman*). Nel caso della corrispondenza abbiamo controllato testo e datazione sulla recente edizione e traduzione italiana, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Milano 2005.

Per Agostino utilizzeremo l'edizione bilingue fornita da «Città Nuova Editrice» e «Nuova biblioteca agostiniana» presso il sito www.augustinus.it, integrata dalle indicazioni fornite da P. Sellier in *Pascal et Saint Augustin*, Armand Colin, Paris 1970, pp. 630-645.

Per Montaigne citeremo gli *Essais* dall'edizione di P. Villey riedita sotto la direzione di V.-L. Saulnier (PUF, Paris 1965). Utilizziamo inoltre il *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sur la direction de P. Desan, Champion, Paris 2004.

Per Tommaso facciamo riferimento all'edizione elettronica fornita da padre R. Busa SJ presso il sito www.corpusthomisticum.org.

La patrologia latina e la patrologia greca verranno indicate con le sigle PL e PG seguite dal numero del volume e dalla colonna.

Il *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (Beauchesne, Paris 1932-1995, 16 volumi) e il *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de J.-Y. Lacoste (PUF, Paris 2002) saranno indicati rispettivamente con le sigle *DS* e *DCth*, seguite dal numero del volume e della pagina, in un caso, della sola pagina, nell'altro.

INTRODUZIONE

Nel grande cantiere interrotto delle *Pensées* vi è un gruppo di frammenti singolarmente trascurato dalla critica. Si tratta delle riflessioni raccolte da Pascal sotto la comune rubrica «membres pensants» (§§ 351-376) e che l'edizione detta "di Port-Royal" (1669/70; 1678) riverserà poi nel cap. XXIX («Pensées morales»). Quando non siano passati del tutto sotto silenzio (ed è la norma¹), tali frammenti vengono al più congedati dai commentatori con un secco rimando alla loro fonte paolina². Il che stupisce per almeno due ragioni. Innanzitutto, perché i testi in questione, per estensione e organicità, non hanno nulla da invidiare alle pagine più celebri di Pascal. Come risulta evidente anche solo a citarne il più ampio:

Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et, ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin quand il vient à se connaître il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés.

Il ne pourrait pas, par sa nature, aimer une autre chose, sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout.

Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui. «Qui adhaeret Deo, unus spiritus est». --

Le corps aime la main, et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que l'âme l'aime; tout amour qui va au delà est injuste. --

¹ Come conferma da ultimo J.-C. DE NADAÏ, *Jésus selon Pascal*, Desclée, Paris 2008, con un silenzio stupefacente a fronte del titolo dell'opera e delle molte pagine di grande interesse.

² Cfr. per tutti, J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Sedes, Paris 1993³, p. 246.

«Adhaerens Deo, unus spiritus est». On s'aime parce qu'on est membre de J.-C.; on aime J.-C. parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes (§ 372).

E secondariamente, perché il tema che Pascal vi affronta brilla per una complessità sua propria, difficilmente riconducibile anche al progetto di una apologia della religione cristiana.

Scopo della presente ricerca è dare atto, con il testimonio di una indagine vasta ed approfondita, del valore capitale e misconosciuto di queste *pensées*. La sproporzione tra l'esiguità del dossier iniziale (una manciata di pagine nell'edizione Lafuma) e la mole delle pagine che seguono potrà forse risultare eccessiva. Ma ci conforta. il precedente del lavoro di André Combes su Gerson, che pur nelle suo migliaio di pagine a stampa ebbe la modestia di intitolarsi *Essais sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*³. Non è l'estensione né – spesso – la consapevolezza programmatica a decidere del ruolo di una pagina o di una opera nella storia del pensiero – o in quella della filosofia. Bensì, come in un temporale, il casuale concentrarsi in un punto di forze che genera il lampo e illumina la campagna della luce fredda di un attimo. Di questa luce, i frammenti sui «membres pensants» brillano senza dubbio, e ne spandono il riflesso attorno, sia nelle lontananze del passato che in quelle del futuro. A prova due testi che solo lo sviluppo dell'analisi ci permetterà di commentare ma che qui in apertura non possono essere taciuti. Alle spalle, Agostino: «Et erit unus Christus amans seipsum. Cum enim se invicem amant membra, corpus se amat»⁴. Qualche passo più avanti, Rousseau: «Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le

³ T. I: *Introduction critique et dossier documentaire* (Vrin, Paris 1945) e t. II: *La première critique gersonienne du De ornatu spiritualium nuptiarum* (Vrin, Paris 1948).

⁴ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, X, 3.

moi dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout»⁵.

Non fosse che per rendere conto di questa lunga fedeltà, snodatasi attraverso almeno tredici secoli, i «membres pensants» meriterebbero un occhio meno disattento di quello finora capitato loro in sorte. Ma anche solo a volersi tenere ai tempi e alle pagine di Pascal l'interprete si trova preso da una sorta di «embarras de richesse». Lo si vede bene facendo uno *status quaestionis* dei pochi interventi che hanno rotto il silenzio sopra denunciato. I tre studi più recenti dedicati in maniera esplicita alle *pensées* sui «membres pensants», a firma di Pierre Magnard, Frédéric Gabriel e Emmanuel Martineau⁶, manifestano in effetti una comune esigenza: quella di interrogarsi prevalentemente (se non esclusivamente) sullo *statuto* più che sul *contenuto* vero e proprio dei frammenti in questione. I «membres pensants» rimangono in prima istanza un oggetto non identificabile – una specie il cui genere sembra difficile a cogliere – anche a dispetto dalla rubrica sotto la quale Pascal – o chi per lui – li relegò.

Magnard ad esempio colloca i testi della *liasse* 26 al crocevia dell'eredità nominalista e di una «quête de communion». Da una parte la promozione dell'individuo, sancita dalla secolarizzazione e dalle fratture imposte dalla Riforma; dall'altra la volontà di organizzare delle totalità politiche o civili, magari all'ombra di un concetto di «corpus» riformulato nei termini della nuova scienza meccanicistica. Sullo sfondo di queste tensioni epocali, Pascal troverebbe la sua originale posizione in una ripresa («actualisation») congiunta del teologumeno paolino, della «civitas» agostiniana e degli *Essais* di Montaigne:

⁵ ROUSSEAU, *Émile*, Libro I.

⁶ P. MAGNARD, *Un corps plein de membres pensants* in D. DESCOTES, A. MCKENNA, L. THIROUIN (éd.), *Le rayonnement de Port-Royal. Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Champion, Paris 2001 (ma cfr. già dello stesso, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Les Belles Lettres, Paris 1980, pp. 119-121); F. GABRIEL, *Politique, christologie et ecclésiologie dans les Pensées de Pascal*, «Kriterion», 2006, 114, pp. 273-301; E. MARTINEAU, *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens*, «XVII^e siècle», 1994, 4, pp. 695-729.

La surimpression de l'organicisme de Montaigne et du thème théologique de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, fournira à Pascal l'opérateur capable à ses yeux de résoudre le triple problème de la communauté, de la communication et de la communion: qu'est-ce que les individualités humaines doivent partager pour appartenir à la même espèce? Quelles échanges ont-elles entre elles? Peut-on espérer d'elles une union plus profonde, une communion? La lecture de la *Cité de Dieu* de saint Augustin devait achever ce que celle des *Essais* de Montaigne avait ébauché⁷.

Analizzando in quest'ottica il concetto pascaliano di «coeur» e alcune *pensées* sull'unità del «peuple juif», Magnard può quindi mostrare come l'unità mistica («surdétermination mystique» dell'immagine del corpo) del «corps plein de membres pensants» riesca a coordinare esigenze dell'individuo e della «communion» nel tutto. Dal che la conclusione:

Plus individualiste encore que Guillaume d'Occam, plus radical dans sa démystification du politique que Montaigne ou La Boétie, Pascal construit patiemment au plan de l'épistémologie biologique et de la raison scientifique le modèle d'une hypothèse que le mystique créditera de la plus haute réalité⁸.

Volendo riassumere in una formula la lettura di Magnard, la problematica dei «membres pensants» andrebbe a posizionarsi quindi alla giuntura della metafisica e della spiritualità: Pascal penserebbe cioè in essi la conciliazione tra la determinazione metafisica dell'individuo e la possibilità di realizzare una comunità in virtù di un «lien plus fort, car spirituel»: «la communauté humaine ne saurait se fonder sur quelque plus ou moins grand commun multiple, mais sur une communication, voire sur une communion, susceptible de rassembler les singularités, en en sauvegardant et même en en approfondissant les différences»⁹. Il ricorso all'immagine paolina si troverebbe così a precludere, nel suo ruolo, a quanto di lì a poco spetterà all'armonia prestabilita giustificare.

⁷ P. 337.

⁸ P. 340.

⁹ P. 336.

A questo primo tentativo di quadrare l'orizzonte – se non il senso – dei «membres pensants», si affianca la proposta di Frédéric Gabriel di riportare i frammenti all'ambito dell'ecclesiologia¹⁰. Più nello specifico Gabriel mostra a giusto titolo l'affinità della riflessione pascaliana sulla natura della Chiesa con le posizioni dell'ecclesiologia gallicana. Il dato storiografico, già da tempo acquisito rispetto ad Arnauld¹¹, trova conferma in alcune *pensées* (§§ 708; 706; 920; 954; 714; 914-916; 677; 567; 569; 598) dedicate a temi classici della controversistica, quali quello del primato petrino, dell'infalibilità papale e dei rapporti tra papato e autorità secolare. Pascal associa l'ammirazione per «l'Église naissante, apostolique, qui renvoie directement à la source de la Tradition» a un rifiuto di ogni tipo di «imperium» al papa e della figura di una monarchia papale romanocentrica. L'opzione conciliarista si trova così affiancata da una ben più radicale critica di ogni riduzione della realtà ecclesiale ad una entità politica: «l'ecclésiologie romaine est en réalité une ecclésiologie jésuite, qui pense l'Église comme *societas*, comme entité *politique* extérieure, comme monarchie mondaine». E in ciò Gabriel riconosce l'inflessione propria che individua Pascal per differenza rispetto al suo gallicanesimo di fondo:

L'utilisation pascalienne d'outils gallicans ne fait pas de son auteur un partisan classique de cette cause: l'ecclésiologie gallicane reste irrémédiablement liée à une politique, alors que ces deux domaines sont pour Pascal irréconciliables. Si à son époque, le problème de l'unité de l'Église est identifié à la question de la primauté pontificale, il sépare au contraire les deux, mais pour penser ultimement quelle Église? Ni la *civitas* d'Augustin, ni le gouvernement mixte de Richer, ni la *societas* de Bellarmin – Rome est d'abord l'emblème de l'*imperium* romain. [...] Après avoir dénié ses qualités temporelles, comment la cerner?¹².

¹⁰ Usiamo qui e di seguito la dicitura “ecclesiologia”, applicando anacronisticamente – e per pura comodità – al XVII secolo una categoria elaborata soltanto più tardi dalla dogmatica.

¹¹ Cfr. J. GRES-GAYER, *Le gallicanisme d'Antoine Arnauld: éléments d'une enquête in Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien*, Chroniques de Port-Royal, n. 44, Bibliothèque Mazarine, Paris 1995, pp. 31-51, che insiste a giusto titolo sulla presenza in Arnauld del tema del «corps mystique» e sulla sua dipendenza dalla *Théologie familière* di Saint-Cyran.

¹² P. 294.

I «membres pensants» rispondono a questo interrogativo proponendo una figura «johannique de l'ecclésiologie». Pascal pensa cioè una «Église intérieure» fondata e animata dalla «unité ontologique du Père et du Fils», proclamata da Cristo nel capitolo XVII del Vangelo di Giovanni. Meglio: una Chiesa la cui «unité est participation à l'union du Père et du Fils»¹³, come già affermava Cipriano di Cartagine. In quest'ottica Gabriel sottolinea con forza lo scarto che si apre, all'interno degli stessi frammenti della *liasse* 26, tra il teologumenon paolino del corpo e delle membra e la menzione della Trinità, derivata da Giovanni, per dire l'unione di tale corpo:

Si l'image corporelle de l'ecclésiologie paulinienne renvoie à une société extérieure, à une organisation sociale, Jean ne s'intéresse pas à l'institutionnalisation et à l'organisation hiérarchique de l'Église: [...] il y a donc une distinction entre l'unité de l'Église et le phénomène mondain qu'elle peut développer. [...] Le «corps» pourrait être encore perçu comme le résidu d'une métaphore politique, d'un ordre physique, charnel dont il faut se séparer, et Pascal clôt son explication de l'unité sur un tout autre plan¹⁴.

Nell'analisi di Gabriel i «membres pensants» trovano dunque il loro contesto nella tematica ecclesiologica. A voler proporre anche qui una coppia definitoria, che descriva la tensione all'interno della quale Pascal va a inserirsi, si potrebbe avanzare quella di mistica e politica. A fronte della constatazione, realizzata nei termini della polemica gallicana, della riduzione dell'unità ecclesiale ad una unità quasi-societaria e politica Pascal pensa, con l'immagine dei «membres», una unità superiore, fondata nella unità trinitaria. Non più o non soltanto quindi il problema dell'individuo e della società, ma la questione stretta dell'unità della Chiesa e della sua differenza da ogni unità secolare¹⁵.

¹³ P. 297.

¹⁴ Pp. 298; 296.

¹⁵ Anche in quest'ottica una postérité pascaliana può essere riconosciuta nella seconda metà del secolo: si tratta dell'ecclésiologia di Bossuet, che, rinunciando quasi totalmente all'analogia con le «societates» politiche pensa l'unità della Chiesa rigorosamente a partire da Gv. XVII. Cfr. in particolare la lettera a

La lettura di Frédéric Gabriel sviluppa tuttavia originalmente, confortandole dell'analogia con le dottrine gallicane, alcune delle intuizioni presenti già nel terzo dei contributi critici sopra menzionati, quello di Emmanuel Martineau. Lo abbiamo qui tenuto in ultimo, sia per ragioni cronologiche (è il più "antico") che per la complessità dell'analisi alla quale sottopone i frammenti sui «membres pensants». Le acquisizioni di Martineau sono in effetti multiple. (a) In primo luogo, si tratta di evidenze di ordine filologico. Martineau sottolinea infatti con forza il parallelismo che sussiste tra le *pensées* sui «membres» e la *Prière pour le bon usage des maladies*. I frammenti della *liasse 26* andrebbero perciò datati all'ultimo periodo della produzione di Pascal – e più precisamente ad un momento successivo a quello della redazione definitiva della *Prière*. (b) Ma a queste evidenze testuali si affiancano e si integrano subito delle proposte di ordine interpretativo. Da un lato Martineau accosta la richiesta che governa i «membres pensants», cioè «régler l'amour qu'on se doit à soi-même», ad un tema classico, quello dell'«ordo caritatis». Bisognerà determinare «l'essence de l'homme» e fondare su di essa una gradazione nell'amore: «on connaît sur ce point le sentiment de Pascal: l'homme est un être pensant, par conséquent, en tant qu'il a vocation à aimer Dieu et son prochain, il est membre pensant». Ma allora «s'aimer soi-même comme il faut», cioè fissare «le premier terme de tout *ordo caritatis*» significherà innanzitutto pensare, pensare l'amore, e poi pensarsi alla luce di una idea dell'amore. Dal che la deduzione: «Je pense, donc je puis et dois aimer en esprit et vérité»¹⁶.

Dall'altro lato, e conseguentemente, Martineau riconosce nell'«unité» quest'idea in virtù della quale il «membre pensant» può appropriarsi nel pensiero dell'«amour», e dell'«amour de soi». L'esigenza ultima di Pascal nella *liasse 26* consisterà allora nel

Mme de Metz (*Correspondance*, T. I, p. 58ss): «Après la divinité, rien n'est plus beau que l'Église, où l'unité divine est représentée [qui rappresentare nel senso etimologico del termine, riportare alla presenza, rendere sensibile]. Un comme nous; un en nous. Regardez et faites suivant ce modale» e ancora «l'unité de l'Église: son modèle est l'unité des trois divines Personnes. Jésus dit: Qu'ils soient un comme nous».

¹⁶ Pp. 722-723.

portare all'evidenza, o alla chiarezza, l'unità e a riconoscervi l'«idée ou vérité de l'amour». Tale esigenza rende comprensibile, secondo Martineau, lo scarto tra il ricorso a Paolo nella ripresa del teologumeno del «corpus» e la preferenza finale di Pascal per Giovanni e per l'unità trinitaria. Una comprensione dell'amore alla luce dell'idea di unità impone infatti di rinunciare a qualsiasi divisione all'interno dell'«ordre de la charité». Diversamente da quanto fa Agostino¹⁷ e con lui una tradizione ininterrotta almeno fino a Condren non si può distinguere – o separare – l'unità intra-trinitaria dall'unione di carità che coagula la comunità ecclesiale. La parola di Gesù in *Gv.* XVII, 21-23 rivela la «vérité de l'amour» contro la pretesa que «il n'y a point de comparaison de l'union des saints à celle de la sainte Trinité» (§ 787)¹⁸. Il che, di riflesso, rende ragione anche del fatto che Pascal sia «furieusement allergique» alla nozione agostiniana di «civitas»:

Augustin [...] non content de prendre le plus petite chose qui fût pour la plus grande (après l'unité trinitaire), il a osé y comparer, et même y identifier le corps de Christ. Que peut bien valoir, en somme, sa sacro-sainte opposition des deux citées s'il ne s'agit, d'une côté comme de l'autre, que de «sociétés»?¹⁹.

¹⁷ Martineau fa in ciò tesoro di una osservazione formulata una trentina di anni prima da Jean-Baptiste Du Roy in un articolo capitale: *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 2, 1963, pp. 415-445, in particolare pp. 422-425 e la nota 32 che insiste sul «quanto magis» con cui Agostino separa l'unità trinitaria dall'unità ecclesiale, significata da *Att.*, IV, 32. Ma dove Du Roy sottolineava la continuità tra l'unione di carità umana e l'unità trinitaria, Martineau vi vede al contrario l'indice di una cesura. Nello stesso senso aveva peraltro già argomentato Gerson, contrapponendo unità metafisica (*I Cor.* VI, 17; *Gv.* XVII, 21) a unione puramente morale (*Att.*, IV, 32): cfr. COMBES, *La première critique gersonienne...*, cit., cap. V.

¹⁸ Nel frammento citato Pascal critica direttamente Condren: «M. de Condren: il n'y point, dit-il, de comparaison de l'union des saints à celle de la Sainte Trinité» (per il testo di Condren qui probabilmente in questione cfr. la nota 70 dell'articolo di Martineau). Al contrario di Martineau (n. 71) non ci sembra però di poter far cadere la medesima critica pascaliana su Bérulle, almeno a leggere un testo esplicito come il seguente, dove, come nei «membres pensants», «l'union des saints» è pensata a partire dalla coppia *Gv.* XVII, 21 e *I Cor.* VI, 17: «De sorte que Dieu et le saint ne sont qu'un. C'est ce que le Fils de Dieu demande à son Père en saint Jean 17: "Qu'ils soient un comme nous sommes un". Il fait cette prière lorsqu'il va à la mort pour la nous mériter. Et par la force de cette prière, les saints sont tellement unis à Dieu, et Dieu à eux, qu'ils ne sont plus qu'une même chose avec lui. De sorte que cette union est comme celle de la *Sainte Trinité*» (BÉRULLE, *Œuvres complètes*, t. I, vol. 5: *Notes et entretiens. Ordonnances des visites canoniques*, Cerf – Oratoire de France, Paris 1997, p. 377), corsivo nostro.

¹⁹ P. 727.

Al cospetto della unità trinitaria, unica in grado di dare a pensare l'unità ecclesiale e l'unità della «caritas», ogni associazione puramente umana sbiadisce. Il paradigma politico come modello dell'unità evidenzia tutti i limiti di chi voglia passare sotto silenzio l'«ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint» della preghiera cristiana. Il Paolo del corpo mistico deve lasciare in fine il campo a quello dell'«unitas spiritus» (I Cor. VI, 17). Pascal prova il bisogno imperioso di opporre a una «ecclesiologie paulino-augustinienne» «une écclesiologie johanno-cartésienne»

Ma questo rifiuto della «civitas» agostiniana impedisce che Pascal «s'applique lui aussi à régler secrètement un *politeuma* [...] à instituer un “tout” (fr. 368) à caractère politique»²⁰?. Martineau risponde per la negativa e avanza, in fine, l'ipotesi di una «totalité pancéphale» antesignana della riflessione sulla democrazia di Rousseau. In ciò a confortare è l'inconsueta rinuncia di Pascal a identificare Cristo con il *capo*, la “testa” della Chiesa e a considerarlo esso stesso «corps»²¹. I «membres pensants» sarebbero allora una riflessione sulla libertà che darebbe a immaginare una totalità politica in cui i singoli membri sono tutti «roi» perché «libres», cioè capaci di volere e consentire a ciò che la volontà generale vuole.

Come si vede anche da questo stringato riassunto il contributo di Martineau si distingue per ricchezza e originalità. Delle molte ipotesi avanzate tre punti ci sembrano tuttavia fondamentali: innanzitutto la connessione tra «membres pensants» e tematica dell'«ordo caritatis», in secondo luogo l'esigenza di un pensiero dell'unità come faccia

²⁰ P. 727.

²¹ Pascal rinuncia cioè a fondare la sua sintesi ecclesiologica sui passaggi di Paolo sui quali più comunemente l'ecclesiologia faceva fondo: *Ef.* I, 22-23 e *Col.* I, 18; II, 19. E ad essi preferisce una lettura rigorosa di *Rm.* XII, 5 («multi unum corpus sumus in Christo»), I Cor. VI, 15 («corpora vestra membra sunt Christi») e XII, 12 («unum tamen corpus sunt ita et Christus») e *Col.* I, 24 («pro corpore eius, quod est Ecclesia»). Di questo scarto ermeneutico si renderanno ben conto i primi editori delle *Pensées*, come attestano le correzioni al frammento 372: «On s'aime, parce qu'on est membre du corps dont Jésus-Christ est le chef. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le chef du corps dont on est membre» (PR (1978) XXIX, 3).

nascosta di quello della carità, infine l'insistenza sul ruolo di Descartes come propulsore della riflessione pascaliana. Quest'ultimo elemento è forse rimasto sottotraccia nella nostra sintesi ma è al cuore della lettura di Martineau. E di fatto è innocultabile – per quanto sistematicamente occultato dagli interpreti, ad una semplice messa in parallelo di testi:

ART. 80. Ce que c'est que se joindre ou se séparer de volonté.

Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la haine on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion (*Passions de l'âme*)²².

Martineau, più radicalmente di Magnard e Gabriel, mette dunque in evidenza la problematicità delle *pensées* sui «membres pensants». Oggetto a tratti imperscrutabile nelle sue difficoltà, la *liasse 26* si definisce nella sua identità in virtù di una serie di scarti dalla tradizione – in specie agostiniana. All'incrocio tra politica, ecclesiologia e dottrina cartesiana delle passioni il suo statuto ultimo non si lascia cogliere né in un genere né in una disciplina. E se ancora volessimo avanzare una coppia, come fatto per i due primi contributi critici, dovremmo parlare per Martineau dello spazio che si apre tra carità e libertà.

Le scarno *status quaestionis* qui proposto attesta dunque un risultato che per essere negativo non appare però meno capitale: i «membres pensants» presentano una riflessione originale, coerente e in cui Pascal non si può ridurre in alcun senso a «ses précurseurs». Ma come avvicinare allora i testi della *liasse 26*, questo «chant du cygne»

²² Cfr. V. CARRAUD, *Histoire de la philosophie et théologie au XVII^e siècle* in D. LEDUC-FAYETTE (éd.), *Le regard d'Henri Gouhier*, Vrin, Paris 1999, pp. 41-62, in particolare pp.57ss.

(Martineau) di Pascal, che ha attraversato – quasi – inascoltato i secoli? Come rendere i «membres pensants» un oggetto di ricostruzione storiografica, al di là dello stupore critico per la sua eccezionalità?.

La buona pratica dell'indagine, sia poliziesca che di storia della filosofia, consiglia in prima istanza l'istituzione di un *dossier*. Già nei contributi sopra analizzati sono presenti alcune indicazioni utili – ma, forse, ancora troppo vaghe. Occorre definire più precisamente infatti il terreno preciso nel quale Pascal innesta la sua riflessione. E, a partire da esso, valutarne la specificità. Certo, in questo compito l'ambiguo rapporto di Pascal con le proprie fonti non sembra venirci in aiuto. Le *Pensées*, lo si vede bene ad una semplice scorsa della bibliografia secondaria, suscitano e allo stesso tempo smentiscono una quantità innumerevole di paralleli²³. Cosicché ogni fonte individuata risulta al contempo legittima e insufficiente a rendere conto della creazione pascaliana. Per nostra fortuna tuttavia, in un caso almeno, i dubbi sono stati fugati da Pascal stesso. Si tratta di Saint-Cyran, personalità chiave per tutto l'ambiente di Port-Royal, che sembra essere stato all'origine della conversione della famiglia di Pascal se non di Pascal stesso e che in ogni caso Blaise afferma in più di una occasione di aver letto e meditato²⁴.

Apriamo dunque una delle opere più celebri, se non la più celebre, dell'«oracle du cloître Notre-Dame», la *Théologie familière*²⁵ e leggiamo dal cap. IX:

Nous devons les [sc. gli altri] aimer, non seulement parce qu'ils sont nos frères, et enfans de Jésus-Christ comme nous, mais aussi parce qu'il sont nos membres, et composent avec nous un mesme corps, qui est Jésus-Christ.

[Bisogna amare gli altri] comme membres de Jésus-Christ et aussi comme Jésus-Christ mesme, puisqu'ils ne font qu'un mesme corps et une mesme personne.

²³ Cfr. la dichiarazione di Jean Mesnard riportata in *Discours*, p. 205.

²⁴ Cfr. H. GOUHIER, *Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange*, Vrin, Paris 1974, cap. II.

²⁵ Per la data e le circostanze di pubblicazione cfr. la nota di Orcibal in *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Vrin, Paris 1962, pp. 139-140. Abbiamo consultato una ristampa del 1643 della prima edizione, pp. 21ss.

Il tema, come recita il titolo del capitolo è la «charité» e Saint-Cyran ricorre, per spiegare la natura dell'amore del prossimo, al teologumeno paolino del corpo mistico. Ciò che stupisce soprattutto e che impone, a nostro parere irrefutabilmente, l'accostamento con i «membres pensants»²⁶ è però l'identificazione stretta del «corps» ecclesiale con Gesù: «un mesme corps *qui est Jésus-Christ*». Il silenzio pascaliano sulla nozione di Cristo come *capo* del corpo mistico, segnalato da Martineau, trova qui la sua fonte. Di fatto, Saint-Cyran non manca di sottolineare anche con altri mezzi questa identità di persona tra la Chiesa e Cristo: ad esempio riesumando sistematicamente una formula agostiniana – ma estremamente rara sotto la penna di Agostino – secondo la quale i cristiani possono essere detti dei «cristi»: «Inde autem apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungemur; et omnes in illo et christi et Christus sumus, quia quodammodo Christus caput et corpus»²⁷; «il nous a faits non seulement chrétiens, mais Christs et une même chose avec lui»²⁸. Ma già dalla sola messa in parallelo dei testi si vede la radicalità della riscrittura: nessun riferimento alla diversità tra «caput» e «membra» («quia quodammodo Christus caput et corpus»²⁹) viene a mitigare l'identificazione tra corpo di Cristo e comunità ecclesiale. La ragione profonda di questa che ci sembra ben più che una semplice «nuance» (Orcibal) – almeno per l'effetto che produrrà in Pascal – va cercata nell'identificazione forte, da parte di Saint-Cyran, di grazia e Spirito Santo.

²⁶ Cfr. T. SHIOKAWA, *Pascal et les miracles*, Nizet, Paris 1977, p. 72 n. 98: «L'idée de fonder la morale chrétienne sur la notion du Corps du Christ est déjà suggérée par Saint-Cyran dans la *Théologie familière* (Leçon IX, De la charité, op. cit., p. 53-56) et il est probable que c'est là le point de départ de la réflexion pascalienne».

²⁷ O, ancora più esplicitamente, cfr. *In Evangelium Ioannis tractatus*, XXI, 8: «Ergo gratulemur et agamus gratis, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intellegitis, fratres, gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos».

²⁸ Citato in ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit., p. 19 (corsivo nostro).

²⁹ Per una formulazione più vicina alla tradizione: «[nous] sommes unis par le Saint-Esprit à Jésus-Christ ... déifié dans sa nature humaine comme les membres d'un corps le sont à leur chef», citato in *ibidem*. D'altro canto, in un altro opuscolo che forse Pascal ha letto (*Le coeur nouveau*) Saint-Cyran scrive più prudentemente: «tous les chrétiens son membres les uns des autres, et [...] tous ensemble ne font qu'un corps, *qui est l'Église*» (corsivo nostro).

Seguendo una tesi di Pietro Lombardo, poi divenuta essenziale³⁰, a dispetto delle sue controindicazioni, nella mistica cistercense e in generale nella tradizione mistica occidentale, Saint-Cyran afferma che «l'amour divin que Jésus-Christ ... venant en la terre et remontant au ciel a répandu dans l'âme des chrétiens [é] une dérivation ou *plutôt le même amour* qui embrasse et réduit à une unité ineffable les personnes de la Sainte-Trinité»³¹. L'identità di amore intra-umano e amore trinitario permette di pensare la Chiesa come un corpo mistico *reale*, se così si può dire, perché

le Saint-Esprit ... est le lien et l'âme de ce corps, unissant tous ces membres ... plus étroitement que notre âme n'unit les nôtres ... Tellement que de Jésus-Christ et de tous les catholiques il ne se fait qu'un corps, une Église et *un même Jésus*³².

Bérulle ricorreva alle risorse dell'esemplarismo per collegare processione intratrinitaria e «mission» di Gesù degli apostoli e poi dei fedeli tutti, fondando così sull'impalcatura della metafisica dello (pseudo) Dionigi il significato del «sicut» pronunciato da Gesù in *Gv.* XVII, 18 e XX, 21. In breve, per Bérulle, «l'Église est la parfaite image de son archétype, la Trinité»³³. Saint-Cyran, ben meno ambizioso nelle pretese di coniugare metafisica e spiritualità, condensa il tutto nell'idea di «un mesme corps qui est Jésus-Christ», di una unità ecclesiale che è «un corps, une Église et un même Jésus». Come poi questa definizione esclusivamente “vitalista” della Chiesa si coordini con un riconoscimento della sua dimensione visibile e gerarchica è questione discussa tra gli interpreti – e che già i primi avversari di Saint-Cyran resero centrale³⁴.

³⁰ Cfr. per questo tema la messa a punto magistrale di Congar in *Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?*, «Revue des Études Augustiniennes», 28, 1-2, 1982, pp. 86-99.

³¹ Citato in ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit., p. 88.

³² Citato in ORCIBAL, *L'idée d'Église chez les catholiques du XVII^e siècle*, articolo del 1955 ristampato in *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVI^e-XVII^e siècles*, Klincksieck, Paris 1997, pp. 337-355; p. 344. A tutt'oggi, la migliore sintesi sull'ecclesiologia del primo Seicento. Cfr. anche il classico di A.G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, Cerf, Paris 1953 e più recentemente la sintesi di B. NEVEAU, *L'erreur et son juge. Remarques doctrinales sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Napoli 1993.

³³ Ivi, p. 340.

³⁴ Cfr. per una messa a punto l'articolo «Saint-Cyran» del *DS*, in part. coll. 146-147.

Tuttavia quel che qui ci preme, tramite la messa in evidenza di una analogia stretta tra le pagine di Pascal e quelle della *Théologie familière*, è riconoscere il “terreno” nel quale i «membres pensants» sorgono. Saint-Cyran ricorre al teologumeno del corpo mistico per proporre un capitolo «de la charité». Per quanto si voglia «familière» la «théologie» di Saint-Cyran non smentisce i canoni di questa disciplina: se si prende un trattato scolastico «de caritate», per esempio Suarez, le «quaestiones» sono le medesime: natura dell’amore di sé, sua legittimità, gradi dell’amore del prossimo e loro subordinazione (parenti, estranei, altri battezzati), identificazione quasi specifica di carità verso il prossimo e amore di Dio. Soltanto, Saint-Cyran innesta in questa serie standardizzata di interrogativi la sua visione forte del «corpus mysticum», in parte ereditata da Bérulle. Cosicché la questione morale dell’«ordo caritatis» sfocia spontaneamente in una visione dell’unità ecclesiale, del tutto inconsueta nelle pagine dei trattati «de caritate»; e morale e ecclesiologia finiscono per accoppiarsi.

Una dottrina «de caritate» e in specie «de ordo caritatis»: questo sarebbero dunque, sotto mentite spoglie, i «membres pensants»? Dobbiamo ammetterlo: si stenta a crederlo, anche a dispetto della mediazione di Saint-Cyran. Pascal figura male, piegato su un manuale scolastico, intento a domandarsi «utrum proximos quantum nosipsos diligere debeamus» «utrum inter proximos propinqui extraneis praeferendi sint» e a dissertare «de ordine propinquorum ad invicem», «de perfectione caritatis, et gradibus enumeratis»³⁵. Ma la diffidenza infine scema se a fianco dell’opuscolo di Saint-Cyran si squaderna un altro libro, e certo non il meno noto all’autore delle *Pensées*. Di che altro parla infatti Montaigne se non delle distinzioni «de gradibus caritatis» quando in «De mesnager sa volonté» (III, 10) sbotta:

³⁵ TOMMASO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 29 q. 1 pr.

Quand ils nous ordonnent, *d'aymer avant nous* trois, quatre et cinquante *degrez* de choses, ils representent l'art des archiers qui, pour arriver au point, vont prenant leur visée grande espace au dessus de la bute³⁶.

E che cos'è «le vray point de l'amitié que chacun se doibt», «amitié salutare et reiglée», se non l'auspicio di poter «régler l'amour qu'on se doit à soi-même», di costruire un «ordo caritatis»? Di fatto tutta la pagina si rivela una precisa retroversione della *Summa* di Tommaso e in particolare di II^a-II^{ae} q. 26 a. 3 arg, testo fondatore di ogni «de ordine caritatis» scolastico. Di fronte all'esempio del padre, guidato nel suo agire politico dalla massima «qu'il se falloit oublier pour le prochain, que le particulier ne venoit en aucune consideration au pris du general», Montaigne ribatte infatti: «Cettuy-cy sçachant exactement ce qu'il se doibt, trouve dans son rolle qu'il doibt appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la societé publique les devoirs et offices qui le touchent». In breve, con la sentenza di Seneca: «Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse». Ma così Montaigne finisce semplicemente per ribaltare quanto, a proposito dei rapporti tra amore di sé e amore di Dio, aveva scritto Tommaso, obiettandosi la sentenza aristotelica della quale quella di Seneca è una ripresa («amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum»). E poi rispondendovi:

Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent.

Può ben denigrare Montaigne le sofistiche distinzioni di infiniti «degrez» dell'amore imparate sui manuali: la struttura e gli argomenti delle «quaestiones de caritate» si profilano in filigrana anche della sua riflessione.

³⁶ *Essais*, p. 1006 (corsivi nostri).

Ci si concederà perciò di assumere questo come lo sfondo comune sul quale anche i «membres pensants» stagliano il loro strano profilo. A volerli comprendere bisognerà allora avanzare una serie di questioni, che articoleranno la nostra ricerca. Innanzitutto, cosa significhi, alla metà del Seicento, ricorrere all'immagine di Paolo del «corpus mysticum». Abbiamo infatti sottolineato la rilevanza che Saint-Cyran, sulla scorta di Bérulle, assegna al teologumeno paolino, ma non si deve dimenticare che essa era tutt'altro che scontata. Anzi, la volontà di riportarla al centro della spiritualità cristiana può essere considerata uno degli elementi di massima originalità del progetto speculativo di Bérulle. Se dunque Pascal può utilizzarle e ripensare la nozione di «corpo mistico», non è soltanto in virtù del confronto con Saint-Cyran, ma più radicalmente perché Bérulle l'ha rinnovata nella sua funzione e l'ha resa di nuovo attuale. In apertura, si dovrà perciò ricordare brevemente il destino a cui l'immagine di Paolo era andata soggetta fino alle soglie del XVII secolo (cap. I). E poi, più nello specifico, il significato nuovo che essa assume nelle pagine di Bérulle (cap. II).

Il risultato di questa prima indagine sarà però soprattutto negativo. L'immensa costruzione impostata da Bérulle e i fini che la governano appariranno infatti piuttosto lontani dalle intenzioni di Pascal. Se le *pensées* sui «membres pensants» devono qualcosa al padre dell'Oratorio non potrà che essere da un punto di vista meramente strutturale. Bérulle offre cioè la prova di come l'immagine paolina possa essere messa al servizio di esigenze di pensiero ben altrimenti complesse che una mera metaforizzazione, peggio: una similitudine. La prova sarebbe tuttavia rimasta sterile – e con essa probabilmente anche la suggestione delle pagine di Saint-Cyran, se un “catalizzatore” di altra natura non l'avesse resa “visibile” agli occhi di Pascal. Ora tale “catalizzatore”, nella *liasse* 26 come altrove, si rivela essere Descartes. Abbiamo già

ricordato sopra il preciso parallelo tra i testi sui «membres» e l'articolo 80 delle *Passions de l'âme*. Quel dato strettamente filologico assume un senso ben più profondo nel momento in cui ci si rende conto che Descartes, nelle *Passions*, sta proponendo una riscrittura, del tutto inedita, delle «quaestiones de caritate». Mostrando la stretta affinità tra gli articoli del trattato cartesiano sull'amore e le discussioni dei commentatori tardoscolastici sul tema della carità (cap. III) renderemo infatti comprensibile come Pascal possa avervi trovato il movente per ripensare anche lui, su nuove basi, la questione della «charité». Se Bérulle porta il «corpo mistico» alla dignità di un concetto, solo Descartes consente a Pascal di «imaginer un tout duquel on pense être seulement une partie». Cioè di concepire un «membre» che per amare debba essere «pensant».

«Imaginer un tout», appunto. Perché, come ricordato, a governare in Saint-Cyran la possibilità di parlare di Cristo come del «corps» è l'identificazione di amore trinitario e amore umano. Soltanto se riconosciuta come immagine dell'unione trinitaria dove «tout est un, l'un est en l'autre» l'unione ecclesiale può immaginarsi nella figura del corpo senza per questo ridursi ad alcuna «societas», comunione esterna di intenti. L'amore che la congiunge, poiché è lo stesso amore che congiunge Cristo al Padre, porta l'unità alla sua realtà perfetta, «unus spiritus»: i due estremi della preghiera sacerdotale di *Gv. XVII* si congiungono così a definire il mistero della Chiesa: «ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te» (v. 21) «ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis» (v. 26). Ma a questa visione radicale dell'unità (ultima perché trinitaria) come nome della carità Pascal non è giunto se non per gradi. Vari altri paradigmi e modelli, pur distinti da ogni comunità puramente umana ed esteriore, gli si erano proposti. Di più: la difficoltà di pensare l'unità specifica della comunità ecclesiale per differenza da ogni altra «societas» sembra una delle esigenze costanti del pensiero pascaliano. Una indagine di questo sforzo che sfocerà nell'immagine dei «membres du

tout» si impone dunque come necessaria. La declineremo qui (cap. IV) secondo quelli che ci sono parsi i tre principali concetti con i quali Pascal tenta di comprendere l'unità della Chiesa: «monde», «unanimité», «uniformité».

Questa multipla ricostruzione definirà la maniera in cui le esigenze di una riflessione sull'«ordo caritatis» («pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même ...») abbiano potuto convergere con quelle dell'immagine del «corpo mistico» («...il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants») e di un pensiero rigoroso dell'unità («...car nous sommes membres du tout»). Ma giustappunto questo «car» sembra tutto fuorché scontato. Non aveva forse Pascal già sottoscritto alla definizione dell'uomo come «res cogitans», o meglio come «paradoxe» che nella dualità (cartesiana) di nature trovava il simbolo della sua duplicità di condizioni? Perché ora l'assiomatica affermazione della natura dell'uomo come «membre»? Non è lecito vedervi una figura ulteriore – se non ultima – dell'«étude de l'homme» (§ 687) pascaliano? E d'altra parte, se pure la finalità ultima dei «membres» è «régler l'amour de soi-même» non giunge l'uomo, nell'immaginazione del «corps plein de membres pensants», anche «à se connaître» e a «reven[ir] chez soi» (§ 372)? Pensarsi come «membre» cioè pensare l'«amour de soi» si rivelerà così anche l'unico modo di pensare il «soi». Ma il fatto che Pascal sia giunto a tale conclusione implica che una figura inversa del rapporto dell'uomo a «soi» era giunta all'evidenza. Ovvero: perché l'uomo debba «revenir chez soi» significa che per lo più esso è in un “luogo” differente dal «soi». Meglio: che il rapporto dell'uomo al «soi» ha il *mancare* come una delle sue possibilità fondamentali. Ora, le *Pensées* sembrano precisamente imbastire una riflessione di questo tipo. Tramite l'analisi di una serie (cap. V) di tematiche quali l'«ennui», l'immaginazione, la «coutume», la «gloire» o il «divertissement» Pascal descrive infatti quello che più tardi sarà detto «il nostro grande privilegio di poter mancare alla nostra essenza». Ne esce il

ritratto di una umanità che si tiene nella lontananza dal «soi», che non si cura («songer») di se stessa e vive all'esterno di ogni possibile «chez soi».

Il capitolo finale del nostro lavoro (cap. VI) potrà allora avvicinare direttamente la *liasse* 26 e interpretarla «juxta propria principia». Si tratterà di dare un senso concreto all'indicazione fornita da Pascal nell'espressione «morale chrétienne». Di comprendere cioè come l'«amour de soi» imponga una «règle». E come tale «règle» si identifichi meno con un precetto che con un «bien penser» (§ 200) a «soi» e all'«amour». Ne verrà che l'amore di sé si presenterà prima nella sua impossibilità (logica), ovvero: «le moi». E poi nella sua realtà, il «membre pensant» che conforma la propria volontà a quella del tutto. Meditazione sull'unità e meditazione sull'amore si troveranno allora a convergere e a definire una nuova *Genesi*: «Dieu ayant fait le ciel et la terre qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants».

Speriamo così, mercé questo lungo accerchiamento dei «membres pensants», di riuscire a definire meglio i contorni di quello che consideriamo uno dei testi più belli e allo stesso tempo più enigmatici della filosofia moderna. Due avvertenze soltanto si impongono però ancora, qui in apertura, a giustificare un silenzio che potrà forse lasciare dubbiosi. In primo luogo, rispetto alla scelta dei testi analizzati: non si farà mai, o quasi mai, parola delle *pensées* più strettamente attinenti alla progettata e mai realizzata «apologie». Anzi, dei molti testi di Pascal, si finirà per privilegiare quelli meno visitati dalla critica (un caso per tutti, la lettera ai Périer della primavera 1657). Non si è trattato di una scelta programmatica bensì di una necessità imposta dall'intimo corso della riflessione: la meditazione pascaliana sulla «charité», fin dalla definizione puramente vuota e solo strutturale del suo «ordre» nei frammenti sui tre ordini, sembra scorrere ben al di sotto della superficie. Alimenta il pensiero di Pascal ma poco o niente

ne emerge nella *liasse* «APR» e nelle *pensées* che essa governa. D'altra parte i «membres pensants» vibrano delle tonalità di una pace e di una serenità ben diverse dalla forza talvolta aggressiva del Pascal apologista. E se qui una «conversion» è in atto, essa risulta ormai libera da ogni «apologétique».

Inoltre, ed è il secondo silenzio che occorre giustificare, si parlerà ben poco nelle pagine che seguono della cosiddetta «politique pascalienne». Una *pensée* almeno sembrerebbe contraddire la bontà di questa scelta:

Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, le communautés elles-mêmes doivent tendre au bien d'un autre corps plus général dont elles sont membres (§ 421).

Il lessico sembra molto vicino a quello della *liasse* 26 e anche il ragionamento. Soltanto che – ci sembra – a voler riconoscere qui qualcosa di analogo o collegabile all'immagine del «corps de membres pensants» si perde tutto. Non di *un* corpo parlano infatti le *pensées* di Pascal, ma *del* «corps», di «J.-C. qui est le corps dont on est membre». L'inclusione in gradi di generalità, che governa il problema politico, non può che risultare del tutto estranea ad un corpo che «aime» le sue membra. Il rischio è quello di ridurlo ad una mera metafora – rischio che ad esempio ha corso un passaggio celeberrimo di Tommaso (*Summa*, I^a q. 60 a. 5 co), dove peraltro era nuovamente questione dell'«ordo caritatis» (angelico ma anche umano). Se una difficoltà specifica c'è dunque nel comprendere a pieno lo strano incontro di istanze paoline, cartesiane e giovanee che si produce nei «membres pensants», ricondurli alla sfera della politica è una maniera sicura per mancare tale difficoltà.

CAP. I: «CORPUS MYSTICUM»

Elaborando la figura dei «membres pensants» Pascal si iscrive nella posterità vastissima dell'immagine paolina della Chiesa come corpo di Cristo. I modi e i limiti del debito verso Paolo sono molti, come abbiamo già detto, ma è indubbio che solo a partire dalla visione dei fedeli come membra del corpo di Cristo Pascal ha potuto scrivere: «on s'aime parce qu'on est membre de J.-C.; on aime J.-C. parce qu'il est le corps dont on est membre» (§ 372). Nella storia della teologia cristiana, la riflessione sul corpo di Cristo ha assunto però una fisionomia specifica, una fisionomia cristallizzatasi nella dicitura di «corpus mysticum». Al punto che, seguendo il destino di questa formula che Paolo di per sé ignora, si finisce col seguire precisamente anche quello dell'immagine paolina. Ora, ciò si rivela tanto più vero per quel che riguarda il tempo di Pascal, visto che il XVI secolo segna un momento capitale per la storia della Chiesa e, di riflesso, per la speculazione ecclesiologica. Si può anzi affermare che è proprio e soltanto con il Cinquecento e il movimento della Riforma che l'esigenza di una ecclesiologia si afferma prepotentemente. Quando Pascal redige le *pensées* sui «membres pensants», riferirsi al corpo di Cristo, o al «corps mystique» impone dunque automaticamente una serie di problemi e questioni. Una preliminare ricognizione della tradizione del «corpo mistico» risulterà quindi necessaria per inquadrare la riflessione pascaliana. Lo scopo non sarà, ovviamente, quello di una analisi teologica né una ricerca di storia dell'ecclesiologia. Più modestamente – e più conformemente alle competenze di cui disponiamo – tenteremo soltanto di fare il punto su che cosa abbia generalmente implicato il riferimento al corpo di Cristo, e su che cosa in particolare implicasse nell'orizzonte della teologia cinque-seicentesca.

1. *Dall'Eucaristia alla Chiesa*

Se la lunga vicenda dell'immagine paolina conosce un ultimo atto alle soglie del Seicento, le sue alterne fortune nei secoli precedenti possono, come detto, essere in buona parte ricostruite interrogandosi sulla dicitura «*corpus mysticum*». Come ha mostrato magistralmente Henri de Lubac³⁷, tale espressione è infatti una acquisizione piuttosto tarda nella tradizione teologica. E segna, con la sua comparsa, una cesura nella comprensione stessa dell'idea della Chiesa come corpo di Cristo. In ambito patristico l'aggettivo «*mysticum*» era rimasto infatti appannaggio della sola Eucaristia. Si trattava di un termine in qualche modo tecnico con il quale il «corpo» sacramentale sull'altare veniva distinto – «*et tamen non sunt tres Christi, sed unus Christus*» – sia da quello concreto «nato dalla Vergine» che dall'altro «corpo di Cristo che è la Chiesa». In ciò l'aggettivo «*mysticum*» veniva a dare espressione al triplice carattere dell'Eucaristia: *memoriale* della passione, che è in esso figurata misticamente (così come i sacrifici dell'Antico Testamento trovavano il loro senso *mistico* in quello di Cristo); *anticipazione* della «*res ultima*» che è la Chiesa e quindi «*mistica*» perché fa e introduce come segno efficace ad un mistero. Ed infine mistero essa stessa perché la sua verità si nasconde «*mystice*», cioè «*latenter*», sotto le spoglie del pane e del vino. La formula «*corpus mysticum*» consentiva dunque di esprimere l'intera dinamica del mistero eucaristico legando in un'unità articolata i “tre” corpi di Cristo. Meglio: consentiva di coordinare i «*tria vocabula corporis*» affermandone al contempo la «*triplicitas, sed unita*»³⁸. Cosicché, ancora a metà del XII secolo Robert de Melun, scriveva «*aliter cogitanda est caro illa vel corpus, quod pependit in ligno et sacrificatur in altari, aliter caro et corpus, quod qui manducaverit habet vitam in se manentem, aliter caro et corpus*

³⁷ *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier-Montaigne, Paris 1949² (tr. it. *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982).

³⁸ DE LUBAC, *op. cit.*, p. 49 e cap. II, *passim*.

eius, quod est ecclesia»³⁹, senza che tale triplice «aliter» provocasse alcuna titubanza. Si trattava tuttavia di una posizione oramai già non più maggioritaria. Proprio il XII secolo vide infatti farsi sempre più labile la relazione tra Eucaristia e corpo ecclesiale⁴⁰, e con essa anche la possibilità di comprendere l'equivocità della nozione di «corpus».

Le dispute suscitate da Berengario di Tours a metà dell'XI secolo resero infatti necessaria una maggior chiarezza sulla natura e sui rapporti tra i vari elementi coinvolti nel sacramento eucaristico. «L'interesse dottrinale si sposta. Al bisogno di unità subentra un bisogno di analisi, e quel che era oggetto di fervore mistico viene sempre più avvertito come fonte di pericolosa confusione»⁴¹. Mercè un nuovo gusto per la disamina dialettica che annuncia la grande Scolastica di là da venire, l'economia del mistero sacramentale viene risolta nelle sue componenti e ci si interroga viepiù sulle loro relazioni reciproche. Nella fattispecie, la necessità di ribadire il realismo eucaristico impose di sottolineare l'identità dei primi due corpi, quello reale e quello sacramentale. Così, «corpus» divenne innanzitutto sinonimo di «corpo eucaristico», dove invece in tutta la tradizione patristica rimandava in prima istanza al corpo ecclesiale. E la prospettiva di una «veritas corporis», ovvero della Chiesa come compimento del mistero pasquale, cedette il passo al problema del «corpus verum», cioè della «presenza reale». Si tratta di variazioni apparentemente minime. Ma l'effetto ultimo fu una sensibile modifica degli equilibri dottrinali⁴². Quanto più infatti il corpo sacramentale e quello storico vennero identificati, tanto più si sentì la necessità di distinguerli dal «corpo di Cristo che è la Chiesa». E così, differenti aggettivi furono saggiati per specificarne la natura. I teologi parlano ora di una «caro intelligibilis» o «spiritualis»,

³⁹ Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970 (2007), p. 166. Cfr. già Guglielmo di Saint-Thierry in DE LUBAC, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁰ Utilizziamo qui e di seguito tale dicitura, divenuta di uso comune presso gli studiosi almeno dopo gli anni trenta del XX secolo, di preferenza a «corpo ecclesiastico».

⁴¹ DE LUBAC, *op. cit.*, p. 132.

⁴² Ivi, cap. IX.

ora di «ecclesia catholica quae mystice corpus est», ora – e finalmente – di una «mystica caro Christi»⁴³. La peregrinazione lessicale di «corpus mysticum» è ormai conclusa. Scrive il Maestro Simone, attorno al 1200:

In sacramento altaris duo sunt: id est, corpus Christi verum, et quod per illum significatur: corpus ejus mysticum, quod est Ecclesia. [...] In hoc testamentum duo notantur: unum quod celatur, id est verum corpus Christi, quod sub specie panis et illis accidentibus occultatur; et aliud quod significatur, id est mysticum corpus Christi, quod est Ecclesia⁴⁴.

Il «verum» come nuova qualifica essenziale del corpo eucaristico lascia libero l'aggettivo «mysticum» che, privatosi poco per volta del suo significato tradizionale, trova una sua nuova funzione nella definizione della Chiesa. La Chiesa, nella quale la teologia alto-medievale riconosceva la «veritas corporis», diventa ora ciò che è «mystice significatum» dal «corpus verum», cioè dalla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia. L'unità dell'economia sacramentale – un mistero che è allo stesso tempo segno e memoriale – viene così soppiantata da una relazione estrinseca di significante e significato⁴⁵:

Circa Eucharistiam, est quoddam sacramentum tantum, ut species panis et vini; quoddam est ibi res tantum, ut corpus Christi mysticum; quoddam est ibi res et sacramentum, ut corpus Christi verum, quod traxit de virgine: istud est res primi, et sacramentum secundi⁴⁶.

La formula «corpus mysticum» diviene dunque una dicitura stereotipa e gradualmente passa a definizione stessa della Chiesa. Si giungerà così a parlare, a partire dal pieno XIII secolo, *del* «corpo mistico» senza ulteriore specificazione, assumendolo come un sostantivo autonomo, privo da ogni legame con l'Eucaristia.

⁴³ Ivi, capp. VII; VIII.

⁴⁴ DE LUBAC, *op. cit.*, p. 140.

⁴⁵ Per la valutazione di questo processo e del ruolo che in esso ebbe il metodo scolastico cfr. DE LUBAC, *op. cit.*, cap. X e la recensione di CONGAR, poi ripubblicata in *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, pp. 554-560.

⁴⁶ DE LUBAC, *op. cit.*, p. 147.

Bonifacio VIII non farà che prendere atto del processo compiuto quando nella famosa bolla *Unam Sanctam* (1302) scriverà «unam sanctam Ecclesiam ..., quae unum corpus mysticum repraesentat, cujus caput Christus, Christi vero Deus». E viceversa «corpus verum» e «corpus Christi» risulteranno appannaggio del pane consacrato come sancito in un caso dalla definizione del dogma della transustanziazione (1215) e nell'altro dall'istituzione della solennità del *Corpus Domini* (1264). I nuovi approcci che si affermarono, sempre a partire dal XII secolo, in ambito di teologia della grazia contribuiranno non poco a questo processo. L'attenzione si sposta progressivamente dall'atto divino alla «gratia creata» ovvero all'effetto di tale atto nell'uomo. Di conseguenza, nella speculazione sui sacramenti, si privilegerà viepiù l'aspetto della «virtus», dell'efficienza come frutto del dono di grazia ricevuto individualmente, piuttosto che il rimando simbolico alla Chiesa. La teologia della grazia assume cioè le forme di una ontologia del soprannaturale nell'uomo⁴⁷. E per questo il senso primo dell'Eucaristia viene riconosciuto «in una realtà “soggettiva”, inerente al singolo che si comunica: la vita, o più esattamente la vivificazione, il rifocillamento dell'uomo spirituale»⁴⁸. L'antica unità di mistero eucaristico e mistero ecclesiastico diviene così sempre meno evidente. Fino a ridursi addirittura ad un «elegante paragone»:

In cujus assertionem sententiae [l'insegnamento di Agostino secondo cui i chicchi di frumento simboleggiano l'unità ecclesiale], eleganti panis et vini utitur similitudine, quae sic ex pluribus unita sunt, ut jam nullo modo singula a se vel discerni vel sequestrari possint⁴⁹.

Il passaggio del lemma «corpus mysticum» dal mistero eucaristico a quello ecclesiale è quindi il sintomo di una svolta radicale nel significato e nel ruolo dell'ecclesiologia stessa. Come sottolinea De Lubac, in conclusione della sua ricerca,

⁴⁷ Cfr. Z. ALSZEGHY, *Nova creatura. La nozione della grazia nei Commentari medievali di s. Paolo*, Pontificia università Gregoriana, Roma 1956.

⁴⁸ DE LUBAC, *op. cit.*, p. 221.

⁴⁹ Ivi, p. 312.

«nel momento stesso in cui diviene *corpus mysticum*, il corpo ecclesiale si distacca dall'Eucaristia»⁵⁰. Non a caso, in ambito scolastico, l'espressione ricorrerà nei trattati sulle indulgenze, sulla penitenza, sul potere delle chiavi o sulla scomunica piuttosto che nelle questioni «de sacramentiis»⁵¹. Ed anzi, la distinzione tra «*corpus verum*» e «*corpus mysticum*» finirà addirittura per assumere i tratti di una opposizione.

Il rischio si affaccia già nelle grandi sintesi scolastiche, dove però è ben controbilanciato da plurime asserzioni ancora consonanti con la tradizione. Bonaventura ad esempio utilizza più volte «*corpus mysticum*» allorché tratta della Eucaristia nel suo *Breviloquim*. Ma in un passo del *Commento alle Sentenze* può ricorrere all'espressione trovandomi appena più che una analogia:

Videmus in aliquo corpore animalis, quod unum membrum se exponit ut sustineat laesionem et gravamen alterius, sicut patet, quod brachium se exponit pro capite. Si ergo in corpore mystico est connexio *per assimilationem ad corpus naturale*, videtur similiter quod unum membrum onus alterius possit et debeat supportare⁵².

Qui il riferimento non è più al vincolo sacramentale tra corpo ecclesiale e corpo eucaristico. Ci si è in qualche modo mossi all'interno sempre della *prima lettera ai Corinzi*: precisamente dal capitolo decimo al dodicesimo: da «*unus panis, unum corpus multi sumus omnes quidem de uno pane*» (X, 18) a «*sicut enim corpus unum ...*» (XII, 12). È cioè per una analogia estrinseca, ovvero in un senso puramente metaforico («*sicut*»), che si parla del «corpo» mistico della Chiesa – così come Paolo era potuto ricorrere all'immaginario pagano per costruire l'apologo del capo e delle membra. Per questo, «mistico» inevitabilmente comincia a perdere il suo riferimento al mistero e assume sempre più l'accezione di «metaforico» e «irreale». Ribadiamolo: in Bonaventura come in Alberto Magno o in Alessandro di Hales parlare del «corpo

⁵⁰ Ivi, p. 313.

⁵¹ Cfr. É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 tomi, Museum Lessianum, Louvain 1933, t. II, p. 272.

⁵² Citato da DE LUBAC, *op. cit.*, p. 148, corsivo nostro.

mistico» soltanto «per assimilationem ad corpus naturale» è ancora un'eccezione⁵³. Ma già in Tommaso la situazione è più netta. Lo si vede bene in un passaggio del *Commento alle Sentenze*, nel quale Tommaso spiega l'utilizzo di «caro» al posto di «corpus» nel vangelo di Giovanni (VI, 55). L'interrogativo è l'occasione per ribadire la dottrina tradizionale della triplice natura dell'Eucaristia, memoriale, anticipazione della unità della Chiesa e mistero della presenza. Ma nel riconoscere al «corpus mysticum» il ruolo di «res ultima» del sacramento, Tommaso sente la necessità di fondare questo vincolo sulla similitudine:

Significat etiam, quasi rem ultimam, corpus mysticum, scilicet Ecclesiam, quae propter distinctionem officiorum habet similitudinem cum toto corpore ratione distinctionis membrorum⁵⁴.

La verità paolina «unus panis, unum corpus multi sumus» (I *Cor.* X, 17) ha bisogno per affermarsi di appoggiarsi su di una analogia («habet similitudinem»). Una analogia che è precisamente quella del capitolo successivo della medesima *Lettera ai Corinzi*. In breve, quanto più il «corpus mysticum» si emancipa dalla sua origine eucaristica, tanto più «mysticum» viene a significare «metaforico», «non vero».

Ora, fu precisamente la frattura che abbiamo visto prodursi tra il corpo ecclesiale e gli altri due corpi, quello reale e quello dell'altare, a consentire questo slittamento dal simbolo alla metafora. Come ricordavamo sopra, la necessità di ribadire il realismo eucaristico portò infatti a livellare progressivamente la distinzione tra «corpus» storico e «corpus» sacramentale. La questione della presenza reale imponeva di pensare piuttosto l'identità sostanziale che la differenza tra i due «stati» di Cristo. La tripartizione lasciò dunque il campo ad una coppia oppositiva, a un «duplex corpus

⁵³ Cfr. per contrasto *Sermones dominicales. Sermo 4*, par. 6, linea 84: «Unde secundum Augustinum de latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta dum inde fluxit sanguis et aqua in medio plateae eius id est ecclesiae quae est corpus mysticum ut per eum vivificetur».

⁵⁴ *In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 1.

Christi» (Guglielmo di Auxerre). E il già ricordato Maestro Simone scriverà perciò: «Duo sunt corpora Christi. Unum materiale, quod sumpsit de virgine, et spirituale collegium, collegium ecclesiasticum»⁵⁵. Dove però come si vede, essendo stata espulsa dall'unità dell'azione liturgica, la terminologia assume tutto un nuovo significato. Ora ad opporsi sono *due* corpi distinti perché uno individuale, l'altro collettivo, due corpi tra i quali sussiste soltanto una affinità metaforica: il corpo di Cristo («corpus verum» e «naturale» insieme) si trova puramente a far funzionare l'analogia tra organismi biologici e organismi sociali. «Corpus mysticum» diviene la formula che indica la realtà non concreta della Chiesa – non più il suo mistero.

Ancora Tommaso, che usa abbastanza di frequente il nostro lemma, scrive ad esempio nella *Tertia*:

Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum *per similitudinem* ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis⁵⁶.

E poi poco oltre parafrasa eloquentemente il «per similitudinem» con «in metaphoricis locutionibus»:

Ad secundum dicendum quod *in metaphoricis locutionibus* non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiae⁵⁷.

⁵⁵DE LUBAC, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁶ III^a, q. 8, a. 1, co, corsivo nostro.

⁵⁷ III^a, q. 8, a. 1, ad 2, corsivo nostro.

Ockham farà di più giungendo a scrivere «*Dei et corporis ejus mystici quod est ecclesia*»⁵⁸. Dove è evidente che «*corpus mysticum*» si è del tutto svincolato dall'originario contesto liturgico e ha preso una connotazione di «ente di ragione», talmente astratta da potersi applicare perfino a Dio.

Come si vede le basi sono poste per l'evoluzione successiva del significato di «*corpus mysticum*». Nel tredicesimo secolo non solo si scriverà ormai disinvoltamente del «corpo mistico» senza alcun riferimento all'Eucaristia ma si parlerà di «*corpora mystica*» per designare qualsiasi corpo sociale in quanto distinto dai corpi reali ed individuali. Molti soccomberanno cioè alla «tentazione di non vedere altro, in questa metafora, che la metafora stessa, e di considerare “mistico” come una attenuazione di “reale” o di “vero”»⁵⁹. D'altro canto, la stessa speculazione ecclesiologica stava mutando i suoi centri di interesse. A partire dal XIII secolo e poi compiutamente nel XIV, la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa assorbe gran parte delle attenzioni dei teologi, a dispetto del problema della natura e dell'unità del corpo ecclesiale. L'ecclesiologia diviene il luogo dell'affermazione della «*potestas*» papale di contro a quella monarchica. Non è un caso che la comparsa di un trattato autonomo *De Ecclesia* coincida con gli anni che vedono affrontarsi Bonifacio VIII e Filippo il Bello e poi Benedetto XII e Luigi di Baviera. La Chiesa, nelle opere degli antichi padri e ancora nelle pagine di Tommaso e Bonaventura, è una realtà che pervade praticamente tutti i capitoli della speculazione teologica⁶⁰. In quanto verità ultima, culmine in cui convergono cristologia e escatologia, ogni aspetto dell'esistenza cristiana la implica e la costituisce. Nel momento in cui invece si riconosce nella Chiesa un soggetto di diritti, una persona giuridica da opporre all'autorità secolare, il capitolo «*de ecclesia*» reclama

⁵⁸ Citato in E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957 (tr. it. Einaudi, Torino 1989), p. 176.

⁵⁹ DE LUBAC, *op. cit.*, p. 316.

⁶⁰ CONGAR, *L'idée thomiste de l'Église in Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1941, pp. 59-91.

una sua autonomia. Si cerca una definizione giuridica della Chiesa, una definizione che dovrà implicare un riferimento esplicito alla sua natura societaria, preferibilmente formulata nei termini e nelle categorie della appena rinata filosofia aristotelica. Sono i tempi di Giacomo da Viterbo e di Giovanni da Parigi, ma sono anche quelli di Wycliff e presto di Jean Huss. L'effetto incrociato delle dispute sulla «plenitudo potestatis» e sulla natura invisibile della Chiesa condurranno infine alla sintesi tardoscolastica dove essa risulterà innanzitutto e essenzialmente un corpo sociale visibile, storicamente istituito e gerarchicamente organizzato⁶¹. Detto altrimenti: la nozione giuridica di “società” diviene il nucleo della speculazione ecclesiologica dove invece fino ad allora essa non rappresentava che un riflesso dell'unità nella diversità garantita dallo Spirito Santo. La realtà misteriosa e sacramentale del Corpo di Cristo cede il passo a una «tota congregatio fidelium simul in hac vita mortali degentium» (Ockham), ovvero a qualcosa che ha sempre più le sembianze delle “finzioni” dei giuristi. Queste nuove prospettive non poterono che aggravare l'incomprensione verso il senso primo del «corpus mysticum». In effetti man mano che la nota della «visibilità» s'affermava come prioritaria, la realtà del «mistico» corpo ecclesiale s'assottigliava, si trasformava in un'ombra, in un'entità *solo* morale. Il corpo sociale della Chiesa, la Chiesa come «multitudo ordinata», era il corpo in senso proprio, da distinguere – ed eventualmente opporre – a ciò che non aveva che una realtà «mistica» e cioè per analogia o «in metaphoricis». Si produsse anzi una singolare e pericolosa affinità tra le speculazioni teologiche e quelle giuridiche. Proprio in virtù di questa sua progressiva “derealizzazione”, l'espressione «corpus mysticum» si trovò infatti a consonare perfettamente con nozioni quali «corpus fictum», «corpus imaginatum» o «corpus repraesentatum». D'altronde già Tommaso aveva definito la Chiesa una «persona

⁶¹ Cfr. la definizione di papa in Tolomeo da Lucca: «Caput in corpore mystico omnium fidelium Christi, a quo est omnis motus et sensus in corpore mystico, princeps est in regno sicut Deus in mundo, et anima in corpore» (cit. in CONGAR, *L'Église...*, cit., p. 272).

mystica »⁶². Perché non accogliere allora «corpus mysticum» come sinonimo di «ente giuridico intangibile ed esistente solo come finzione giuridica»⁶³, una «persona» giuridica?

Esiliato dall'originaria sfera sacrificale e ridotto ad indicare l'unità astratta di una Chiesa la cui vera e concreta natura risiede nell'istituzione visibile e gerarchica, il «corpus mysticum» finì quindi col trovarsi equiparato al «corpus morale et politicum» dei trattati aristotelici. E poiché il Filosofo aveva distinto cinque tipi di «universitas» (famiglia, vicinato, città, regno e universo) i «corpora mystica» presto si moltiplicarono. Antonio de Rosellis (nato nel 1386) poteva quindi scrivere nel suo *Monarchia*:

Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus [che la monarchia sia la migliore forma di governo] [...] Et idem est in pluribus mysticis corporibus universitatum, quia melius se habent cum per unum reguntur. Sunt enim secundum Philosophum quinque communitates⁶⁴.

Ma già un secolo prima, Goffredo di Fontaines affermava che l'uomo è «per natura parte di una comunità sociale, e quindi anche membro di un qualche corpo mistico»⁶⁵. E Vincenzo di Beauvais usava, per indicare il corpo politico dello Stato, il termine «corpus reipublicae mysticum»⁶⁶. Paradossalmente proprio il termine che doveva distinguere il Popolo dei cristiani da ogni altro popolo venne quindi a definire l'essenza di qualsiasi ente secolare in quanto «universitas». Baldo degli Ubaldi, il grande giurista italiano, preciserà infatti che «un populus non è semplicemente la somma degli individui facenti parte di una comunità, quanto piuttosto “degli uomini riuniti in un corpo mistico (*Hominum collectio in unum corpus mysticum*)”, uomini formanti *quoddam corpus intellectuale*, un corpo o ente collettivo definibile solo

⁶² Cfr. i passaggi in proposito in DE LUBAC, *op. cit.*, p. 149 n. 60.

⁶³ E. H. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁴ Cit. in Ivi, p. 180 n. 48.

⁶⁵ Ivi, p. 181.

⁶⁶ Ivi, p. 179.

intellettualmente, non un corpo reale e materiale»⁶⁷. E non bisogna peraltro credere si tratti di un abuso indebito da parte dei glossatori e degli scrittori politici⁶⁸. Una autorità indiscussa sia dal punto di vista spirituale che ecclesiologico come Jean Gerson parla infatti con una certa frequenza della Francia come di un «corpus mysticum». Giungendo finanche a ragionare de «l'ordre du corps mystique de la chose publique»⁶⁹. In breve, la Chiesa si trovò ad essere *un* «corpo mistico» tra gli altri, e proprio in virtù di questa messa in parallelo con «le corps politique et mystique» dello Stato⁷⁰, si aggravò la deriva dell'aggettivo «mistico» verso l'ambito dell'irreale, del puramente astratto, insomma delle «fictiones intellectuales» comuni a giuristi e teologi nominalisti⁷¹.

Si tratta di un processo che ovviamente possiede una portata che deborda i limiti delle dispute teologiche⁷². In esso si giocarono in effetti le sorti della costituzione concettuale dello stato moderno. Tuttavia, proprio in ambito teologico se ne ebbero le prime e più nette prese di coscienza. Basterà in proposito citare il caso del Gaetano, la cui autorità determinerà gran parte degli autori della tarda Scolastica. In un passo del *De fide et operibus* il commentatore afferma infatti con chiarezza che «il Cristo unito agli uomini che sono le sue membra vive non è simile a un corpo politico (come il corpo dei

⁶⁷ Ivi, p. 180.

⁶⁸ Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, Vrin, Paris 1970.

⁶⁹ Ivi, p. 188.

⁷⁰ Cfr. FRANÇOIS GARASSE, *La somme theologique des veritez capitales de la religion Chrestienne*, chez Sebastien Chappelet, Paris 1625, p. 798: «Ce que nous appellons un ÉTAT, n'est autre chose qu'une certaine consistence d'Ordre, réglée par certaines loix & coutumes, qui s'observent dans ce corps mystique que nous appellons État: comme quand nous disons le tiers État, l'État de la Noblesse, l'État Ecclesiastique, l'État d'un Royaume, l'État d'une Republique, &c. pour ce qu'il y a certains reglements qui composent cet État, & qui obligent les personnes incorporées à l'observation des loix essentielles».

⁷¹ Cfr. SUAREZ, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate, in tres tractatus pro ipsarum virtutum numero distributum. Ad illustrissimum & reverendissimum D. D. Ioannem Emmanuelum Episcopum Visensem, & c.*, Typis Edmundi Martini, Paris 1621, p. 185-186: «Viva autem regula dicitur persona quae vivat, & loqui possit, quae duplex distingui potest, scilicet *ficta, seu mystica*, aut vera: prior est Ecclesia, *quae est corpus mysticum Christi*» (corsivi nostri).

⁷² Cfr. ad esempio R. DESCIMON, *Les fonctions de la métaphore du mariage politique du roi et de la république en France, XV^e-XVIII^e siècles*, «Annales», 47, 6, 1992, pp. 1127-1147. Per una interessante ricostruzione della influenza della nozione di «corpus mysticum» nella riflessione politica del primo Novecento cfr. THIERRY GONTIER, *Corpus mystique et société politique chez Eric Voegelin*, «Noesis» (on line), N°12, 2007, pp. 89-116.

cittadini in una repubblica ben governata)»⁷³. Questo giudizio sarà condiviso da una buona parte dei teologi e degli autori spirituali del XV e XVI secolo⁷⁴. I catechismi e i commentari alle lettere paoline continueranno a definire la Chiesa come una comunità animata dallo Spirito Santo⁷⁵, anche quando la Riforma renderà tali formule in parte sospette⁷⁶. Ed Erasmo dimostrerà una passione particolare per l'idea del «corpus mysticum», tanto da ribadirne la connessione con il mistero eucaristico perfino nelle pagine dell'*Elogio della follia*⁷⁷. Tuttavia la diagnosi del Gaetano manterrà la sua verità a lungo e si troverà anzi sancita *ex post*, due secoli più tardi, quando Noël Alexandre stigmatizzerà così la deriva o meglio la «degenerazione» del «corpus mysticum»:

On entend par corps mystique celui qui est formé par la vertu secrète de la grâce, non par l'union naturelle, essentielle et nécessaire des membres. Mais il n'est pas appelé mystique dans le sens où mystique s'oppose à corps réel et proprement dit. L'Église n'est pas seulement le corps du Christ par métaphore, à la manière dont une ville, un État, une armée sont appelés des corps, à cause de leur unité de gouvernement et de la concorde de tous dans la poursuite d'une même fin. C'est vraiment, réellement et proprement que l'Église est corps du Christ⁷⁸.

⁷³ Citato in MERSCH, *op. cit.*, t. II, p. 258, traduzione nostra.

⁷⁴ Cfr. ancora in Saint-Cyran: «Durant quatre mille ans avant l'arrivée du Fils de Dieu, on ne pouvait satisfaire à Dieu, mais maintenant Dieu même est notre satisfaction. C'est l'avantage qu'il y a d'être [chrétien], car, comme un seul est mort pour tous, tous les membres de l'Église satisfont à présent pour un seul. [...] Parce que, si vous êtes membres de l'Église comme vous le témoignez par vos actions, vous participez au mérite de tout le corps» (citato in ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit. p. 453).

⁷⁵ Cfr. M. RAMSAUER, *Die Kirche in den Katechismen*, «Zeitschrift für Katholische Theologie», 73, 1951, pp. 129-169.

⁷⁶ Cfr. PIERRE CHARRON, *Les trois veritez. Seconde edition reveüe, corrige ...*, par S. Millanges, Bordeaux 1595: «Disans les uns que l'Église n'est point visible, car c'est un corps mystique de Jésus-Christ. Par ce moyen un des schismatiques Allemans pense avoir bien prouvé, que l'Église est invisible. Et n'est rien contredire, que dire que l'Église est un corps mystique & spirituel: car ceci n'empêche qu'il ne soit visible. Pour diverses raisons une chose est spirituelle & corporelle, visible & invisible: & pour être mystique faut être tous les deux: car la nature, la loi & condition de mystique porte qu'il soit pour une partie visible & corporel, & pour l'autre invisible & spirituel. Les Sacrements sont tres-mystiques & appelés mystères par les Grecs, qui sont toutesfois visibles, visiblement ministrés, & les hommes sont appellez spirituels, & toutesfois visibles: les universités des Repub. des Royaumes sont appelées corps mystiques & sont toutesfois visibles. L'Église donc en toutes ses parties, comme dit est, est visible: mais pour le regard de l'esprit de Dieu qui la sanctifie, lui assiste, la conduit comme l'âme le corps, est spirituelle, & pour toutes les deux raisons ensemble est mystique. Et est appelée corps mystique de Jésus-Christ pour la distinguer de son corps naturel, propre, & personel: & une cité ou communauté est appelée corps mystique en difference d'un corps individuel».

⁷⁷ Cf. M.-A. SCREECH, *Ecstasy and the Praise of Folly*, Duckworth, London 1980, cap. IV, § 12.

⁷⁸ Citato in MERSCH, *op. cit.*, t. II, p. 277.

È dunque nella linea di questa plurimillennaria vicenda concettuale, e in particolare del suo esito ultimo, che Port-Royal si troverà a confrontarsi con l'immagine paolina. Sebbene il lemma «corps mystique» non compaia di frequente nelle sue pagine – forse in ragione delle poche garanzie patristiche – un Arnauld, ad esempio, si dimostrava perfettamente cosciente delle difficoltà teoriche ad esso connesse. Come testimonia la pagina seguente:

Ce que l'Auteur a marqué au même endroit, distinguant l'unité de la personne de Jesus Christ avec les fideles, d'avec l'unité de sa personne incarnée, *néanmoins il ne faut pas s'imaginer, que, parce que cette unité de JESUS CHRIST avec les fideles s'appelle mystique par les Théologiens, ce soit seulement une unité métaphorique, comme celle qui fait l'amitié humaine entre plusieurs amis; mais c'est une unité très-réelle, parce que le S. Esprit, qui est l'esprit de Jesus Christ, selon l'Ecriture, habite très réellement dans les Justes qu'il les unit, qu'il les anime, qu'il les vivifie; qui prie en eux comme dit S. Paul, et qu'il agit de telle sorte par eux, que c'est à l'unité de ce grand corps de Jesus Christ, répandu par tout la terre; que S. Augustin soutient, en une infinité d'endroits, qu'on doit attribuer les opérations des Sacrements*⁷⁹.

«Seulement une unité métaphorique»: ecco a cosa si riduce l'unità «mystique» dei fedeli nella Chiesa. L'argomento polemico oppone l'unità ipostatica a quella ecclesiale, e così facendo relega quest'ultima allo stesso rango dell'unità delle comunità civili e puramente umane («l'amitié entre amis»). Di contro, Arnauld testimonia nella sua replica quanto avanti fosse giunto lo snaturamento della nozione di «corpus mysticum»: al punto da poter servire da strumento di attacco contro l'idea della Chiesa come corpo dello Spirito Santo, idea sulla quale Agostino aveva fondato buona parte della sua esegesi dei salmi. La precisazione di Arnauld non è dunque che la naturale conseguenza della vicenda sopra ripercorsa, meglio ancora: la constatazione che tale vicenda si era oramai conclusa. Una constatazione analoga a quella cui, per la verità già

⁷⁹ *Oeuvres de messire Antoine Arnauld*, facsimile dell'edizione Paris 1775-1783, Culture et civilisation, Bruxelles 1964-1967, t. IX, p. 148.

Saint-Cyran, era giunto, dandone conto però nelle forme di un imbarazzo piuttosto che di una messa a punto polemica:

Unité du corps mystique

Tout ainsi que nous disons qu'un homme de quarante ans est vraiment et moralement et réellement le même en son essence et en sa nature, qu'il était lorsqu'il est né, encore bien que [sic], physiquement et mathématiquement, son corps soit différent de celui qu'il avait en son enfance, de même pouvons-nous dire que le corps mystique de l'Église est moralement, vraiment et réellement le même qu'il était au commencement, quoique, mathématiquement parlant il soit différent, si nous le considérons avec les rapports qu'il a à ses membres, qui sont en soi différents des premiers, ou plutôt nous pouvons dire que toute l'Église en son chef est un même homme, encore qu'il lui arrive une infinité de variations et de changements en tous ses membres⁸⁰.

2. *Il «corpo mistico» nella teologia della prima modernità*

La nozione di «corpo mistico» di Cristo giunge dunque alle soglie del XVII secolo carica di una vicenda secolare durante la quale ha conosciuto un significativo mutamento di senso. Ricapitolando⁸¹ possiamo affermare che nella teologia dei primi dieci secoli la Chiesa è vista in prima istanza come una «congregatio fidelium» che coincide con il corpo di Cristo ed è animata, abitata e governata dal suo Spirito Santo. Una «congregatio» che trova la sua unità profonda nell'identità della fede professata al battesimo e nella partecipazione al sacramento eucaristico. Questa connessione intima attorno al mistero eucaristico di prospettive cristologiche, pneumatologiche e

⁸⁰ Citato in J. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint- Cyran, avec ses écrits de piété inédits*, Vrin, Paris 1962, p. 203. Non guasta ricordare che una delle difficoltà maggiori sollevate durante il Concilio Vaticano primo attorno alla definizione della Chiesa come «corpus mysticum» risiedeva nel fatto che alcuni autori jansenisti l'avessero sottoscritta: «non satis consultum de corpore mystico Christi, qua sectatores Jansenii usi sunt ad proprios insinuandos errores, assumere ad domata de Ecclesia Christi constabilienda» (cit. in DE LUBAC, *op. cit.*, p. 154 n. 94).

⁸¹ Per una sintesi cursoria cfr. SUZANNE RAMEIX, *Corps humain et corps politique en France Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, «Laval théologique et philosophique», vol. 54, n° 1, 1998, pp. 41-61.

ecclesiologiche ha fatto sì che fino alle soglie del XIV secolo non si sia costituito un trattato «de ecclesia» separato. Il confronto politico con l'autorità civile nonché l'emergere di istanze antigierarchiche all'interno della Chiesa stessa indussero però una svolta decisa nella riflessione ecclesiologica. Ed imposero lo studio delle strutture giuridiche del mistero ecclesiale come obiettivo primario se non unico. A divenire centrale fu cioè il problema dell'autorità papale, della sua natura e dei suoi limiti, il che pose in parte in ombra la questione della natura della Chiesa stessa e del suo inserimento nell'economia trinitaria. La visibilità e la natura societaria vennero spropositatamente accentuate a discapito della comunità di carità. Organismo sociale e organismo sacramentale vennero separati, e del primo soltanto si finì col parlare, identificando oramai la Chiesa ad una società perfetta («societas perfecta») del tutto analoga a quella secolare, se non per la radicale alterità del suo fine e del suo autore⁸². La sottomissione al papa venne anzi introdotta esplicitamente nella definizione della Chiesa, prima da Giovanni da Ragusa, poi in maniera canonica da Bellarmino. In quest'ottica la nozione di «corpo mistico», già ormai orfana del primitivo contesto eucaristico, si trovò impercettibilmente investita di nuovo senso. Il riferimento al mistero eucaristico lasciò cioè campo alla spiegazione basata sulla mera similitudine organica: come esplicita con chiarezza Suarez il corpo della Chiesa è «unum corpus mysticum quod *moraliter* dici potest per se unum». «Mistico» diventa sinonimo di «morale» o anche di «metaforico» e viene a costituire il termine tecnico dell'unità della Chiesa in quanto società. Tale slittamento di senso fu allo stesso tempo causa ed effetto dell'applicazione di «corpus mysticum» anche al di fuori del campo teologico. L'espressione venne infatti progressivamente adottata dai giuristi per definire le entità

⁸² Sulla nozione di «societas perfecta» cfr. CONGAR., *L'Église...*, cit., pp. 383-384. Va ribadito che tale determinazione è di natura strettamente giuridica e non teologica: essa si riferisce alla Chiesa come organismo visibile provvisto di uno «jus canonicum» e dotata perciò di un fine, di membri adatti a tale fine e di una autorità che ne assicura le relazioni. Tutta la questione risiede nella preminenza che questa nozione squisitamente giuridica venne ad assumere fuori dall'ambito giuridico.

collettive per contrasto rispetto a quelle concrete. Nell'attribuire la dicitura «corpus mysticum» alla Chiesa se ne affermerà dunque al contempo l'unità «mistica», cioè non reale né concreta, (come di ogni altra «persona morale») e la natura innanzitutto visibile – che la fa analoga agli altri «corpora» pure essi «mystici» («communitas politica, vel mystica per specialem coniunctionem in congregatione morali modo una» secondo la messa a punto di Suarez).

Vale la pena di citare ancora e più estesamente Suarez, e in particolare il *De Legibus* già sopra ricordato. Si trova qui in effetti una sintesi che sistematizza e dà unità agli elementi finora separatamente messi in luce. Il *doctor eximius* ribadisce innanzitutto l'uso *laico* di «corpus mysticum» riconoscendolo come ormai una pratica comune:

Circa personam advertendum est, quendam esse personam propriam, ut est unus homo, aliam fictam, quae mysticum etiam solet appellari, ut est, civitas, religio, collegium, monasterium, universitas, & similia⁸³.

La Chiesa potrà essere inclusa così in un trattato «de legibus» e analizzata in continuità con la costituzione legislativa di ogni altro organismo collettivo. Dal che l'impossibilità di assegnare a «mysticum» un senso differente da quello di una pura unità formale – dove “formale” va inteso nel suo senso tecnico, come oppositivo di «realiter». L'imbarazzo di Suarez nel trarre questa conclusione emerge in un «ut sic dicam» incidentale:

Ecclesia est, semperque fuit unum corpus mysticum, distinctum formaliter (*ut sic dicam*) à corpore politico, ordinatum, scilicet, ad diversum finem, nimirum felicitatem supernaturalem, & unitum diverso vinculo, scilicet, unitate fidei, & exercens diversas actiones, illas scilicet, quae pertinent ad cultum Dei, & sanctificationem animae⁸⁴.

⁸³ FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem libros distributus, utriusque fori hominibus non minus utilis, quam necessarius*, sumptibus J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sawbridge, Londra 1679 (prima edizione 1612), p. 501.

⁸⁴ Ivi, p. 210, corsivo nostro.

Essendo sia il corpo politico che la Chiesa due «corpora mystica» la differenza risiede soltanto nella diversa natura dei fini, dei vincoli e delle azioni, volte in un caso alla felicità terrestre, nell'altro alla felicità eterna. Una società soprannaturale dunque, dove la differenza specifica (“soprannaturale”) viene a determinare soltanto i fini e i mezzi della messa in opera di un genere (“società”) che al fondo resta pensato in maniera strettamente filosofica. Coerentemente con l’assetto generale della sua teologia, naturale e soprannaturale vengono a sovrapporsi come due piani disgiunti e autonomi e «corpus mysticum» si trova ad essere un nome comune ad entrambi. Suarez può quindi ripetere le formule tradizionali ma il senso è nuovo, come si vede bene da un paragrafo ancora nel libro II del *De legibus* dove l’oscillazione delle accezioni di «corpus mysticum» è continua. Ragionando su Cristo come legislatore Suarez afferma che Egli «Ecclesiam suam instituit tanquam unam spiritualem Rempublicam, in qua ipse regnaret, & unum corpus mysticum, in quo ipse esset caput»⁸⁵. Qui le due espressioni sembrano distinte, l’una dedotta dalla ragione, l’altra di origine testamentaria. Ma poco oltre «corpus mysticum» si trova a coincidere con «Repubblica spirituale»:

Ex quibus locutionibus & ex multis aliis, quae in novo Testamento, praesertim in Epistolis Pauli leguntur, & ex unitate Ecclesiae in symbolo Apostolorum definita, manifestè constat, Ecclesiam Christi esse unum mysticum corpus ordinatum ad aeternam felicitatem, & veram iustitiam per Christum consequendam, indigens spirituali regimine ad suam conservationem, & ad hunc finem assequendum⁸⁶.

Rimane soltanto la metafora organica in quanto funzionale a far pensare l’unità di una «communitas perfecta»: l’«Ecclesia» è una «nova Respublica novo modo

⁸⁵ Ivi, p. 697.

⁸⁶ *Ibid.*

congregata, & ad altissimum finem ordinata». «Corpus mysticum» viene a dire soprattutto – o oramai soltanto – che essa si conserva «in sua unitate moraliter»⁸⁷.

Così il «corpo mistico» diverrà poco a poco una denominazione marginale e inessenziale alla comprensione della verità profonda della Chiesa. Non che l'espressione scompaia, come già ricordato, dalle pagine dei teologi o degli autori spirituali. Ma bisognerà attendere il XX secolo (e precisamente il giugno 1943 con l'enciclica «Mystici corporis») perché essa riacquisti a pieno la centralità e il significato fondamentali delle sue origini. Nel frattempo l'avevano ospitata le pagine di Rousseau, quelle di Kant e le discussioni dei padri riuniti nel Concilio Vaticano primo. Non possiamo qui soffermarci oltre su queste lunghe ed alterne vicissitudini. Una ricostruzione esatta di ciò che accadde all'idea di «corpus mysticum» tra la tarda Scolastica e l'età moderna richiederebbe un vasto studio autonomo che va oltre i nostri fini e le nostre competenze. Come detto in apertura, lo scopo del presente capitolo è soltanto quello di fornire un panorama delle questioni legate alla nozione della Chiesa come corpo di Cristo nella prima metà del Seicento, nello specifico seguendo le evoluzioni del lemma «corps mystique».

A mo' di esempio ci limiteremo quindi a proporre qui di seguito l'analisi di due questioni ecclesiologiche precise e delle differenti soluzioni che a esse furono proposte tra la fine del XVI e il XVII secolo: quella dei fedeli peccatori (*a*) e quella dello scisma (*b*). Gli spostamenti concettuali che si riscontrano in proposito tra teologi della grande scolastica e teologi della prima modernità consentiranno infatti di valutare in concreto l'esito storico ulteriore di quanto sopra esposto⁸⁸.

⁸⁷ Ivi, pp. 697-698.

⁸⁸ Per una trattazione sistematica di queste due questioni cfr. Il classico C. JOURNET, *L'Église du verbe incarné: essai de théologie spéculative*. Vol. III: *Sa structure interne et son unité catholique (Deuxième partie)*, Saint Augustin, Saint-Maurice 1998, pp. 1153ss (fedeli peccatori) e pp. 1355ss (scisma). Da parte nostra, pur riprendendo il medesimo dossier, insisteremo più di quanto non faccia Journet sulla discontinuità introdotta dalla teologia tardo scolastica piuttosto che sulla sua continuità con la tradizione.

(a) La questione dei fedeli peccatori

Interrogarsi sullo statuto dei fedeli peccatori all'interno della Chiesa significa in buona parte ricostruire le vicende di una distinzione, proposta per originariamente da alcuni esponenti della prima Scolastica, ovvero quella tra «Ecclesia» e «Corpus Christi». Balduino di Canterbury, alla fine del XII secolo, scrive infatti:

Nam qui ex fide vivit, non sibi, sed Christo et in Christo vivit; et credendo manducat et participat, et participando in Christo manet una cum multis, quia unus panis unum corpus sumus. De hac enim participatione intelligendo est quod Apostolus dicit. Nam qui corpus Christi et calicem solo ore percipiunt, et Christum in corde non suscipiunt, ut de ipso et in ipso vivant, sicut a fide qua vivit justus extranei sunt, et a societate justorum alieni sunt, non habentes cum illis cor unum et animam unam: et propterea membra Christi non sunt nec de corpore ejus, quamvis in Ecclesia quae est corpus ejus videantur⁸⁹.

La questione è quella dell'appartenenza dei peccatori al corpo ecclesiale. Riprendendo una soluzione che era già di Agostino, si differenzia una partecipazione «numero tantum» e una «merito»: il primo caso è precisamente quello dei peccatori che hanno accesso alla società dei sacramenti senza per questo necessariamente partecipare alla comunione di grazia o addirittura soltanto di fede. L'opposizione tra «esse in Ecclesia» e «esse membra Christi» viene ad articolare i diversi gradi di appartenenza alla Chiesa che è al contempo comunità di grazia e comunità dei mezzi di grazia. I peccatori «sunt membra ecclesiae participatione sacramentorum, quae non sunt membra Christi, cum sint putrida»⁹⁰. All'interno dell'unica realtà della Chiesa si può dunque porre una distanza – se non una separazione – tra «corpo mistico», frutto dell'unione per

⁸⁹ PL 204 718 A/B.

⁹⁰ CONGAR, *op. cit.*, p. 175.

la grazia e «ecclesia», frutto della partecipazione ai mezzi visibili della grazia ovvero ai sacramenti.

Questa distinzione, che è più che altro una differenza di registri nella adesione dei singoli credenti alla comunità, si troverà ribadita costantemente da pressoché tutti gli esponenti della scolastica matura. Mercè anche una necessità di reazione ai vari movimenti anti-ecclesiastici del XII secolo, la coppia «Ecclesia» – «Corpus Christi» si cristallizza e diviene di uso comune. La si ritrova ad esempio nelle pagine di Alessandro di Hales:

Aliud est dici membrum Ecclesiae et aliud dici membrum Christi. Membrum enim Christi proprie est per caritatem, membrum vero Ecclesiae per fidem: est enim Ecclesia congregatio fidelium, fideles autem dicuntur qui fidei sacramentum receperunt. Membrum autem Ecclesiae dicitur duobus modis vel merito vel numero: merito dicitur simpliciter, numero secundum quid. Per fidem enim formatam est membrum Ecclesiae merito, et sic quod est membrum Ecclesiae est membrum Christi et e converso. Membrum Ecclesiae numero est per sacramentum fidei. Huiusmodi autem membra non sunt in corpore Ecclesiae ut ibi remaneant si obdurentur in peccato, sed tamquam mali humores⁹¹.

La distinzione «numero» – «merito», come si vede, è affermata con chiarezza e viene doppiata da quella di «membrum Ecclesiae» e «membrum Christi». Nel primo caso il requisito necessario è la fede mentre per far parte del «corpo mistico» occorre la carità o la «fides formata». L’impatto delle sette spiritualiste impose tuttavia una maggior chiarezza nella affermazione dei due momenti della realtà ecclesiastica, quello visibile e quello spirituale. Contro chi affermava che «la Chiesa è la *congregatio fidelium*, non i muri» occorreva cioè ribadire una definizione della Chiesa «ab externiis» ovvero a partire dall’unità della professione di fede e dei sacramenti. Non che ciò implicasse una riduzione del mistero ecclesiale al suo solo aspetto visibile. Tutt’altro: precisamente la questione della appartenenza dei peccatori alla Chiesa mostrava come la

⁹¹ Ivi, p. 220.

distinzione tra «Ecclesia» e «Corpus Ecclesiae» passasse a livello dei singoli, lasciando intatto il carattere duplice ma unitario del tutto. Soltanto così si poteva mantenere la santità della Chiesa e le imperfezioni dei suoi membri, una Chiesa santa ma non costituita soltanto di santi.

Questa necessità di equilibrio a dispetto della volontà polemica e apologetica si coglie bene nelle esposizioni sul tema di Alberto Magno e Bonaventura. Anche Alberto Magno ribadisce infatti la distinzione tra membri della Chiesa e membri del «corpo mistico», affermando che per prendere parte al secondo occorre, oltre la semplice professione di fede, la carità. E che perciò «mali non erunt organum Spiritus Sancti. Et ita non erunt de corpore ecclesiae». Talvolta tuttavia giunge ad applicare la medesima condizione per la partecipazione alla «ecclesia» tout-court: il che potrebbe condurre ad una asimmetria tra i due aspetti dell'unica Chiesa, ovvero ad ipotizzare una Chiesa fatta di soli santi, una Chiesa dei «perfetti». Alberto Magno ritorna poi però sul tema e ribadisce la dottrina tradizionale apportando un opportuno aggiustamento alle sue tesi. E nel *Commento alle Sentenze* fornirà una esposizione equilibrata e senza incertezze. Similmente, anche Bonaventura sembra talvolta identificare Chiesa e «corpo mistico». E perciò si trova ad affermare nel *Commento alle Sentenze*: «iste peccator non est membrum Ecclesiae»⁹². Ma poi altrove la distinzione tra «numero» e «merito» ritorna con chiarezza e così pure la distinzione tra una partecipazione ai mezzi della salvezza e una unione «per caritatem».

Com'è prevedibile l'esposizione più equilibrata e completa della coppia tematica in questione si trova però in Tommaso. La *Summa Theologiae* la riprende infatti con estrema chiarezza e sinteticità allorché Tommaso a proposito della confessione di fede scrive;

⁹² Sent. IV, dist. XLV art. II q. II, p. 945a.

Fides autem Ecclesiae est fides formata, talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant⁹³.

Il più delle volte Tommaso preferisce attenersi come qui alla terminologia lungamente attestata nella tradizione a partire da Agostino. E quindi si esprime come segue a proposito del ruolo dei peccatori nella Chiesa: «Peccatores enim habitant numero, non merito» (*Super Psalmo 14*, n. 1). Ma almeno in un caso fa menzione anche della distinzione tra Chiesa e «corpo mistico» o «corpus Ecclesiae». E marca la novità di questa distinzione con un sibillino «quidam dicunt» sotto il quale va riconosciuto forse il sopra ricordato Alessandro di Hales:

Homines igitur infideles non pertinent ad unionem corporis Ecclesiae, secundum quod est unum simpliciter; et ideo respectu horum Christus caput non est nisi in potentia, secundum scilicet quod sunt unibiles corpori. Homines autem fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Ecclesiae inquantum continuantur ei per fidem, quae est unitas materialis; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum, scilicet aequivoce. Et quia unitas corporis ex membris consistit, ideo quidam dicunt, quod non pertinent ad unitatem corporis Ecclesiae, quamvis pertineant ad unitatem Ecclesiae⁹⁴.

Come si vede, la necessità di distinguere diversi gradi di appartenenza alla Chiesa non impedisce a Tommaso di mantener ferma l'unità dei due aspetti di essa, quello visibile e quello invisibile. Al contrario: è piuttosto l'idea stessa che l'unità ultima della Chiesa viene dall'azione dello Spirito Santo a imporre una indicazione di gradi differenti di appartenenza. Poiché cioè la Chiesa-istituzione è la forma stessa d'esistenza del «corpo mistico», di più: una sorta di sacramento di questo corpo, i diversi gradi di partecipazione alla comunità di grazia si dovranno distinguere anche

⁹³ II^a-II^{ae} q. 1 a. 9 ad 3. Cfr. II^a-II^{ae} q. 83 a. 16 ad 3.

⁹⁴ *Super Sent.*, lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 co.

visibilmente. Così come l'unità di fede è sufficiente ma solo l'unità di grazia garantita dallo Spirito Santo «est completa totius», così pure tra «homines fideles» e «fideles peccatores» sussiste una distanza di grado all'interno dell'unico mistero di unità. L'idea di «corpo» che regge la speculazione tomista sulla Chiesa è quella di una «multitudo ordinata in unum», dove l'unicità dell'«ordo» è intenzionale ma anche intrinseca: l'unicità dell'oggetto amato e conosciuto, Dio, e della forza che anima la fede e la carità, lo Spirito Santo, garantiscono cioè insieme l'unità dell'organismo ecclesiale. E questo consente di considerare i fedeli peccatori dei membri «equivoci» di questo corpo unico in quanto «ordinati» all'unità del corpo per la loro fede ma non pienamente «animati» dall'azione dello Spirito Santo. Pur accettando la distinzione – dei «recentiores» – tra «corpus Ecclesiae» e «Chiesa», Tommaso ne riduce dunque la portata a una differenza tra denominazione propria ed equivoca. In effetti l'espressione «corpus mysticum Ecclesiae» non implica agli occhi di Tommaso una distanza tra «corpus» e «Ecclesia», ovvero tra comunità (invisibile) dei doni di grazia e comunità (visibile) dei mezzi di grazia. Al contrario: essa andrebbe tradotta, come suggerisce Congar, con «il corpo spirituale che è la Chiesa». Tale reticenza di Tommaso a una separazione secca della duplice realtà ecclesiale è confermata, nello stesso passo del *Commento alle sentenze*, dall'analogia che vi istituisce tra i rapporti di anima e corpo e quelli tra Spirito Santo e Chiesa:

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in corpore naturali invenitur quadruplex unio membrorum ad invicem. Prima est secundum conformitatem naturae, quia omnia membra constant ex eisdem similibus partibus, et sunt unius rationis, sicut manus et pes ex carne et osse; et sic dicuntur membra unum genere vel specie. Secunda est per colligationem eorum ad invicem per nervos et juncturas, et sic dicuntur unum continuatione. Tertia est, secundum quod diffunditur vitalis spiritus et vires animae per totum corpus. Quarta est, secundum quod omnia membra perficiuntur per animam, quae est una numero in omnibus membris. Et hae quatuor uniones inveniuntur in corpore mystico. Prima est, inquantum omnia membra ejus sunt unius naturae vel specie vel

genere. Secunda est, inquantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continentur in uno credito. Tertia est, secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est, secundum quod in eis est spiritus sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali⁹⁵.

In questo testo difficile è che avrà larga fortuna tra i commentatori dei secoli a venire Tommaso paragona i gradi di unità del corpo naturale e quelli del «corpo mistico»⁹⁶. Come si vede, all'unità generica, segue la continuità fisica, poi l'unità organica garantita dall'anima in quanto principio immanente di vita e infine l'unità frutto dell'anima in quanto principio trascendente. Nel «corpo mistico» quest'ultimo ruolo è riconosciuto allo Spirito Santo «quasi anima in corpore naturali». Si tratta di una analogia largamente tradizionale fin dall'epoca patristica, ma che Tommaso rinnova ponendola al centro della propria visione della Chiesa. Commentando il *Simbolo* scriverà anzi esplicitamente: «Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia Catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est spiritus sanctus»⁹⁷. Ora, si vede bene come l'insistenza su questa analogia sia funzionale alla prospettiva di Tommaso sui rapporti tra elementi invisibili e visibili della Chiesa e di conseguenza sulla questione del ruolo dei peccatori nel corpo ecclesiale. L'anima della Chiesa porta a compimento l'unità vitale del suo corpo e fa sì che essa costituisca un organismo. Il grado di vitalità delle sue membra è garantito dalla partecipazione a questo unitario principio che non abbandona mai il tutto: così non ha senso parlare di un «corpo» distinto dalla Chiesa ma al più di «membra potentialiter» ovvero di membra ridotte ad un minimo di vitalità in un corpo che è sempre allo stesso tempo visibile e animato da una forza invisibile. Il punto chiave è l'unità garantita da una sola anima, le diversità di

⁹⁵ *Super Sent.*, lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 co.

⁹⁶ Cfr. il commento che ne fornisce CONGAR in *L'idée thomiste de l'Église*, cit., pp. 64ss.

⁹⁷ *In Symbolum Apostolorum*, a. 9

grado riguardano gli individui singoli che possono esistere, come già scriveva Ugo da San Vittore, talvolta solo «in corpore» senza essere veramente «de corpore».

Questa analogia con il composto umano, a partire dalla quale Tommaso pensa i rapporti tra «corpus mysticum» e «Ecclesia», ci consente di seguire l'ulteriore deriva di significato conosciuta dalla coppia «Corpus Christi» e «Ecclesia» nel XVI secolo. Essa riappare infatti in una pagina celeberrima delle *Controversiae*⁹⁸ di Bellarmino, assumendo però in quel luogo un senso e una funzione del tutto differenti. Come abbiamo ricordato sopra, alle soglie dell'epoca moderna l'idea di «Chiesa» e il concetto di «corpus mysticum» conobbero una profonda modificazione, indotta da una serie complessa di cause e circostanze. La grande Scolastica, come pure la patristica, riconosceva nella Chiesa una realtà fondata sulla grazia. E ne definiva il senso in rapporto al mistero di Cristo e a quello della fine ultima. Ovviamente non si mancava di trattare anche della dimensione concreta della Chiesa, meglio, dell'economia concreta secondo la quale questo mistero di grazia si dispensa per i «viatores». Ma il significato del «corpo mistico» e della «Chiesa» era innanzitutto quello di una comunità di grazia e soltanto in seconda istanza quello di una comunità di mezzi, o meglio di sacramenti. È solo a seguito dei contrasti con movimenti come i Valdesi o i Catari che si afferma infatti la necessità di isolare una trattazione sulla Chiesa prima distribuita un po' ovunque nel tessuto delle «summae». Il nucleo ecclesiologico di questi movimenti settari consisteva in effetti in una negazione della mediazione sacramentale della Chiesa. In reazione occorreva dunque marcare con più chiarezza la visibilità della Chiesa, i mezzi esterni della sua esistenza come essenziali alla sua natura. Non è un caso perciò che sia proprio in antitesi a queste eresie che per primo Moneta da Cremona distingue la «congregatio fidelium», ovvero l'unità di fede non condizionata né storicamente né

⁹⁸ *Disputationum Roberti Bellarmini Politiani Societatis Iesu, de controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, 3 tomi, Ex officina typographica Davidis Sartorii, Ingolstadt 1588-1593.

ecclesiologicamente, dalla «Ecclesia quae modo Romana dicitur», ovvero la Chiesa nella sua formazione gerarchica e storica. La critica svolta alla Chiesa in quanto giuridicamente strutturata e concretamente esistente come un corpo sociale imponeva dunque un ribaltamento dei valori a favore dell'elemento visibile e terreno del mistero ecclesiale. Questa inversione di tendenza non conoscerà battute d'arresto nei secoli a venire. E troverà la sua sede specifica proprio nella apologetica della quale il trattato «de Ecclesia» andò a costituire una componente essenziale. In risposta alle dispute sul potere papale si svilupperà così una dottrina della Chiesa come reame organizzato (Egidio Romano, Giacomo da Viterbo); contro lo spiritualismo di Wycliff e Hus, verrà ribadita la natura visibile e sociale del corpo ecclesiale. Infine contro la Riforma si proclamerà la realtà e la necessità dei poteri gerarchici e della Chiesa come strumento essenziale di mediazione della grazia. L'effetto finale fu una accentuazione massiccia di ciò che nella Chiesa pertiene alla sua realtà di società concreta e gerarchicamente organizzata. In buona sostanza, il senso della Chiesa andò contraendosi alla sua sola dimensione visibile e storicamente determinata (la Chiesa romana). La dipendenza dall'autorità papale si trovò anzi ad essere inglobata, come ricordato in precedenza, nella definizione stessa della Chiesa. Già di passaggio la si legge in Gianni di Ragusa: «Divina namque Ecclesia et Christi est, quae fidei et caritatis vinculo Christi capiti connectitur et eius Vicario legitimo per obedientiam secundum divinas leges et sanctae Matris Ecclesiae statuta subicitur»⁹⁹. Ma sarà poi Bellarmino a dare piena espressione a questa nuova prospettiva ecclesiologica in delle formule che resteranno poi incontestate fino alla fine del 1800.

La messa a punto di Bellarmino si legge stringatamente nella *quarta controversia* (l. III, cap. 2). Contro varie posizioni eretiche, che sono in buona sostanza

⁹⁹ CONGAR, *op. cit.*, p. 329.

quelle ricordate prima, Bellarmino propone una definizione di Chiesa condotta esclusivamente «ab externiis»:

Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, & illam unam & veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, & eorundem Sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis¹⁰⁰.

Come si vede l'elemento visibile e sociale della Chiesa ha preso definitivamente la preminenza. La professione di fede viene considerata essa stessa alla stregua di un giuramento che garantisce formalmente l'appartenenza ad una struttura gerarchica. Le conseguenze di tale impostazione si percepiscono con chiarezza nel momento della definizione dei membri legittimi del corpo ecclesiale:

Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad Ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes huius definitionis. Professio verae fidei, Sacramentorum communio, & subiectio ad legitimum pastorem Romanum Pontificem. Ratione Primae partis excluduntur omnes infideles tam qui nunquam fuerunt in Ecclesia, ut Iudaei, Turcae, Pagani; tam qui fuerunt, & recesserunt, ut haeretici & apostatae: ratione Secundae, excluduntur Catechumeni & excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad Sacramentorum communionem, isti sunt dimissi: ratione Tertiae, excluduntur schismatici, qui habent fidem & Sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori, & ideo foris profitentur fidem, & Sacramenta percipiunt. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti & impii sint.

La visibilità come nota unica della Chiesa, nella sua doppia declinazione di unità di fede e sacramenti e sottomissione al pontefice romano, esclude una gradazione nella partecipazione al corpo ecclesiale. Le virtù che tradizionalmente costituivano quasi il collante della Chiesa vengono ridotte ad una questione privata, dove al contrario la pura professione esteriore *identifica* e al contempo rende *identico* ogni membro della Chiesa. Come già abbiamo ricordato in precedenza la Chiesa si riduce così ad una società (cioè

¹⁰⁰ BELLARMINO, *op. cit.*, t. III, p. 148.

una entità giuridica) tra le altre, differente non per la sua natura (una «societas perfecta») ma per l'identità di chi l'ha fondata e dei fini che persegue. Bellarmino non teme di essere esplicito in merito:

Atque hoc interest inter sententiam nostram, & alias omnes, quòd omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in Ecclesia, & propterea Ecclesiam veram invisibilem faciunt: nos autem, etsi credimus in Ecclesia inveniri omnes virtutes, Fidem, Spem, Caritatem, & ceteras; tamen ut aliquis absolutè dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantùm externam professionem fidei, & Sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis & palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum¹⁰¹.

Difficile immaginare una menzione, anche soltanto marginale, della nozione di «corpus mysticum» in un contesto del genere. In effetti Bellarmino userà con estrema parsimonia il termine. E sancirà con tale sua parsimonia il destino dell'espressione, via via marginalizzata e ridotta, dal suo primitivo significato, a sinonimo di realtà puramente di ragione, non concreta e perciò inessenziale.

Non stupirà dunque che pure il tema seguito fin qui della distinzione tra «corpus mysticum» e «Ecclesia» (poi doppiato in Tommaso da quello dell'anima e del corpo) subisca una trasformazione corrispondente. A conclusione del capitolo sulla definizione della Chiesa, Bellarmino infatti lo evoca, ma proprio nel ripeterlo lo snatura al punto di renderlo irriconoscibile. Così scrive:

Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis, collat. 3. Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima & corpus, & quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, Fides, Spes, Caritas, &c. Corpus sunt externa professio fidei, & communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima & de corpore Ecclesiae, & proinde uniti Christo capiti interius & exterius; & tales sunt perfectissimè de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore, quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participant, & aliqui etiam solum initium vitae habeant, &

¹⁰¹ Ivi, p. 148.

quasi sensum, sed non motum, ut qui habent solam fidem sine caritate. RURSUM aliqui sint de anima, & non de corpore, ut Catechumeni, vel excommunicati, si fidem & charitatem habeant, quod fieri potest. DENIQUE, aliqui sint de corpore, & non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem, & tamen spe, aut timore aliquo temporali profitentur fidem, & in Sacramentis communicant sub regimine pastorum. & tales sunt sicut capilli, aut ungues, aut mali humores in corpore humano¹⁰².

Come si vede Bellarmino si rifà esplicitamente alla tradizione agostiniana, ovvero alla distinzione classica tra appartenenza «merito» e appartenenza «numero» alla Chiesa. Ma in aperto contrasto con la sintesi che di tali temi forniva ad esempio Tommaso, non riconosce come prioritaria l'unità dell'organismo ecclesiale in quanto corpo animato dallo Spirito Santo e dai suoi doni. Benché accettasse la distinzione tra «corpus mysticum» e «Ecclesia» Tommaso ricorreva infatti all'analogia dell'anima e del corpo per ribadire la specificità della Chiesa rispetto a qualsiasi altra entità sociale: essere animata da unico principio che gli garantisce una unità non estrinseca ma organica. Al contrario Bellarmino fa dell'analogia uno strumento per ribadire la distinzione, se non la scissione, tra elementi visibili e invisibili della Chiesa. Detto altrimenti: per Tommaso le diciture «numero» e «merito» individuavano diversi gradi secondo i quali i singoli cristiani prendono parte al corpo visibile e invisibile insieme che è la Chiesa. Per Bellarmino invece la distinzione viene a passare *dentro* la Chiesa stessa che si trova scissa in un corpo concreto (visibile e soggetto a definizione) e un'anima invisibile (fatta di virtù interiori e sostanzialmente indifferente all'essenza vera e propria della istituzione ecclesiastica). L'unica Chiesa che Bellarmino vuole e pretende definire è quella di coloro che «sunt de corpore», così come si «fa corpo» entrando in una qualsiasi istituzione secolare. Si tratta certo di un requisito *minimo*, imposto più dalle esigenze della polemica apologetica che dalla riflessione teologica. Ma che ben presto diverrà il requisito *unico*: «Definitio igitur nostra solùm

¹⁰² *Ibidem*.

comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia, quia hîc requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae». E così il «corpus mysticum» passerà dal significare il fondamento dell'unità visibile della Chiesa a costituirne una sbiadita appendice. Quasi in un parallelo con la moderna fisica, l'anima non avrà più la funzione di forma che compie l'essenza del composto organico ma si affiancherà esteriormente a un corpo visibile ed autonomo.

La questione dello statuto dei fedeli peccatori e l'analogia con l'unione di anima e corpo nel composto umano si trovano dunque coinvolte nello stesso destino cui va soggetta la nozione di «corpo mistico». A darne ulteriore conferma, oltre a Bellarmino, saranno gli ultimi grandi commentatori scolastici, nella fattispecie quelli della scuola di Salamanca¹⁰³. Presso di loro il peso della tradizione e la pratica del commento alla *Summa* di Tommaso renderà più difficile un totale oblio del significato originale del «corpus mysticum». Ma le conseguenze ultime delle tendenze portate avanti in ambito apologetico non mancarono di farsi sentire – e a gran voce. Un Bañez ad esempio giunge ad affiancare, senza veramente articularle, due definizioni della Chiesa, una fondata sull'unità della grazia, e l'altra sulla pura professione esterna di fede: «collectio viatorum quos unit fides; cujus exterior confessio facta est in baptismo»¹⁰⁴. E d'altro canto già Vitoria poteva accontentarsi, per definire la realtà ecclesiale, di un semplice «fidelium communitas, sive Respublica»¹⁰⁵. È Suarez tuttavia a dare cittadinanza piena in sede teologica alle tesi sulla Chiesa elaborate in ambito di controversia. E l'effetto appare palpabile proprio nel modo in cui riprende la questione del ruolo dei peccatori in quanto membra del corpo ecclesiale. Se Suarez ricorre infatti alla coppia «numero-

¹⁰³ Cfr. A. LAMACCHIA (ed.), *La filosofia del siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995.

¹⁰⁴ E ancora «congregatio hominum fidelium baptizatorum visibilis, sub uno capite Christo in caelis et vicario ejus in terris» (CONGAR, *op. cit.*, p. 378). Ma cfr. anche oltre.

¹⁰⁵ F. DE VITORIA., *Relectiones theologicae tredecim partibus per varias sectiones in duos libros divisae. Opus omni eruditione & pietate refertum, novissimè iuxta Ingolstadiensem editionem castigatum & repurgatum*, Expensis Petri Landry, Lyon 1586, p. 3.

merito» lo fa paradossalmente per mostrare quanto oramai essa si sia ridotta ad una faccenda puramente nominale allorché la professione esterna di fede è assunta a requisito necessario e sufficiente. Detto altrimenti: una volta che si definisce la Chiesa un «corpus quoddam politicum, seu morale ex hominibus veram fidem Christi profitentibus compositum»¹⁰⁶ è difficile pensare veramente questo corpo come un organismo vivo e animato dai doni dello Spirito Santo, una «Ecclesia» che sia anche «corpus Christi». Certo, Suarez non manca di distinguere una materia e una forma di questa «compositio supernaturalis»¹⁰⁷. Ma giustappunto si tratta di un composto, non più di un corpo vivente, e la forma viene a dare una unità esterna (l'unità della fede identicamente professata) dove prima essa era l'analogo dell'anima come principio interiore ultimo dell'essere umano. Basta cioè la fede a rendere partecipi del corpo morale che è la Chiesa: quindi i fedeli peccatori lo sono tanto quanto gli altri, in virtù del possesso di questo requisito minimale:

Ex definitione tamen data haec brevis, & generalis regula colligi videtur, nimirum omnes, qui fidem habent, Ecclesiae membra esse, omnes vero qui illa carent extra Ecclesiam constitui¹⁰⁸.

Suarez richiama la distinzione proposta da più di un teologo tra «membra» e «partes Ecclesiae». Si tratta di una formulazione ulteriore di quella classica tra «corpus mysticum» e «Ecclesia» (o membri «merito» e «numero»). Ma pur riconoscendole una paternità tomista e una autorevole schiera di sostenitori non può che bollarla come mera «quaestio de modo loquendi»:

¹⁰⁶ SUAREZ, *Opus de triplici virtute theologica*, cit., p. 331.

¹⁰⁷ *Ibid.*: «Pars igitur materialis huius corporis sunt homines viatores, quia solùm de Ecclesia, quae nunc militat loquimur: forma verò est illa qua omnes qui partes Ecclesiae sunt, in unam spiritualem Rempublicam coniunguntur: haec autem forma fides est praecipuè». Suarez contesta espressamente la posizione che riconosce nel puro culto e nella professione di fede esterna la «forma» della Chiesa. Si tratta ai suoi occhi di una tesi puramente *ad hoc* – ma in sé non necessaria – per affermare la natura visibile della «ecclesia». Una tesi che però condurrebbe alla pericolosa conclusione – bellarminiana – che anche gli eretici occulti sono membri della comunità ecclesiale.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 332.

Christiani autem sunt, qui & Christi, & Ecclesiae membra sunt. Praeterea peccatores possunt recipere sacramenta, & communicare in eis cum omnibus fidelibus; hoc autem proprium est membrorum Ecclesiae. Denique ostensum est fidem esse propriam formam Ecclesiae, quae tamen vera in peccatoribus manet, quare (quamvis quaestio videatur de modo loquendi) dubium non est hos esse dicendo simpliciter membra Ecclesiae; illa enim praedictorum Catholicorum, scrupulosa distinctio partis, & membri in proposito non habet fundamentum¹⁰⁹.

Il «corpo mistico» è divenuto oramai una pura dicitura. Esso indica l'unità non reale ma puramente astratta di un corpo collettivo, sia esso un esercito, una città o un impero. Se si partecipa alla Chiesa nel battesimo e nei sacramenti si entra di diritto in questa unità. Non ha senso per questo chiedersi se si è «membra» vive o morte del corpo ecclesiale. La *forma*, da *vita* è divenuta *requisito*, che una volta posseduto non si perde se non nell'apostasia o nella scomunica¹¹⁰.

La questione dei fedeli peccatori mette dunque in luce le vicissitudini della nozione di «corpus mysticum» alla quale è indissolubilmente legata. Per pensare il loro ruolo fu infatti necessario riflettere sulla natura dell'unità della Chiesa e sulle modalità di parteciparvi. La si articolò così secondo la connessione tra «Ecclesia» e «corpus Ecclesiae mysticum», dove la prima aveva una ampiezza maggiore e costituiva la «materia» del secondo. Fu inevitabile per questo che, via via che il «corpus mysticum» si andava scollando dal suo significato strettamente ecclesiale, si offuscasse anche la posizione specifica dei fedeli peccatori. Se la distinzione tra «membra» (del «corpus Ecclesiae») e «partes Ecclesiae» si riduce a «quaestio de modo loquendi» la ragione va ricercata cioè nell'incapacità ormai completa di distinguere il «corpo» della Chiesa da ogni altro. Con la sua progressiva uscita di scena, il problema dei fedeli peccatori

¹⁰⁹ Ivi, p. 336.

¹¹⁰ La posizione di Suarez riguardo alla fede come requisito unico dell'unità ecclesiale non è né assoluta né strettamente maggioritaria nella sua epoca. Tenuto conto della autorità di Suarez e della consequenzialità con la quale egli porta a espressione alcune tendenze generali della teologia tardo-scolastica è difficile tuttavia non assumere le sue tesi come capitali.

conferma dunque una rinuncia ben più profonda e grave, quella del «corpus mysticum» ad attestarsi al centro del mistero della Chiesa¹¹¹.

(b) La questione del peccato di scisma

Un secondo tema, perfettamente contiguo a quello fin qui esaminato, ci consente di ribadire questa analisi, confortandola ulteriormente di altri testimoni. Si tratta di quello del peccato di scisma¹¹². Il testo di riferimento in proposito è la *quaestio* 39 della *Summa Theologiae* (II^a-II^{ae}), che può essere considerata a giusto titolo anche uno dei testi più eloquenti sull'intera concezione tomista della Chiesa. In particolare l'interrogativo riguarda la natura del peccato di scisma: si tratta di un peccato speciale e distinto dagli altri, o va piuttosto annoverato sotto la voce di «peccatum infidelitatis»? Tommaso risponde individuando nella rottura dell'unità della Chiesa la caratteristica essenziale dello scisma. E procede di conseguenza:

Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quae non solum alteram personam alteri uniti spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus¹¹³.

Ora l'unità garantita dalla «caritas» si declina per Tommaso secondo una duplice direzione: nella comunicazione dei «membri» del corpo ecclesiale tra di loro, e nell'ordine che li distingue. La totalità organica che è la Chiesa è unitamente animata

¹¹¹ Il tema della posizione dei fedeli peccatori all'interno dell'unità ecclesiale è stato oggetto di attenzione particolare anche da parte degli autori di Port-Royal. Il dossier in merito è stato presentato e analizzato, nel 1948, da Louis Cognet (*Note sur le P. Quesnel et l'ecclésiologie de Port-Royal*, «Irenikon», t. XXI, 1948, pp. 326-341; 439-446). Molti degli elementi sopra indicati si ritrovano nelle pagine di Arnauld e Nicole, puntualmente commentate da Cognet. Ci limitiamo qui a segnalarli: l'uso raro del lemma «corpus mystique» al quale vengono preferiti «corps de Christ» o «corps de l'Église» (p. 329); la riduzione della distinzione tra appartenenza «numero» e appartenenza «merito» a una pura questione nominale (p. 330-331); la coppia «corpo» e «anima» della Chiesa utilizzata per risolvere le difficoltà «de membriis»; i rischi insiti in una definizione dell'appartenenza alla comunità ecclesiale solo «ab externiis».

¹¹² Per questo tema e le sue implicazioni cfr. la voce «schisme» del *Dictionnaire de théologie catholique. Commencé sous la direction de A. Vacant e E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, Letouzey et Ané, Paris 1923-1950.*

¹¹³ II^a-II^{ae} q. 39 a. 1 co.

dall'azione dello Spirito Santo, che ne fa una comunione, ma anche gerarchicamente costituita perché ciascuna delle sue componenti esprima le sue peculiari funzioni e carismi:

Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; secundum illud ad Coloss. II, inflatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex.

Come già si è visto in precedenza, anche qui l'unità tra elementi esteriori ed elementi spirituali propria della realtà ecclesiale è messa in primo piano da Tommaso. Si passa senza soluzione di continuità dall'unità vivente del corpo di Cristo a quella gerarchica della Chiesa visibile, legata al suo vicario sulla cattedra di S. Pietro. La Chiesa come società organizzata secondo ruoli e funzioni viene riconosciuta in un rapporto espressivo rispetto all'unità che le viene dall'essere Chiesa di Dio. Al pari che nella creazione, l'unicità indivisibile del divino trova la sua conveniente manifestazione in una molteplicità ordinata anche nell'organismo ecclesiale¹¹⁴. Per questo lo scisma si configura come un peccato dal duplice aspetto:

Ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant.

Lo scisma è dunque un peccato che si oppone «unitati ecclesiasticae caritatis», come dice efficacemente Tommaso. Che esso rompa l'unità di carità che lega tutte le membra del «corpo mistico» o semplicemente metta in dubbio la dipendenza giuridica dall'autorità papale, non c'è differenza. Così come la Chiesa è un unico organismo, spirituale e concreto al contempo, così pure il peccato che le si oppone è sempre al

¹¹⁴ È la logica della «convenientia», talvolta incompatibile con quella della necessità metafisica, che impone una economia gerarchica e articolata.

contempo una scissione visibile e spirituale. Si tratta in sostanza di non riconoscersi più come parte di un tutto, ma come un tutto a sé – come glossa con efficacia il Gaetano.

Proprio in virtù di questa impostazione centrata sul tema dell'unità, il testo di Tommaso divenne un punto di riferimento obbligato per la speculazione ecclesiologica. Commentando questo primo articolo della questione «de schismate» si poteva infatti porre nella più grande generalità il problema della Chiesa e del suo principio ultimo. Nella fattispecie si vide in questa «quaestio» breve ed estremamente calibrata l'occasione per articolare il problema delle due componenti della realtà ecclesiale. Le stesse ragioni fanno però ai nostri scopi di questo testo anche un luogo privilegiato per cogliere *in fieri* il destino cui va incontro la nozione di «corpus mysticum» alle soglie della modernità. Come nel caso dei fedeli peccatori, sarà infatti discutendo una problematica definita che si avvanzeranno le tesi più radicali e nuove sul mistero della Chiesa.

Il tornante essenziale in questo senso è segnato dal Gaetano. In margine al testo di Tommaso, Gaetano solleva tre dubbi, il primo e più essenziale dei quali verte – come ovvio – sulla natura dell'unità della Chiesa messa in crisi dallo scisma. In virtù del principio «unum sequitur ens» tale unità presuppone un essere, ma non sembra che gli scismatici distruggano l'essere stesso della Chiesa con il loro peccato. Di che «esse» si tratta, dunque? Gaetano scioglie il dubbio affermando che l'unità della Chiesa è fondata su un «esse relativum». È in primo luogo l'unità intenzionale delle virtù teologali a ricondurre i fedeli all'unità: essi cioè credono, amano e sperano in un solo Dio. Ma questo non è sufficiente perché farebbe di essi solo dei «similes». Occorre affiancarvi anche l'«esse relativum ordinis ad caput unum», cioè la dipendenza gerarchica, che riconduce tutti «sub uno». L'effetto finale, garantito dall'azione dello Spirito Santo, è un «esse ut pars». Gaetano conclude sintetizzando:

Moventur fideles a Spiritu Sancto ad opera vitae spiritualis, scilicet credere, sperare, diligere, sanctificare et sanctificari, obedire, praecipere, illuminari, non solum secundum substantiam, sed etiam secundum operandi: ut scilicet haec operentur ut partes unius totius¹¹⁵.

Ora, come si vede, la già menzionata formula «agere ut pars» dà prova di quanto profondamente Gaetano abbia compreso la visione tomista del mistero della Chiesa. Ma al contempo non si può non notare una netta differenza di impostazione. Dove infatti in Tommaso la carità era posta a fondamento dell'intera trattazione come il principio ultimo, qui è l'«ordo» il concetto chiave. È l'*essere* dell'ordine a venire minacciato dallo scisma, non la comunione di carità. Come commenta J.-R. Armogathe: «S. Thomas avait retenu deux composantes, la communication et la hiérarchie; Cajétan met celle-ci en premier lieu, et presque exclusivement: l'Église tient son unité de l'ordre hiérarchique plus que de la communication entre les personnes»¹¹⁶. Questa inflessione nell'impostazione non è che il riflesso dei mutati equilibri tra le due componenti del mistero ecclesiale e nella progressiva estromissione del concetto di «corpus mysticum». Più la Chiesa si configura come organismo visibile e gerarchico, più il suo essere una unità «ex ordine» diviene preponderante. Lo si vede bene in un commentatore di una qualche generazione successivo a Gaetano come Suarez. Trattando il peccato di scisma Suarez ripercorre infatti lo schema di Tommaso ma la differenza nel procedere dell'argomentazione mostra come il processo ancora in nuce in Gaetano sia oramai compiuto. Sebbene il primo dubbio riguardi come di consueto «utrum Schisma sit speciale peccatum contra Charitatem» Suarez imposta fin da subito la questione indipendentemente da ogni menzione del «corpus mysticum». Scrive infatti:

¹¹⁵ Abbiamo consultato *Summa totius theologiae S. Thomae de Aquino doctoris angelici ... Cum commentariis et opusculis R.D.D. Thomae de Vio Caietani ...*, apud Iuntas, Venetiis 1588.

¹¹⁶ *L'ecclésiologie de Cajétan et la théorie moderne de l'état in Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio "Il Gaetano". Actes du colloque de Naples, 1-3 novembre 1990 réunis par Bruno Pinchard et Saverio Ricci*, Vivarium, Napoli 1993, pp. 171-182; pp. 177-178.

Christi Ecclesiam esse unicam tantum, & visibilem, atque adeo ad sui perfectionem requirere non interiorem tantum, sed exteriorem etiam coniunctionem membrorum inter se, & cum suo capite visibili, & Vicario Christi in terris, quae coniunctio exterior sine dubio fit per opera obedientiae, religionis, & similia¹¹⁷.

L'obbedienza, forma estrema dell'«esse relativum» ha preso il sopravvento sulla «caritas». Le due componenti della realtà ecclesiale sono articolate in una quasi-disgiunzione «non solum ... sed etiam». La Chiesa è innanzitutto una società visibile ed è la rottura del patto che la fonda a costituire l'essenza dello scisma. Si qualifica cioè come la dissidenza in un regime politico, e niente più. Scrive ancora Suarez, sempre senza far parola della «caritas»:

Accidere verò potest schisma non tantum per haeresim sed etiam sine illa, ut quando aliquis fidem retinendo non vult in suis actionibus, & modo religionis unitatem Ecclesiae tenere: & hoc dupliciter, primò separando se a capite Ecclesiae, [...] vel temerè negando hunc in particolari, vel ita se gerendo cum illo, ac si caput non esset, ut si quis vellet sine eius auctoritate Concilium generale congregare, aut Antipapam eligere, & hic est usitator modus. Secundum modus est, si ita se separet quis à reliquo corpore Ecclesiae, ut nolit cum illo communicare in Sacramentorum participatione¹¹⁸.

In Tommaso la negazione della carità come anima della Chiesa era il punto di partenza per descrivere la gravità del peccato di scisma. Gaetano, pur facendo dell'unità una qualità dell'ordine, aveva mantenuto questa prospettiva, riconoscendovi infine un «non agire come parte». Ma qui Suarez si pone completamente nel campo della Chiesa come «societas perfecta», ovvero come organismo sociale finalizzato e fondato da un (divino) legislatore. Certo, nel prosieguo della trattazione Suarez riprenderà la caratterizzazione dello scisma come peccato contro la carità. E ripeterà, con alcuni aggiustamenti, l'analisi tomista. Ma questa seconda sezione si apre con una

¹¹⁷ *Opus De Triplici Virtute Theologica*, cit., p. 1019.

¹¹⁸ Ivi, p. 1020.

dichiarazione che non lascia equivoci sulla disgiunzione tra lo scisma come argomento ecclesiologico e il suo significato morale e individuale:

Iam igitur sic explicato schismate, constat per se esse quid malum, & a Deo prohibitum, superest exponamus, quam malitiam habeat, & an specialem contra charitatem¹¹⁹.

Suarez ritiene di aver sciolto a sufficienza la questione «de schismate» mostrando che si tratta di una rottura della «exteriorem coniunctionem membrorum inter se, & cum suo capite». Ciò che resta, è una appendice, ampia quanto si voglia, ma pur sempre disgiunta. Non che Suarez sia indifferente al carattere strettamente spirituale della realtà ecclesiale. Altrove anzi argomenterà con forza, come ricordato, contro una definizione strettamente esteriore della Chiesa a partire dal solo «externo cultu», contrapponendovi l'unità di fede. Ma i due piani non sono più commisti bensì semplicemente sovrapposti uno all'altro. E l'ecclesiologia prende quasi le forme di una filosofia politica applicata alla Chiesa: si tratta di definire una organizzazione nella quale Cristo interviene come legislatore e lo Spirito Santo come garante dell'autorità. Mercè anche un oblio quasi totale del significato del soprannaturale¹²⁰, la Chiesa viene cioè analizzata in parallelo alle società profane e con gli strumenti concettuali della *Politica* di Aristotele. Lo scisma diviene allora innanzitutto la rottura della pace e dell'obbedienza che reggono ogni organismo civile. E la questione del ruolo degli scismatici nella Chiesa potrà essere risolta tramite una analogia (o una quasi-identità) con la sfera civile:

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Per il quale vedi gli studi classici di DE LUBAC e più di recente J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarézianes*, Vrin – Éditions de EHESS, Paris 1999, in particolare capp. II e IV e F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI* («Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova», LXXV), Cedam, Padova 1973.

Item qui in republica civili detrectat obedire Regi, aut seditiones in republica movet, non statim esse desinit reipublicae membrum; ergo similiter in Ecclesiastica republica¹²¹.

Se di carità si parla e di un affronto verso di essa, è in riferimento alla sfera individuale, più come il movente della volontà dei singoli a mantenere l'unità del tutto che come il legante vero e proprio del tutto.

Il caso dei fedeli peccatori e quello degli scismatici hanno dunque mostrato come la teologia della Chiesa abbia subito una inflessione profonda nei secoli che precedono il XVII¹²². E come questa evoluzione abbia contemporaneamente segnato l'impovertimento di senso e il declino della nozione di «corpus mysticum». Si leggano due definizioni a caso, spulciate da trattati della prima metà del Seicento:

Par le mot d'Église Catholique, nous entendons, non pas quelque assemblée particulière de ceux qui font profession de la vraie Foi de Jésus-Christ, en quelque lieu du monde qu'elle soit, mais bien l'assemblée de tous ceux, qui en tout le monde vivent dans la profession d'une même Foi & Loi de Jésus-Christ, sous un même Chef visible son Vicaire en terre¹²³.

Una, quia unam & eandem fidei doctrinam ubique profitetur, & omnes Catholici toto terrarum orbe diffusi, licet moribus, linguis, & vitae ratione disparati, de omnibus tamen dogmatibus fidei idem sentiunt. Est etiam una, quia est unum corpus mysticum sub uno capite Christo, & eius in terris vicario Pontifice Romano¹²⁴.

La presenza nella seconda del lemma «corpus mysticum» non la differenzia in nulla dalla prima: l'unità della comunità ecclesiale è definita esaustivamente dalla

¹²¹ Suarez, *Opus De Triplici Virtute Theologica*, cit., p. 337.

¹²² Una sorta di prova in controparte di quanto qui argomentato si trova nella dottrina ecclesiologica di Bañez, dove i processi da noi diagnosticati a carico della questione di fedeli peccatori e degli scismatici risultano precisamente invertiti. Pur con le riserve ricordate sopra, a questo grande maestro domenicano più che a ogni altro va infatti riconosciuto il merito di aver salvaguardato nella sua purezza la dottrina tomista del «corpus mysticum». Cfr. M. MIDALI, *Corpus Christi mysticum apud Dominicum Báñez eiusque fontes*, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1962.

¹²³ LEONARD CHAMPELS, *Les veritez Catholiques declarées & prouvées selon la vraye idée qu'en ont euë les SS. Pères ...*, Chez Jean Paslé, Paris 1643, p. 49.

¹²⁴ LOUIS ABELLY, *Medulla theologica ex Sacris Scripturis conciliorum pontificumque decretis, et sanctorum patrum ac doctorum placitis expressa*, Apud Georgium Iosse, Paris 1663, p. 22.

identità della fede professata e dell'autorità papale. Dogmi condivisi e obbedienza comune hanno oramai guadagnato interamente il campo. Del «corpo mistico» e della sua vita di carità non resta che l'ombra di un nome.

APPENDICE: AGOSTINO E L'«UNUS CHRISTUS AMANS SEIPSUM»

Nel presente capitolo abbiamo più volte menzionato Agostino come fonte di alcune delle distinzioni messe in opera dai teologi moderni, in sede di riflessione ecclesiologica. In effetti, è nelle pagine del grande autore patristico, e singolarmente in quelle dei commentarî ai salmi, che vengono impostate le questioni maggiori sulla natura e l'unità della Chiesa, questioni cui poi la teologia scolastica darà forma sistematica. Più in dettaglio, è in Agostino che per la prima volta e con una forza poi non più eguagliata, viene sviluppato il tema della comunità ecclesiale come corpo (mistico) di Cristo. Come ricordava Arnould, in una pagina già citata in precedenza,

c'est à l'unité de ce grand corps de Jesus Christ, répandu par tout la terre, que S. Augustin soutient, en une infinité d'endroits, qu'on doit attribuer les opérations des Sacrements; en disant si souvent, que c'est l'unité qui baptise, que c'est l'unité qui remet les péchés, que c'est cette unique Colombe, dont le gémissiments réconcilient les pécheurs, *cujus gemitu peccata solvuntur*, parce que c'est le Saint Esprit qui opere toutes ces choses, et qui ne les opere, dit ce Saint, qu'en tant qu'il habite dans tout le corps de J. C., comme dans son temple.

Tenuto conto della centralità dell'autorità agostiniana nella dottrina di Port-Royal sarà dunque opportuno analizzare, seppur brevemente, alcuni elementi della speculazione di Agostino a proposito della natura della Chiesa. Ci soffermeremo in particolare sul modo in cui Agostino connette l'immagine del corpo a quella dell'unità ecclesiale. E cercheremo di mostrare come tale congiunzione rivesta una funzione strettamente concettuale, e non meramente "retorica". Se il nostro silenzio sulla figura della «civitas» come paradigma dell'unità andrà a doppiare quello di Pascal, non sarà dunque che per concentrarci meglio sulla figura del «corpus» e sulla sua ricchezza teorica, alla quale l'autore delle *Pensées* preferirà attingere.

(a) «*Et erit unus Christus amans seipsum*»

In Agostino il ricorso all'immagine del corpo di Cristo come figura dell'unità ecclesiastica è vastissimo e, ovviamente, inaugurale della tradizione sopra ricordata. Emile Mersch gli dedica a giusto titolo il capitolo più vasto della sua inchiesta. E uno sguardo alla immensa bibliografia in merito lo conferma¹²⁵. Esso costituisce un elemento costante in tutta l'opera di Agostino. Lo ritroviamo al centro della sua duplice produzione, polemica da un lato e pastorale, dall'altro. L'idea di un «Christus totus», di un Cristo totale (o meglio «tutto intero») che abbraccia l'universalità dei fedeli, disseminata nello spazio e nei tempi viene, a costituire uno strumento indispensabile per rifiutare l'eresia donatista¹²⁶. E parimenti l'unione quasi ipostatica tra Cristo e i suoi membri ritorna con grande frequenza nei tratti anti-pelagiani. D'altro canto, se ci si rivolge alla predicazione, il tema risulta così presente, nelle sue innumerevoli declinazioni, che Agostino ne accompagna spesso la ripresa con formule come «saepissime audistis» o «quod bene vos nosse»¹²⁷. In sintesi: «la doctrine du corps mystique atteint chez Augustin un sommet»¹²⁸, e si attesta come un punto di riferimento obbligato per tutta la tradizione successiva, che ne articolerà l'eredità sotto le differenti rubriche dell'ecclesiologia, dell'escatologia e della questione della grazia. Di fronte a questo paesaggio di testi pressoché sconfinato, sarà inevitabile qui prendere le mosse a partire da un caso singolo che ci sembra richiedere una attenzione particolare ai fini

¹²⁵ Cfr. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique*, «Revue d'études augustiniennes», 8, 1962, pp. 1-125 e 17, 1971, pp. 177-182. E dello stesso, *Études sur l'Écclésiologie de S. Augustin*, Éditions de l'Université de Saint-Paul – Éditions de l'Université de Ottawa, Ottawa – Ontario 1969.

¹²⁶ Cfr. l'introduzione generale di Congar all'edizione dei trattati anti-donatisti (Desclée de Brouwer, Paris 1963, pp. 9-133).

¹²⁷ Lo studio di P. BORGOMEIO su *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin* (Études augustiniennes, Paris 1972; part. III) si presenta a tuttora come la sintesi più completa sul tema, seppur limitata alla sola predicazione. Va ricordato in merito che la necessità di interpretare l'unità della Chiesa come quella del corpo di Cristo era stata suggerita ad Agostino, per quanto riguarda l'ermeneutica biblica, dal *Liber Regularum* di Tyconius (Cfr. *De doctrina christiana*, III, 31, 44).

¹²⁸ MERSCH, *op. cit.*, p. 132.

della nostra indagine. Si tratta di un passaggio del X trattato sulla *Prima Lettera di Giovanni*:

Quia filii Dei corpus sunt unici Filii Dei; et cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei. Ergo qui diligit filios Dei, Filium Dei diligit; et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit: nec potest quisquam diligere Patrem, nisi diligat Filium; et qui diligit Filium, diligit et filios Dei. Quos filios Dei? Membra Filii Dei. Et diligendo fit et ipse membrum, et fit per dilectionem in compage corporis Christi; et erit unus Christus amans seipsum¹²⁹.

Agostino sta commentando il cap. V della lettera e cerca di rispondere ad una possibile obiezione: perché Giovanni parla prima dell'amore verso *il Figlio* di Dio (v. 1: «omnis qui diligit qui genuit eum, diligit eum qui genitus est ex ipso») e poi, subito dopo, verso *i figli* di Dio (v. 2: «in hoc cognoscimus quia diligimus filios Dei»)? Il dubbio esegetico viene sciolto ricorrendo all'unione “quasi ipostatica” fra il corpo (mistico) di Cristo e le sue membra. Non si può amare Cristo senza amare le membra del suo corpo ecclesiale, e viceversa, amando i «figli» di Dio che i fedeli sono, si ama immancabilmente anche il Cristo. Il brusco passaggio del testo di Giovanni dal singolare al plurale trova dunque la sua ragione e la sua verità nella dottrina paolina dell'incorporazione a Cristo. La dottrina giovannea della «caritas» e quella paolina della unità ecclesiale si sostengono cioè vicendevolmente. D'altronde, Agostino stesso, in altri luoghi, era ricorso a formulazioni piuttosto ardite per esprimere la medesima intuizione: «In me etiam ipsi sunt ego»; «eos in meipso santifico, cum et ipsi sint ego»¹³⁰. Dove l'uso inedito di «ego» come predicato nominale dice con chiarezza la realtà e la profondità della identificazione tra comunità ecclesiale e Cristo.

¹²⁹ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, X, 3.

¹³⁰ Un buona serie di esempi in MERSCH, *op. cit.*, pp. 119-122

Ma se il ricorso all'immagine paolina è in sé sufficiente a sciogliere la contraddizione del testo¹³¹, bisogna riconoscere che Agostino va francamente oltre e articola in modo autonomo e originale tale immagine: «unus Christus amans seipsum». L'amore *per* il Cristo professato da Giovanni diventa amore *del* Cristo stesso per se medesimo. Si ha così una formula che ha suscitato l'ammirazione incondizionata degli interpreti, che hanno parlato in proposito di «merveilleux raccourci» (De Lubac) dell'intera dottrina agostiniana. Ma che di fatto rimane enigmatica nella sua articolazione di amore di Cristo per se medesimo e dei cristiani gli uni gli altri, come sue membra. Agostino stesso, a seguire, glossa la formulazione con una ripresa che vorrebbe esplicitarne il senso:

Cum enim se invicem amant membra, corpus se amat. *Et si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; et si gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra.* Et quid secutus ait? *Vos autem estis corpus Christi et membra.*

Dove però si vede bene che il ricorso a I *Cor.* XII, 26-27 è all'insegna della prudenza e non avviene senza qualche – implicito – azzardo: come equiparare, infatti, mercé un semplice «enim», il «Christus amans seipsum» a un «corpus [qui] se amat» e passare sotto silenzio il fatto che Cristo è «caput» del corpo ecclesiale, prima e piuttosto che il corpo? E d'altro canto, è veramente possibile riconoscere nei versetti paolini citati a supporto, «*un* corpo che *si* ama», e non piuttosto delle membra che subiscono reciprocamente, o, per usare le parole stesse dell'apostolo, «che cospirano» all'unità («*id ipsum pro invicem sollicita sint membra*» I *Cor.* XII, 25)? L'immagine di Agostino presenta cioè tanto fascino, tanta potenza di pensiero, quanta enigmaticità. E non è forse un caso che, a dispetto dell'entusiasmo con il quale l'hanno accolta gli esegeti moderni,

¹³¹ Contraddizione che peraltro è del tutto propria ad Agostino visto che la tradizione intenderà «qui diligit» come Dio e «qui genitus» come il credente non come il Cristo, evitando così il ricorso alla mediazione del corpo mistico (Cfr. in proposito D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Beauchesne, Paris 1975, p. 151 n. 44).

la tradizione l'abbia passata piuttosto sotto silenzio. Dare un significato preciso all'«unus Christus amans seipsum» sembrò – forse – una impresa che solo Agostino stesso avrebbe potuto sostenere. Si veda, ad esempio, con quale imbarazzo un autore duecentesco come Martino di Léon riscrive il passaggio del X trattato:

Vere qui diligit Deum et diligit fratrem suum; nam qui diligit Deum Patrem, diligit Deum Filium a Patre genitum, et qui diligit Deum filium, diligit etiam Dei filios, qui sunt membra illius capitis. Ergo diligamus filios Dei, ut diligere possumus Filium Dei cujus membra sunt; et diligendo Filium integrum, id est, cum suis membris, diligamus et Patrem. Dilectio compaginat corpus Christi, ut sint unus Christus; ita et qui amat fratrem, amat seipsum; cum illo enim ipse unus est, nec potest non diligere Christum, qui membra Christi diligit¹³².

L'unità del corpo mistico non è più l'espressione di un amore che si riflette in e su se stesso. L'«unus» si riferisce a Cristo, mentre l'«amare seipsum» viene ricondotto al singolo membro del corpo ecclesiale, nel suo rapporto ai fratelli. In breve: la formula agostiniana è precisamente e scrupolosamente passata sotto silenzio, pur essendo la totalità del paragrafo una ripresa letterale del testo di Agostino.

Nelle pagine che seguono non intendiamo certo risolvere la difficoltà di questa immagine agostiniana, che giustappunto trova la sua oscura bellezza nella profondità del mistero cui fa segno¹³³. Più semplicemente vorremmo mostrare come in essa il teologumeno paolino del corpo (mistico) di Cristo assuma una funzione inedita rispetto a quelle ricordate in apertura. Non risponda cioè alle esigenze dell'ermeneutica, né a quella della dottrina della grazia, né strettamente dell'ecclesiologia. Ma piuttosto dia forma, metta in idea, la convinzione che Agostino stesso esprime lapidariamente, nel medesimo paragrafo 3, poche righe oltre: ovvero che «non potest separari dilectio». La carità non conosce cioè divisioni, distinzioni né gradi ma si esprime identica in tutte le “dimensioni”. Essa articola il rapporto dell'uomo non soltanto a Dio, ma anche al

¹³² PL CCIX, p. 284 C-D.

¹³³ DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspect sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, p. 44

prossimo (ovvero al mondo inteso come «ecclesia») e a se stesso. Se solo la carità dona accesso alla verità, la carità non può che realizzarsi univocamente; secondo modi diversi, certo, ma non «separabili», non differenti cioè per natura. L'«*unus Christus amans seipsum*» esprime, certamente, in prima istanza l'«*incarnation ecclésiale*»¹³⁴. Ma non è indebito, crediamo, riconoscervi anche la formula con la quale Agostino porta all'evidenza del pensiero l'unità dell'orizzonte della carità, ovvero il fatto che amore di Dio, amore di sé e amore del prossimo «*non possunt separari*». Se, come giustamente è stato notato, l'immagine di Agostino si situa in una prospettiva escatologica («*erit unus Christus amans seipsum*») essa va intesa non solo in riferimento alla Chiesa celeste, perfettamente una e libera da ogni scisma o eresia, ma anche, o soprattutto, come indicazione della verità ultima della Chiesa pellegrina, come il suo cuore più profondo.

Per dare una senso più preciso e concreto a queste indicazioni porremo rispettivamente a tema la questione della inseparabilità di amore del prossimo e amore di Dio e di amore di sé e amore di Dio. Le difficoltà e le tesi che Agostino sostiene in proposito articoleranno, crediamo, quello che l'«*unus Christus amans seipsum*» offre strettamente a immaginare.

(b) Amore di Dio e amore del prossimo

Il rapporto tra amore del prossimo e amore di Dio veniva già esplicitamente in luce nel passo del trattato X dal quale abbiamo preso le mosse. Il ricorso all'incorporazione dei «figli» nell'unico Figlio garantiva infatti la connessione della carità fraterna con l'amore di Dio. Ma, più in generale, esso costituisce – ovviamente – uno dei temi portanti dell'intera riflessione agostiniana. Fin dai suoi primi scritti

¹³⁴ Cfr. G. MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Desclée, Paris 2001, p. 155.

Agostino non manca infatti occasione per ribadire l'indissociabilità della «gemina caritas», secondo il doppio precetto di *Matteo XXII, 37-40*¹³⁵. E nel *De doctrina christiana* giunge anzi ad organizzare intorno ad essa e alla coppia «uti – frui» una sintesi etica che verrà ripetuta per secoli. Ma se il comandamento di Cristo nel Vangelo struttura la riflessione di Agostino non per questo la determina da parte a parte. È stato viceversa osservato che, soprattutto a partire dalla sua attività pastorale, Agostino affianca sempre più l'esegesi di *Mtt. XXII 37-40* a quella di altri versetti neotestamentari, in particolare giovannei. La ragione va individuata nella volontà di pensare sempre più a fondo l'inclusione reciproca dei due precetti d'amore, una inclusione che si spinge ben oltre l'associazione di due «mandata» tra loro «simili»¹³⁶. Così ad esempio nel *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* Agostino articola ancora amore del prossimo e amore di Dio secondo una progressione che li mantiene esterni uno all'altro: «Inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Immo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis erga hominem caritas»¹³⁷. Gli atti di carità fraterna costituiscono dei «cunabula caritatis Dei»: rappresentano cioè un esercizio «qui nous prépare en quelque sorte négativement à l'amour de Dieu, lequel ne nous est donné que par grâce»¹³⁸. L'esegesi del vangelo e della prima lettera di Giovanni imporrà invece ad Agostino di prendere coscienza di una vera e propria «immanence de l'amour de Dieu dans l'amour humain»

¹³⁵ Cfr. A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. "Uti - frui" nelle preconfessioni di s. Agostino*, Abete, Roma 1965.

¹³⁶ Cfr. J. GALLAY, *La conscience de la charité fraternelle d'après le Tractatus in Primam Joannis de S. Augustin*, «Revue des Études augustiniennes», 1, 1955, pp. 1-20 e M. NEDONCELLE, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?* in *Augustinus Magister*, I, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 595-602 e la critica di Madec (*Lectures Augustiniennes*, Institut d' Études Augustiniennes, Paris 2001, p. 219).

¹³⁷ I, 26, 48, corsivo nostro. Cfr. ugualmente *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (VI): «Quibus mandatis perfectis etiam ad dilectionem Dei crescitur, in qua est tota perfectio. Nam dilectio proximi certus gradus est ad dilectionem Dei».

¹³⁸ P. AGAËSSE, *Introduction al Commentaire de la première épître de S. Jean*, Cerf, Paris 1961, p. 48. Cfr. anche G. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Vrin, Paris 1939, p. 70 e DIDEBERG, *op. cit.*, p. 138.

(Agaësse). Giovanni riduce infatti, in più di una occasione, i due «mandata» di *Mtt.* XXII, 40 ad un solo ed unico «mandatum»: così si legge in *Jn.* XIII, 34: «mandatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos ut et vos diligatis invicem» e in *I Jn.* III, 23: «hoc est mandatum illius ut credamus nomini Filii ejus Jesu Christi et diligamus invicem, sicut dedit nobis mandatum». La riduzione del doppio precetto ad uno soltanto impone a l'interprete di dissipare una falsa impressione nel lettore: «Assidue [Giovanni] nominavit caritatem fraternam: Dei autem caritatem, id est qua debemus diligere Deum, non tam assidue nominavit»¹³⁹. Agostino dovrà cioè rendere conto del fatto che Giovanni «non omnino tacuit» in merito all'amore di Dio. Ovvero che il silenzio sulla «caritas Dei» non dipende da una separazione dei due «mandata» ma al contrario dalla profondità della loro reciproca inclusione. Essendo l'uno compreso nell'altro, la menzione di uno è sufficiente ad evocarli entrambi¹⁴⁰. Questo approfondimento della riflessione agostiniana sull'unità della «caritas», precisamente perché suscitato dai testi di Giovanni, è nei commentari ad essi che più chiaramente si manifesta e nei testi coevi, in particolare il *De Trinitate*. Verso la fine dell'ottavo libro – luogo capitale dell'opera in più di un senso¹⁴¹ – Agostino solleva infatti la questione del rapporto dei due amori, e ne avanza le possibili soluzioni. Vale la pena di citare per intero questa pagina decisiva:

Cum enim duo praecepta sint *in quibus tota Lex pendet et Prophetae, dilectio Dei, et dilectio proximi* (*Mtt.* XXII, 40), non immerito plerumque Scriptura pro utroque unum ponit. Sive tantum Dei, sicuti est illud: *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (*Rm.* VIII, 28); et iterum: *Quisquis autem diligit Deum, hic cognitus est ab illo* (*I Cor.* VIII, 3); et illud: *Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (*Rm* V, 5); et alia multa, quia et qui

¹³⁹ *In Evangelium Ioannis tractatus*, VIII, 4. Cfr. M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du Quatrième Évangile*, Beauchesne, Paris 1930.

¹⁴⁰ Cfr. R. CANNING, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven 1993.

¹⁴¹ Cfr. J.-B. DU ROY (O.), *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, cit.

diligit Deum consequens est ut faciat quod praecepit Deus, et in tantum diligit in quantum facit; consequens ergo est ut et proximum diligit, quia hoc praecepit Deus. Sive tantum proximi dilectionem Scriptura commemorat, sicuti est illud: *Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi* (Gal. VI, 2); et illud: *Omnis enim lex in uno sermone impletur, in eo quod scriptum est: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum* (Gal. V, 14); et in Evangelio: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona, haec et vos facite illis; haec est enim Lex et Prophetarum* (Mtt. VII, 12). Et pleraque alia reperimus in Litteris sanctis, in quibus sola dilectio proximi ad perfectionem praecipui videtur, et taceri de dilectione Dei; cum in utroque praecepto Lex pendeat et Prophetarum. Sed et hoc ideo, quia et qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. *Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet* (I Gv. IV, 16). Consequens ergo est ut praecipue Deum diligit¹⁴².

Squadernando una doppia serie di riferimenti neotestamentari, Agostino testimonia che il silenzio su di una delle due componenti della «gemina caritas» è tutt'altro che infrequente. E prova subito dopo, con un doppio sillogismo, che tale silenzio non si produce affatto «immerito» ma deriva al contrario dall'unità stessa della «caritas». Prendiamo il caso in cui solo si menzioni l'amore dell'uomo per Dio. Se ama Dio, l'uomo deve amare anche ciò che Dio comanda e perciò portare a compimento i suoi precetti. Ora è Dio che ingiunge all'uomo di amare il suo prossimo. *Ergo* non si può amare Dio senza amare il proprio prossimo. E viceversa, continua Agostino, se talvolta la Scrittura sembra «taceri de dilectione Dei», non è che un modo per dire con ancora maggior forza la sua inerenza alla «dilectio proximi». Chi ama un altro uomo, ama infatti necessariamente anche l'amore del quale ama («consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit»¹⁴³). Ma come insegna Giovanni, Dio è in se stesso «dilectio». *Ergo* l'amore del prossimo contiene in sé, inestricabilmente, l'amore di Dio. Può forse stupire la stringata commistione di deduzioni logiche e dettato biblico: Agostino ragiona a forza di «consequens est» che sembrano male adattarsi alla

¹⁴² *De Trinitate*, VIII, 7, 10.

¹⁴³ Su questo assioma, che Agostino assume qui come autoevidente, cfr. P. AGAËSSE, *op. cit.*, pp. 50-51.

profondità del mistero che tratta. Ma forse la sicurezza della doppia dimostrazione è proprio l'effetto della centralità della convinzione agostiniana che «duo illa praecepta non posse sine invicem». E di fatto Agostino ripeterà gli stessi argomenti anche nei commenti al vangelo e alla prima lettera di Giovanni. Nel nono trattato su quest'ultima, ad esempio, commentando i vv. IV, 21, Agostino ribadirà nuovamente che «Quomodo mentiris si dicas: Diligo Deum, quando non diligis fratrem; sic falleris, quando dicis: Diligo fratrem, si putes quia non diligis Deum»¹⁴⁴. Ricordando da un lato, che «necesse est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem; *dilectio* autem Deus est: necesse est ergo ut Deum diligat quisquis diligit fratrem». E chiedendosi dall'altro, «si fratrem non diligis; quomodo eum diligis, cuius mandatum contemnis?»¹⁴⁵. Gli argomenti del *De Trinitate* si attestano quindi come canonici e quadrano una dottrina che ha il suo equilibrio sulla convinzione che amore del prossimo e amore di Dio «non possunt separari». La «dilectio» nella sua unità abbraccia come unico orizzonte sia Dio che i fratelli e Agostino giunge – almeno in un caso – anche ad arrischiare una formula tanto difficile quanto radicale: «Ista contextio [I Gio. IV, 7-8] satis aperteque declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem), non solum *ex Deo*, sed etiam *Deum* esse tanta auctoritate praedicari»¹⁴⁶. Come parafrasa J. B. du Roy, «Dieu serait» allora «l'amour mutuel des chrétiens et il serait connu dans une réciprocité. Mieux, il serait cette réciprocité même [...] la “*dilectio fraterna*”»¹⁴⁷.

Ora, ci sembra che questa inerenza reciproca dei due «mandata» di Gesù possa essere posta in proficua relazione con la tematica del corpo mistico. E in questo senso, gettare una luce sul significato di quell'«*unus Christus amans seipsum*» da cui siamo

¹⁴⁴ IX, 10.

¹⁴⁵ IX, 11.

¹⁴⁶ *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

¹⁴⁷ *Art. cit.*, p. 437.

partiti. Nel commento alla prima lettera di Giovanni, Agostino suggerisce infatti un ulteriore motivo per legare «dilectio proximi» e «dilectio Dei». Un motivo meno schematico e “conseguente” degli argomenti sopra addotti ma forse più profondo nella sua verità. Il passaggio in questione sono le righe in cui Agostino si impegna ad interpretare I Gv. IV, 17: «In hoc perfecta est dilectio eius in nobis, ut fiduciam habeamus in die iudicii: quia sicut ille est, et nos sumus in hoc mundo». Si tratta di un versetto poco frequentato dai commentatori e che Agostino stesso non richiama più altrove. Il problema è, ovviamente, quello di assegnare un significato alla similitudine introdotta da «sicut ille ...»: «Nonne videtur» si obietta Agostino «aliquid impossibile dixisse? Numquid enim potest esse homo sicut Deus?». La soluzione passa per una decisione teorica forte e fondamentale: riferire questa «similitudo» ad un'altra, quella della *Genesi*, fondativa della natura umana.

Iam vobis exposui quia non semper ad aequalitatem dicitur, *sicut*; sed dicitur ad quamdam similitudinem. Quomodo enim dicis: Sicut aures habeo, ita habet et imago? Numquid omnino sic? Sed tamen dicis, *sicut*. Si ergo facti sumus ad imaginem Dei, quare non sicut Deus sumus? Non ad aequalitatem, sed pro modo nostro. Unde ergo nobis datur fiducia in die iudicii? Quia *sicut ille est, et nos sumus in hoc mundo*¹⁴⁸.

Ma se la similitudine che noi stessi siamo dice il nostro essere come riferito a Dio, come aperto a definirsi secondo una somiglianza, come può qui applicarsi alla «perfecta dilectio»? «Debemus hoc referre ad ipsam caritatem, et intellegere quid dictum sit», precisa Agostino. E qui si compie la seconda decisione teorica, che sposta ulteriormente il tema:

Dominus in Evangelio dicit: *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? nonne et publicani hoc faciunt (Mtt. V, 46)? Quid ergo vult nos? Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros, et orate pro persequentibus vos (Mtt. V, 44)*. Si ergo iubet nos diligere inimicos nostros, unde nobis dat exemplum? De ipso Deo: ait enim: *Ut sitis filii Patris vestri qui in coelis est*. Quomodo illud facit Deus? Diligit

¹⁴⁸ In *Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, IX, 3.

inimicos suos, *qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos* (Mtt. V, 45). Si ergo ad hanc perfectionem nos invitat Deus, ut diligamus inimicos nostros sicut et ipse dilexit suos; ea nobis fiducia est in die iudicii, *quia sicut ille est, et nos sumus in hoc mundo*: quia sicut ille diligit inimicos suos, faciendo solem suum oriri super bonos et malos, et pluendo super iustos et iniustos; ita nos quia inimicis nostris non possumus praestare solem et pluviam, praestamus lacrymas, cum pro illis oramus.

La somiglianza nell'amore, che congiunge nella distanza, Dio e l'uomo, Agostino l'indica nella possibilità di amare anche i nemici. Basandosi sul vangelo di Matteo riconosce infatti una analogia tra la totale gratuità dell'amore divino (Egli «fa sorgere il sole sui buoni e sui malvagi») e la gratuità alla quale Gesù sprona l'uomo nell'amare chi ci odia. Essere «in hoc mundo» «sicut ille est» significherà amare con la stessa generosità, di un amore che non giudica (e nemmeno conosce) per amare. Per quanto il riferimento a I Gv. IV, 17 rimanga isolato, Agostino conferma altrove questa «similitudo» nella «dilectio» tra Dio e l'uomo che giunge ad amare finanche i suoi nemici¹⁴⁹. In particolare, commentando il salmo 99 (§ 5), Agostino ritorna sul testo di Matteo V, 45. E con ancor maggior forza insiste sul tema della somiglianza, mostrando come “imitando” l'amore di Dio l'uomo, faccia, nell'amore, esperienza di Dio («sentire»):

Vide quomodo nos vult accedere Dominus, faciens primo similes, ut accedamus. *Estote, ait, sicut Pater vester qui in coelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos*. Disce diligere inimicum, si vis cavere inimicum. In quantum autem in te caritas crescit, efficiens te et revocans te ad similitudinem Dei, pertendit usque ad inimicos; ut sis ei similis qui facit solem suum oriri, non super bonos tantum, sed super bonos et malos; et pluit, non super iustos

¹⁴⁹ Una «similitudo» che colma in qualche modo i limiti della tesi agostiniana più frequente, ovvero che la somiglianza risieda nella sola e invariabile presenza della razionalità umana, permettendo di pensare dei gradi di «similitudo» variabili fino alla perfezione. Resta che solo con Bernardo e con il riconoscimento della libertà come luogo della somiglianza tali limiti verranno definitivamente superati. Cfr. in proposito, J.-L. MARION, *L'image de la liberté* in R. BRAGUE (éd) *Saint Bernard et la philosophie*, PUF, Paris 1993, pp. 49-72.

tantum, sed super iustos et iniustos. Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum.

L'estensione dell'amore fino all'oggetto più lontano e perciò più difficile («pertendit») produce nell'uomo un ritorno verso ciò che in lui è più intimo, ovvero il suo essere ad immagine di Dio («revocans te ad similitudinem»). Amando colui che più gli è estraneo e dissimile, conclude Agostino, l'uomo trova la similitudine che definisce la sua natura. La connessione tra «dilectio Dei» e «dilectio proximi» si trova dunque fondata in maniera radicale. Non solo i due precetti si implicano reciprocamente nel loro oggetto ma anzi, solo l'amore del prossimo nella sua figura estrema che tutte le ricomprende (il nemico) consente all'uomo di avere accesso all'amore che Dio stesso è. E di conseguenza di amarlo nell'unico modo legittimo: ovvero come lui stesso ama ed insegna ad amare.

Agostino conferma implicitamente questa deduzione nel momento in cui descrive concretamente l'amore per i nemici. L'occasione gli viene offerta, di nuovo nel commento alla prima lettera di Giovanni, dalla necessità di spiegare perché l'evangelista predichi a più riprese l'amore fraterno ma non faccia mai menzione dell'amore per i nemici predicato da Gesù stesso. La ragione, risponde Agostino, è che «in eo etiam quod diligitis inimicos, fratres diligitis». Non si tratta di un paradosso, ma di una necessaria conseguenza della natura della «caritas»:

Quaero quare diligas inimicum: quare illum diligis? Ut sanus sit in hac vita? quid, si non illi expedit? Ut dives sit? quid, si ipsis divitiis excaecabitur? Ut uxorem ducat? quid, si amaram vitam inde patietur? Ut filios habeat? quid, si mali erunt? Incerta sunt ergo ista quae videris optare inimico tuo, quia diligis eum; incerta sunt. Opta illi ut habeat tecum vitam aeternam; opta illi ut sit frater tuus. Si ergo hoc optas, diligendo inimicum, ut sit frater tuus; cum eum diligis, fratrem diligis. Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit¹⁵⁰.

¹⁵⁰ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, VIII, 10.

L'amore dei nemici è implicito nella «dilectio proximi» perché non fa che svelarne apertamente la natura. Agostino sfrutta qui, in funzione ermeneutica, la tesi dedotta altrove da *Mtt.* V, 45: l'amore del prossimo ci fa simili a Dio perché in esso imitiamo la sua infinità gratuita, che ama prima e indipendentemente da ogni condizione. Ovvero che ama perché qualcosa *sia*, non perché constatata che qualcosa è amabile. L'amore nella sua essenza profonda, ragiona quindi Agostino, non constatata ma anticipa, ovvero cerca sempre e soltanto un «fratello» cioè qualcuno di amabile in chiunque incontra: «Non amas in illo quod est, sed quod vis ut sit. Ergo cum inimicum amas, fratrem amas». Pascal farà espressamente tesoro di questo ragionamento, applicandolo a Cristo: «Jésus ne regarde pas dans Judas son inimitié mais l'ordre de Dieu qu'il aime, et la voit si peu qu'il l'appelle ami» (§ 919). Agostino conferma peraltro ulteriormente il ricorso implicito alla «similitudo caritatis» evocando l'amore di Dio nella creazione stessa. Come Dio crea amando, cioè ama ciò che vuole creare e non il «nihil» da cui crea, così l'amore dei nemici è già, in quanto amore, una creazione di «fratres»:

Robur est ligni positum ante oculos; faber optimus vidit lignum non dolatum, de silva praecisum, adamavit: nescio quid inde vult facere. Non enim ad hoc amavit, ut semper sic maneat. In arte vidit quod futurum est, non in amore quod est; et amavit quod inde facturus est, non illud quod est. Sic et nos Deus amavit peccatores.

Se dunque l'amore dei nemici svela uno dei caratteri ultimi dell'amore – eccellente in Dio – ossia la gratuità, «dilectio fraterna» si rivela una tautologia. Non si ama che un «fratello» perché amare significa *sperare*¹⁵¹ in un altro uomo come degno dell'amore che Dio stesso gli ha rivolto creandolo. Come Dio, l'uomo che ama alla perfezione, ama «prius»: ovvero non giudica, non tenta di conoscere, di valutare, per

¹⁵¹ Cfr. *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, LXXXIII, 3: «nemo autem potest desperare qui diligit. Itaque ubi dilectio est, ibi necessario fides et spes: et ubi dilectio proximi, ibi necessario etiam dilectio Dei».

decidere del suo amore. Ma amando fa apparire colui che ama (nemico) e lo fa apparire come amabile (fratello). Nel decimo trattato Agostino ritorna nuovamente sul medesimo tema, riassumendolo in formule ancora più incisive: «Omnes homines, etiam inimicos vestros diligatis: non quia sunt fratres, sed ut fratres sint; ut semper fraterno amore flagretis, sive in fratrem factum, sive in inimicum, ut frater fiat diligendo. Ubi cumque fratrem diligitis, amicum diligitis». E lo sviluppa progressivamente verso l'immagine del corpo mistico. Amando, e anticipando nell'amore il giudizio su ciò che l'altro è, l'uomo permette al suo prossimo – o al suo nemico – di riconoscersi degno di amore. Ovvero, già amato, fino da prima del suo esistere da Dio. Ovvero, ancora, membro del corpo di Cristo al quale Dio ci ha predestinati prima della creazione del mondo: «nos autem diligit quoniam sumus eius membra quem diligit et hoc ut essemus propter hoc nos dilexit antequam essemus»¹⁵²:

Iam tecum est, iam in unitate etiam catholica tibi coniunctus est. Si bene vivis, fratrem diligis factum ex inimico. Sed diligis aliquem qui nondum credidit Christo, aut si credidit Christo, ut daemones credit; reprehendis vanitatem ipsius. Tu dilige, et fraterno amore dilige: nondum est frater, sed ideo diligis ut sit frater. Ergo tota dilectio nostra fraterna est erga Christianos, erga omnia membra eius¹⁵³.

Così l'immagine di «unus Christus amans seipsum» trova la sua realizzazione nel mutuo amore che non solo congiunge le membra che *contestualmente* aspirano a Dio ma che si pongono l'un l'altra amandosi come membra: «et diligendo *fit* et ipse *membrum*, et *fit* per dilectionem *in compage* corporis Christi». L'univocità della «caritas» permette ad ognuno di affermare: «ipse amor presentem me tibi facit». E questo reciproco «far presente» fonda la presenza del tutto, del «Christus totus». La Chiesa si fa corpo, cioè, meno per un tendere insieme all'unità che per un reciproco assicurarsi delle membra che si riconoscono ciascuna al contempo amante e amata. E

¹⁵² Ivi, CX, 5.

¹⁵³ In *Epistolam Ioannis*, X, 7.

che precisamente in quell'amore reciproco realizzano il loro essere «ad imaginem» e al contempo perpetuano, nella realtà del corpo mistico, la realtà di colui che solo non è «ad imaginem» ma egli stesso «imago» (*Col. I, 15*). Con le parole di Saint-Cyran, che fa precisamente eco alle considerazioni di Agostino qui riassunte

Charité égale.

Elle embrasse par une affection égale tous ceux qui sont enfants de Jésus-Christ et entrés dans son Église comme dans son corps par une spirituelle et divine génération qui rend tous ceux de cette famille, de cette génération et de ce corps, *également aimant et aimables* par l'infusion première d'un même plénitude de grâce et de charité¹⁵⁴.

Ciò che dunque nell'immagine agostiniana si lascia immaginare e pensare è – ci sembra – l'inseparabilità di amore del prossimo e amore di Dio. Una inseparabilità che si deduce non soltanto dalla reciproca implicazione dei «mandata» di Gesù o dall'immanenza di Dio come carità in ogni forma di amore. Ma anche, e soprattutto, dal fatto che l'amore del prossimo si rivela, se pieno e perfetto, il luogo della «similitudo» della *Genesi* che unisce nella distanza uomo e Dio. Così, amandosi «in vicem» come si ama un nemico («ad similitudinem Dei») gli uomini perpetuano l'immagine di Dio che Gesù stesso è quando, sulla croce, ama e dice «Pater, ignosce illis».

(c) *Amore di Dio e amore di sé*

Se la «gemina caritas» è un tema centrale della riflessione di Agostino, non altrimenti si può dire della connessione tra amore di sé e amore di Dio. Discretamente trattata, passata per lo più sotto silenzio essa risulta evocata appena esclusivamente a proposito del «tamquam teipsum» evangelico. In due luoghi capitali – che segneranno l'identità del cosiddetto «agostinismo» almeno fino al XVII secolo – Agostino rende

¹⁵⁴ ORCIBAL, *La spiritualité ...*, cit., p. 257 (corsivi nostri).

ragione di tale reticenza. Innanzitutto, come si legge in *De doctrina christiana* (I, 24, 24), l'amore di sé è un dato di fatto così imprescindibile che non richiede discussione, e perciò nemmeno analisi: «Nemo ergo se odit. Et hinc quidem nulla [...] quaestio fuit». Se c'è qualcosa di evidente nella «magna quaestio» che l'uomo costituisce per se stesso, ciò è l'amore di sé: si tratta di una tendenza naturale che condivide con le bestie «naturae lege diligimus, quae in bestias etiam promulgata est» (I, 26, 27). Ma poi, e soprattutto, l'amore di sé e l'amore di Dio sono antagonisti, se non incompatibili, come proclama la pagina celeberrima del *De civitate Dei* (XIV, 28): «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui». Pensare il rapporto dell'amor di sé e dell'amore di Dio significherà dunque mettere in relazione un istinto che non conosce limiti nella sua autonomia con una istanza che impone di negarlo per affermarsi. Difficile immaginare qualcosa di più lontano da una «gemina caritas»¹⁵⁵. La tradizione agostiniana confermerà del resto pienamente questa difficoltà. Il tema dell'amore di sé verrà infatti confinato sotto la rubrica dell'«ordo dilectionis» o «ordo caritatis». Ovvero, si discuterà esclusivamente della subordinazione degli oggetti della carità («quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est»¹⁵⁶) e non del rapporto reciproco delle varie forme di amore. Ed anzi, a partire dal XII secolo, la gradazione quadripartita lascerà progressivamente il posto alla tripartizione «Deus (quod supra), proximus (quod iuxta), mundus (quod infra)», passando del tutto sotto silenzio l'amore di sé. Inoltre, mercé l'autorità di un testo erroneamente attribuito ad

¹⁵⁵ Cfr. O. O'DONOVAN, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Yale University Press, New Haven and London 1980; J. BRECHTKEN, *Augustinus, doctor caritatis*, Anton Hein, Meisenheim am Glan 1975 (da leggere con le riserve esposte da MADEC, *op. cit.*, pp. 171-172); G. COMBÉS, *La charité d'après s. Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris 1934.

¹⁵⁶ Cfr. per il tema dell'«ordo caritatis» cfr. F. OHLY, *Goethes Ehrfurchten – ein ordo caritatis* «Euphorion» 55 (1961), pp. 113-145; pp. 405-448 e F. GUIMET, *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor*, «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age», XIV, 1943, pp. 361-394. *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, «Revue du Moyen Age Latin», IV, 2, 1948, pp. 225-236.

Agostino, il *De substantia dilectionis*, l'opposizione del *De civitate* diverrà totalizzante ed esclusiva, finendo con coincidere, ad esempio nella sintesi di Giansenio, con quella tra «caritas» e «cupiditas». In breve, come scriverà Antoine Arnauld, «l'amour de Dieu» è la fonte «de tout bien, l'amour de soi-même de tout mal».

A dispetto di tutto ciò, non si può tuttavia passare sotto silenzio che, in almeno in un caso, Agostino ha argomentato esplicitamente a favore di una interdipendenza tra amore di sé e amore di Dio analoga a quella dei due «mandata» analizzata sopra. Si tratta di un passaggio del CXXIII trattato sul vangelo di Giovanni:

Nescio quo enim inexplicabili modo quisquis seipsum, non Deum amat non se amat, et quisquis Deum, non seipsum amat ipse se amat. Qui enim non potest vivere de se moritur utique amando se; non ergo se amat qui ne vivat se amat. Cum vero ille diligitur de quo vivitur, non se diligendo magis diligit qui propterea non se diligit ut eum diligat de quo vivit¹⁵⁷.

L'espressione ha le movenze del paradosso ed Agostino stesso avverte il lettore della difficoltà definendo il tema pressoché «inexplicabilis». Ma la tesi è chiara: amore di sé e amore di Dio si implicano e sostengono a vicenda. Chi voglia amarsi senza amare al contempo Dio si ritroverebbe ad amare altro da sé («non Deum amat non se amat»), e, viceversa, se amasse Dio senza volersi amare finirebbe con l'amare proprio il sé che intendeva odiare («quisquis Deum, non seipsum amat ipse se amat»). Di questa argomentazione conseguente ma tutt'altro che cristallina, si può fornire, e Agostino stesso ha fornito, una spiegazione abbastanza semplice in termini di finalità. Dio è il bene supremo e dunque è necessario, di una necessità logica, amarlo innanzitutto e soprattutto. Cosicché, se l'uomo vuole realmente amarsi deve scegliere per sé il bene più grande, e amare Dio.

Vis audire unde diligas te? Ex hoc diligis te, quia Deum diligis ex toto te. Putas enim Deo proficere, quod diligis Deum? Et quia diligis Deum, Deo aliquid accedit? Et

¹⁵⁷ *In Evangelium Ioannis*, CXXIII 5.

si non diligas, minus habebis. Cum diligis, tu proficis; tu ibi eris, ubi non peris. Sed respondebis, et dices: «Quando enim non dilexi me?». Prorsus non diligebas te, quando Deum non diligebas, qui fecit te. Sed cum odisses te, putabas quod amares te. *Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam* (Ps. X, 6)¹⁵⁸.

O, come si legge ancor più schematicamente nel *De moribus* (I, 26, 28):

Non enim fieri potest ut seipsum non diligat qui diligit Deum, immo vero solus se novit diligere qui Deum diligit. Siquidem ille se satis diligit qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono; quod si nihil est aliud quam Deus, ut ea quae dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest, quin sese amet, qui amator est Dei?¹⁵⁹

Dio come «finis dilectionis» in qualche senso annulla ogni altro «finis» accogliendolo in sé, e il vero amor proprio consiste allora nel riconoscere questo «ordo dilectionis». Simile riformulazione in termini di finalità è di fatto canonica in Agostino anche perché gli permette di confortare la propria posizione con un indice scritturale, il salmo X (v. 6) dove la «iniqua dilectio», l'amore di ciò che non è il bene supremo, viene equiparata ad un «odium animae suae».

Ma questa soluzione non sembra del tutto esaurire il senso di quanto abbiamo letto nel commento al vangelo di Giovanni. La logica della conversione dell'amore verso una finalità ultima spiega bene infatti come la «dilectio Dei» si riveli l'interesse più alto per l'uomo. Ma tace, fino quasi ad occultarlo il «seipsum». Come scriverà Giansenio, proprio glossando i testi appena citati: «Cumque tanto nobilior et purgator sit amor Dei, quanto magis homo à suiipsius consideratione et reflexione discedit, tanto quoque nobilior et purgator sit amor Dei, quanto magis suiipsius obliviscitur»¹⁶⁰. Ora, il punto è che, a dispetto di quanto farà buona parte della tradizione agostiniana, Agostino non intende né negare né squalificare l'amore di sé subordinandolo ad un

¹⁵⁸ *Sermones*, XXXIV, 8

¹⁵⁹ Cfr. anche, tra i molti passi analoghi, *De doctrina christiana* I, 22, 21.

¹⁶⁰ *Cornelli Iansenii episcopi Iprensis Augustinus*, Typis et sumptibus Iacobi Zegeri, Louvain 1640, p. 400.

amore di Dio che riduca il sé all'«oblio». Al contrario l'amor proprio trova il «seipsum» precisamente *nell'amore di Dio*, ché altrimenti «etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur» (*De Trinitate* XIV, 14, 18).

La questione non è dunque decidere *se* l'amore di sé sia lecito o no, bensì, più radicalmente, se esso sia puramente possibile e pensabile *senza* l'amore di Dio. La situazione, piuttosto che quella delle due città opposte e esclusive l'una dell'altra, è quella che Agostino descrive nelle *Confessioni* a proposito delle «laudes hominum». Nell'analisi delle lodi come occasioni dell'«ambitio saeculi» Agostino mostra infatti come l'amore di sé non riesca a trovare il proprio oggetto se non passando e affidandosi all'amore di Dio. I dubbi che Agostino esprime – meglio confessa – a proposito delle lodi altrui riguardano infatti l'impossibilità a stabilirsi come amabile. L'incontro del mio giudizio su di me con quello altrui dovrebbe essere il punto in cui l'amor proprio scioglie gli indugi sulla propria parzialità. Ma, mostra Agostino, proprio la «quotidiana fornax» delle opinioni altrui finisce per rendere palese l'impossibilità per l'uomo di amarsi in verità. Come decidere infatti?

Sed rursus unde scio, an propterea sic afficior, quia nolo de me ipso a me dissentire laudatorem meum, non quia illius utilitate moveor [cioè per correggere il loro giudizio], sed quia eadem bona, quae mihi in me placent, iucundiora mihi sunt, cum et alteri placent? Quodam modo enim non ego laudor, cum de me sententia mea non laudatur, quandoquidem aut illa laudantur, quae mihi displicent, aut illa amplius, quae mihi minus placent. Ergone de hoc incertus sum mei?¹⁶¹

La possibilità di sancire l'amore di sé a partire da una istanza altra che sola può assicurarlo si rivela fallimentare e coinvolge nel fallimento anche il sé medesimo, che non riesce più a distinguere le proprie intenzioni («de hoc incertus sum mei»). Come posso decidere se mi amo secondo verità quando sono in ancora dubbio se in effetti amo la verità? «Quid, nisi delectari me laudibus? Sed amplius ipsa veritate quam laudibus».

¹⁶¹ *Confessiones*, X, 37, 61.

A dispetto di quello che potrebbe sembrare ad una prima lettura, Agostino pone dunque qui a tema innanzitutto l'impossibilità di assicurare l'amore di sé. Non a caso il passo si chiude con una allusione a *Galati* VI, 3: «Etiamne id restat, ut ipse *me seducam* et verum non faciam coram te in corde et lingua mea?». L'analisi ha messo in scena infatti precisamente un amore di sé che si rivela mera auto-seduazione: cioè semplice velleità di cercare nelle lodi altrui una assicurazione sul fatto che si è degni di amore. Agostino lo sancisce apertamente quando implora, contro questo tipo di tentazione (l'«ambitio saeculi») non solo la «continentiam» ma anche la «iustitia». L'amore delle lodi non solo è vano perché ci abbandona al giudizio altrui piuttosto che all'unico giudizio che ci definisce, quello di Dio, ma anche perché tenta *vanamente* di assicurare l'amore di sé. In un caso il movimento contrario a questo decadimento è la continenza, cioè il «quibus rebus amorem cohibeamus», nell'altro la giustizia «id est quo eum conferamus», ovvero che si riconosca ciò che veramente è amabile.

Nell'indecisione nella quale il fenomeno della lode getta Agostino, si mostra dunque l'ingiustizia fondamentale dell'amore di sé, che la natura impone ma che l'uomo non sa giustificare. Di contro a questa aporia, l'intero libro decimo delle *Confessioni* sancisce invece, com'è noto, il carattere primitivo e indubitabile dell'amore di Dio, amore che precede e fonda il rapporto del sé a sé. Ad un amore di sé «ingiusto», cioè senza fondamento fa dunque da contrasto un amore di Dio che tutto fonda, rappresentando il luogo stesso dell'apparire del sé. La subordinazione schematica dei fini (Dio fine ultimo e quindi primo nell'«ordo caritatis») trova così la sua conferma nella dialettica più profonda delle due «dilectiones»: l'unico amore del quale l'uomo ha la sicurezza è l'amore di Dio e solo questo amore lo può assicurare nell'amore di sé. In tal senso, Agostino può scrivere «sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo

qui fecit te» (*De Trinitate* IX, 8, 13). Dove a contrapporsi non sono due oggetti (Dio, se stessi) ma due modi dell'amore («in se ipso», «in Deo»).

Ma allora come pensare questa conversione dell'amore di sé dalla ingiustizia («in se ipso»), alla giustizia («in Deo»), ovvero come pensare la necessaria mediazione di Dio nel fondare l'amore di sé? La risposta di Agostino passa anche qui per l'incorporazione al corpo di Cristo, più precisamente per la nostra partecipazione alla condizione di Cristo nel giardino degli Ulivi. Nel trattato LII sul vangelo di Giovanni Agostino commenta infatti il rapporto tra i vv. 25 e 27 del capitolo XII: «Nunc anima mea turbata est» e «Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam». E si domanda come interpretare questo turbamento, visto che a Gesù non può certo attribuirsi un amore «mondano» di sé che gli faccia temere la morte («Ergo anima tua in hoc mundo amatur, ideo turbatur veniente hora qua ex hoc mundo egrediatur? Quis hoc de anima Domini audeat affirmare?»). La risposta giunge richiamando un altro passaggio del medesimo vangelo (*Gv.* XI, 33): Gesù non è turbato ma *si* turba volontariamente per accogliere in sé la condizione delle sue membra:

Sed nos in se transtulit, nos in se suscepit caput nostrum, membrorum suorum suscepit affectum: et ideo non est ab aliquo turbatum; sed sicut de illo dictum est, cum Lazarum suscitaret, *turbavit semetipsum*¹⁶².

Di fronte al dilemma dell'impossibile amore di sé («qui odit animam suam ...») l'uomo è turbato, cioè non deciso: ora, Cristo ha assunto su di sé volontariamente questo turbamento per risolverlo. Nel modo in cui Cristo si è amato, l'uomo, come membro del suo corpo, riconosce la possibilità di amare anche se stesso:

Docuit te quid cogites, docuit quid dicas, quem invoces, in quo speres, cuius voluntatem certam atque divinam tuae voluntati humanae infirmaeque praeponas. [...] hominis suscepit infirmitatem, ut doceat sic contristatum et conturbatum quod sequitur

¹⁶² *In Evangelium Ioannis*, LII, 1. Il tema sarà ripreso da Pascal in § 919 e in § 316, sulla scorta probabilmente di Giansenio (cfr. OC III, p. 210 n. 1): cfr. in merito J. -C. DE NADAÏ, *Jésus selon Pascal*, Desclée, Paris 2008, pp. 278-280.

dicere: *Verumtamen non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater. Sic enim homo ab humanis in divina dirigitur, cum voluntati humanae voluntas divina praeponitur*¹⁶³.

Amando Dio, facendo la sua volontà, Gesù indica l'unica via all'uomo per amarsi realmente: amare innanzitutto Dio e se stesso «propter Deum», in vista di Dio. L'esperienza di Gesù nel giardino degli Ulivi è cioè la controparte di quella descritta dalle *Confessioni* a proposito dell'amore delle lodi. L'unità del corpo mistico permette all'uomo di accedere all'amore di sé tramite l'esempio dell'amore di Gesù, di assicurare tale amore in una istanza esterna che però si riveli ancora «interior intimo meo». Agostino descrive magnificamente questo ruolo di mediazione dell'angoscia di Gesù, rimarcando come è proprio «interponendosi» che egli riesce a liberare l'uomo all'amore di sé:

Magis sequeris, quia sic me interpono ut sufferas: audisti ad te vocem fortitudinis meae, audi in me vocem infirmitatis tuae: vires suggero ut curras, nec reprimo quod acceleras; sed transfero in me quod trepidas, et substerno qua transeas¹⁶⁴.

Il corpo di Cristo rappresenta anche in questo caso dunque il luogo in cui l'amore si esplicita nella sua essenza unitaria. È riconoscendosi come suo membro che l'uomo può assumere su di sé il coraggio, meglio la forza nella volontà, per amarsi secondo verità, ovvero «in Deo». Altrimenti ridotto all'aporia di una seduzione di sé, l'uomo si ama soltanto assumendo l'esempio secondo il quale Gesù stesso si è amato:

Ita vero: nihil indignum credant servi de Domino suo, sed agnoscant se membra in capite suo. Qui mortuus est pro nobis, turbatus est idem ipse pro nobis. Qui ergo potestate mortuus est, potestate turbatus est: qui transfiguravit corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae, transfiguravit etiam in se affectum infirmitatis nostrae, compatiens nobis affectu animae suae. Proinde quando turbatur magnus, fortis, certus, invictus, non ei timeamus quasi deficiat; non perit, sed nos quaerit. Nos, inquam, nos

¹⁶³ Ivi, 3.

¹⁶⁴ Ivi, 2.

omnino sic quaerit: nos ipsos in illius perturbatione videamus, ut quando turbamur, non desperatione pereamus¹⁶⁵.

Se, come abbiamo tentato di mostrare sopra, l'«unus Christus amans seipsum» dà a immaginare la connessione essenziale tra amore di Dio e amore del prossimo, una considerazione analoga ci sembra poter essere dunque svolta a proposito dell'amore di sé. Anche in questo caso infatti è riconoscendosi membro che l'uomo giunge ad amare se stesso «in Deo». La figura che Agostino propone si rivela l'espressione, seppur implicitamente, di una dottrina sulla fondamentale unità della «caritas» nei suoi diversi modi. Nell'«unus Christus amans seipsum» Agostino mostra cioè, servendosi in maniera originale ed inconsueta del teologumeno paolino, quello che, da un punto di vista lessicale, testimonia l'uso pressoché sinonimico di «caritas», «amor» e «dilectio». Ovvero: che «non potest separari dilectio». Lungi dal rimanere una semplice scelta teorica, il ricorso all'immagine del corpo per pensare l'unità ecclesiale manifesta dunque una sua precisa funzione teorica: fatti ad immagine di Dio nell'amore reciproco e costretti ad assumere il punto di vista del corpo mistico per accedere ad un effettivo amor di sé, gli uomini fanno corpo in un senso ben più radicale di qualsiasi assembramento politico o sociale in unità. Quando Pascal elaborerà le «membres pensants» nel silenzio del paradigma della «civitas» sarà allora forse all'ombra di questa fugace visione agostiniana dell'«unus Christus amans seipsum».

¹⁶⁵ Ivi, LX, 2.

CAP. II: BÉRULLE E LA RINASCITA DEL «CORPO MISTICO»

Nel capitolo precedente abbiamo brevemente ricostruito le vicende dell'immagine paolina della Chiesa come corpo di Cristo e della connessa nozione di «*corpus mysticum*». Essa originariamente designava il corpo eucaristico, in quanto distinto dal corpo nato dalla Vergine e dal «*corpus quod est Ecclesia*». Le controversie sull'eucaristia condussero però, dopo l'XI secolo, a insistere sulla presenza reale del corpo storico di Cristo nel pane e nel vino consacrati, al punto che si venne progressivamente affermando una cesura tra questi due corpi, sempre più strettamente identificati, e il corpo ecclesiale, distinto da loro. Si finì per questo per opporre il corpo vero di Cristo, quello storico, in cielo e nell'Eucaristia, e il corpo che è la Chiesa. E ad attribuire esclusivamente a quest'ultimo la dicitura di «*corpus mysticum*»: un «*corpus mysticum Ecclesiae*» quindi, piuttosto che un «*corpus mysticum Christi*». Ma proprio le ragioni che motivarono questa migrazione dell'espressione ne segnavano già in parte il destino. «*Corpus mysticum*» divenne sì una denominazione specifica della Chiesa ma al contempo si colorò progressivamente dell'accezione di «metaforico», «irreale». Una volta infranta l'unità del mistero cristologico, eucaristico ed escatologico insieme, la distanza si mutò facilmente in opposizione: il corpo concreto e palpabile del pane consacrato veniva contrastato con la realtà astratta e puramente «di ragione» della Chiesa. Le molte eresie «spiritualiste» del primo medioevo ma poi soprattutto la Riforma estenuarono questa dicotomia. E, di converso, la necessità di ribadire al contempo la verità della presenza reale e la visibilità della Chiesa imposero una disgiunzione definitiva dell'espressione «*corpus mysticum*» dal suo antico contesto di origine. Le nuove esigenze, soprattutto apologetiche, fecero virare la considerazione della Chiesa quasi esclusivamente sulle sue componenti sociali e gerarchiche. Le

questioni «de membris» o sulla natura del regime ecclesiastico passarono dall'ambito canonico a quello propriamente teologico, arricchendosi dell'armamentario filosofico desunto dalle opere di Aristotele. Non c'era ormai più spazio per una vera e propria dottrina della chiesa come «corpus mysticum». E lo stesso lemma passò nelle mani dei filosofi, ad indicare la consistenza ontologica delle entità giuridiche in generale. Così il processo di metaforizzazione era compiuto e la speculazione sulla immagine paolina relegata alle pagine degli autori spirituali piuttosto che a quelle dei teologi.

In controtendenza rispetto a questo processo di lunghissima portata si pone tuttavia, nella prima metà del Seicento, la cosiddetta «*école française de spiritualité*». Sotto tale dicitura, imposta – se non coniata – da Henri Bremond¹⁶⁶, vengono ricondotti abitualmente una serie di autori spirituali (Condren, Gibieuf, Vincent de Paul, Olier, Jean Eudes) vicini o ispirati dalla figura di Pierre de Bérulle, fondatore dell'Oratorio francese (1572-1629). Autori nelle cui opere, a dispetto delle impostazioni differenti e talvolta opposte, si riscontra un comune, massiccio e rinnovato interesse per la figura di Cristo e per le risorse che la speculazione cristologia può fornire alla teologia mistica¹⁶⁷. Al punto che, secondo una tradizione, Urbano VIII sarebbe giunto a definire il capofila del «*courant bérullien*»¹⁶⁸ «l'apostolo del Verbo incarnato».

Non stupisce allora, che coerentemente con tali tendenze, anche il tema del «*corpus mysticum*» conosca una nuova vita e ritrovi, almeno in parte, la complessa trama di significati che l'avevano caratterizzato al suo sorgere. Nelle pagine che

¹⁶⁶ Nel t. III della sua *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (ristampa Jérôme Millon, Grenoble 2006, 5 voll.) Per la nascita, la fortuna e la pertinenza della dicitura «*école française de spiritualité*» cfr. Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Cerf, Paris 1999, cap. I.

¹⁶⁷ Sulla teologia mistica, la sua definizione e il suo rapporto con la teologia scolastica e quella positiva cfr. M. DE CERTEAU, «*Mistique*» au XVIIe siècle. *Le problème du langage «mystique»* in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, t. 2, Aubier, Paris 1964, pp. 267-291.

¹⁶⁸ Tale formula, proposta da Louis Cognet (*Histoire de la Spiritualité chrétienne*, III, *La spiritualité moderne*, t. I *L'essor: 1500-1650*, Aubier, Paris 1966, cap. X), ha il pregio di fondare l'identità dell'«*école*» sul piano dottrinale piuttosto che su quello ben più vago di una comune appartenenza nazionale.

seguono proporremo una ricognizione di questo ennesimo atto della storia dell'immagine paolina, concentrandoci in particolare sull'opera di Bérulle, che sicuramente ne offre il panorama più rappresentativo¹⁶⁹ e allo stesso tempo più complesso¹⁷⁰. Si vedrà in questa maniera come Pascal possa aver confortato la sua impresa di ridare nuova linfa concettuale al teologumeno paolino di un precedente illustre e di grande autorità per tutto Port-Royal¹⁷¹. Se i «membres pensants» fanno del teologumeno paolino l'oggetto di una «pensée», nel senso più stretto del termine, il merito è anche di Bérulle che l'ha sollevato dal suo destino di mera similitudine alla dignità del concetto.

¹⁶⁹ Facciamo qui nostra la convinzione di Jean Orcibal che seppur Bérulle «put la [doctrine du corps mystique de Christ] trouver chez les mystiques estimés de dom Beaucousin, il la développa avec tant de puissance qu'il a contribué plus que personne à y ramener le catholicisme moderne» (*Les origines du Jansénisme: II. Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Louvain, Bureau de la Revue d'Histoire Ecclésiastique; Paris, Vrin, 1947, p. 75).

¹⁷⁰ Citeremo l'opera di Bérulle dalla recente e magistrale edizione in corso di pubblicazione per i tipi di Cerf – Oratoire de France (*Œuvres complètes*, Paris 1995-2006, un tomo in otto volumi e un volume del tomo IV apparsi: d'ora in avanti *OC B* seguito dall'indicazione del tomo, del volume e della pagina, e poi semplicemente del volume e della pagina). Abbiamo altresì utilizzato l'edizione della *Correspondance*, presentata da JEAN DAGENS per Desclée de Brouwer et Revue d'histoire ecclésiastique (3 vol., Paris-Louvain 1937-1939) e l'antologia di testi berulliani proposta M. VETÖ (*Opuscules de piété, texte établi et précédé de «La christologie de Bérulle» par M. Vetö, Jérôme Millon, Grenoble 1997*). Per un inquadramento generale della figura di Bérulle, oltre agli studi già citati di Cognet e Bremond, rimandiamo a J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Desclée de Brouwer, Paris 1952; P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, Seuil, Paris 1963 e più recentemente R. CADOUX, *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*, Cerf, Paris 2005.

¹⁷¹ Va notato qui in apertura che Bérulle sembra indifferente all'utilizzo della nozione di «corps mystique» in sede di riflessione politica. Cfr. in merito il recente *La théologie politique de Pierre de Bérulle (1598-1629)* di S.-M. Morgain (Publisud, Paris 2001).

1. *Pensare l'unità*

Bérulle raccoglie nei suoi scritti l'eredità di una speculazione sul «corpus mysticum» sviluppata in ambito scotista, a partire da alcune formulazioni del Gaetano, dal domenicano Giacomo Nacchianti¹⁷². Il Gaetano era ricorso alla nozione di corpo mistico per controbattere la giustificazione estrinseca dei calvinisti: combinando i passaggi paolini sull'unità vitale delle molteplici membra con la dichiarazione di *Galati* II, 20 giunge infatti a concludere che il fedele può affermare «io merito, ma non sono io, bensì Cristo a meritare in me». Gran parte dei teologi successivi, in particolare i dottori del Concilio, ripresero tale deduzione, senza che tuttavia si andasse, per quanto riguarda il «corpus mysticum» molto al di là di una semplice menzione in un adagio: «Ratio quare valere possunt [le buone azioni umane] est unitas corporis mystici»¹⁷³. Fu invece merito di Nacchianti impegnarsi a fondare questa posizione su di una precisa dottrina della «persona mystica» (espressione, ricordiamolo già presente in Tommaso¹⁷⁴). Cristo, nella sua divinità – afferma il domenicano – assicura l'unità personale del corpo mistico, ovvero la «subsistentia». Costituisce cioè la personalità («tenet locum hypostasis»¹⁷⁵) del corpo mistico perché gli uomini in quanto «membra» «quodam pacto ad personalem ejus subsistentiam elevantur»¹⁷⁶. Per Nacchianti dunque il corpo mistico non ha una persona che gli sia propria ma viene garantito nella sua «subsistentia» dalla persona divina di Gesù, Dio e uomo. Bérulle riprende abbastanza presto queste idee e le

¹⁷² All'influenza di Nacchianti va forse affiancata quella del grande mistico andaluso Juan de Avila (1499-1569) (come suggerisce M. Dupuy nella «introduction générale» a *OC B*, I, 1, p. XXVII).

¹⁷³ Cfr. MERSCH, *op. cit.*, pp. 255ss.

¹⁷⁴ Cfr. H. MUHLEN, *Una Mystica Persona*, Città Nuova, Roma 1968.

¹⁷⁵ Come scrive un altro domenicano, Nazarius (della generazione successiva a Nacchianti), citato in MERSCH, *op. cit.*, p. 269.

¹⁷⁶ NACCHIANTI, *Enarrationes in S. Pauli epistolas ad Ephesios et ad Romanos* citato in J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Cerf, Paris 1965, p. 96. Il merito di aver segnalato il legame tra Bérulle e Nacchianti spetta a R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Desclée de Brouwer, Paris 1959, pp. 165ss.

pone via via sempre più al centro della propria sintesi spirituale¹⁷⁷. In particolare, a partire dal 1614, Bérulle inserirà la nozione di «dénouement de subsistence» nel «voeux de servitude», un formulario di oblazione che proporrà prima ad alcuni, e poi a tutti i membri dell'Oratorio¹⁷⁸. Le polemiche seguite alla pubblicazione del «voeux» in una redazione fallace¹⁷⁹, diedero l'occasione ai detrattori di Bérulle per accusare di monofisismo la sua dottrina cristologica. E viceversa imposero la redazione di quello che è da considerarsi il capolavoro dell'oratoriano, ovvero i *Discours de l'estat et des grandeurs de Jésus* (1623). Qui, nel suo caratteristico stile lirico dell'«elevation», Bérulle ripete incessantemente la centralità del corpo mistico come «luogo» unico dell'unione a Dio:

Ô mon Seigneur Jésus, faites que je vive et subsiste en vous, comme vous vivez et subsistez en une personne divine! Soyez mon tout et que je fasse partie de vous en votre corps mystique, comme votre humanité est partie d'un divin composé subsistant en deux natures si différentes ! Faites que je sois os de vos os, chair de votre chair, esprit de votre esprit, et que je porte l'effet de votre sainte prière, au dernier de vos jours et allant à la croix, où, après avoir prié pour vos apôtres, vous priez instamment le Père éternel que nous soyons un avec vous, comme vous êtes un avec lui! *Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me. Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut credat mundus, quia tu me misisti. Et ego claritatem quam tu dedisti mihi, dedi eis: ut sint unum, sicut et nos unum sumus: Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum*¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Cfr. «Car ce corps, et sang précieux [sc. di Gesù] étant [...] conjoint à Dieu, comme la matière à sa forme qui la met en existence, comme la puissance à son Aacte qui l'informe, comme le corps humain à l'esprit qui l'anime, l'organise, et vivifie, comme la lumière au corps transparent qu'elle perce et penetre de toutes parts, (si ces exemples nous expriment assez l'union étroite & intime de sujets si dissemblables)» (*OC B I*, 3, p.). La glossa finale rimarca come Bérulle coscientemente ricorra a delle immagini inadeguate e rischiose da un punto di vista della ortodossia – mancanze a cui porrà poi rimedio la dottrina del «dénouement de subsistence» della persona umana del Cristo.

¹⁷⁸ «Je révère le dénuement que l'humanité de Jésus a de sa subsistence propre et ordinaire, pour être revêtu d'une subsistence autre, étrangère et extraordinaire à sa nature» citato in COGNET, *op. cit.*, p. 357.

¹⁷⁹ Cfr. S.-M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Cerf, Paris 1995.

¹⁸⁰ *OC B I*, 7, p. 98. Va sottolineato qui come la dottrina della sussistenza di Cristo imponga una esegesi «forte» di Gv. XVII, 21. Si tratta, come vedremo oltre, di un dato essenziale, che peraltro Bérulle condivide, ad esempio, con Luis de León (1528-1591). Cfr. *Los nombres de Cristo* (ed. F. de Onís, La Lectura, Madrid, 1914-1922, 3 voll.), t. I, p. 104: « Mas conviéndeme ya recoger, y hacerlo he con decir solamente que, así como Dios es trino y uno, trino en personas y uno en esencia, así Cristo y sus fieles, por representar en esto también a Dios, son en personas muchos y diferentes; mas (como ya comenzamos a decir, y diremos más largamente después), en espíritu y en una unidad secreta, que se explica mal con

L'immagine del «corpus mysticum» ritrova dunque una funzione specifica e una sua precisa fondazione teologica. La dottrina della sussistenza dell'umanità di Cristo nella sua persona divina permette di articolare direttamente l'idea di un «corpo mistico» dei fedeli e l'esortazione evangelica «ut sint unum sicut et nos unum sumus». In questo, tutti gli esponenti del «courant béruillien» faranno eco al fondatore dell'Oratorio, declinando il tema secondo le proprie specifiche esigenze. Gibieuf ad esempio, coordinerà l'analogia paolina al tema della doppia giustificazione (già di Contarini e Pighius): soltanto in virtù di una interpretazione “forte” del «corpus mysticum» l'autore del *De libertate* (1630) può infatti attribuire i caratteri divini di «infinitas» e «amplitudo» alla libertà umana¹⁸¹. E Jean-Jacques Olier riassumerà come segue la messa a punto teologica berulliana nel suo *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656), opera di grande successo (cinque edizioni prima della fine del secolo):

Par le sacré mystère de l'incarnation, l'humanité sainte de Notre Seigneur a été anéantie en sa propre personne [...] ayant en soi une autre personne, savoir celle du Fils de Dieu [...] De même que mon Père, lorsqu'il m'a envoyé, m'a coupé toute racine de recherche de moi-même, en me donnant pas la personne humaine, mais en m'unissant à une personne divine [...], ainsi quand vous me mangerez, vous vivrez tous pour moi et non pour vous, car je serai vivant en vous¹⁸².

O ancora, similmente, Condren (o Denis Amelote, l'autore del testo è incerto) scriverà:

palabras y que se entiende bien por los que la gustan, son uno mismo. Y dado que las cualidades de gracia y de justicia y de los demás dones divinos, que están en los justos, sean en razón semejantes, y divididos y diferentes en número; pero el espíritu que vive en todos ellos, o, por mejor decir, el que los hace vivir vida justa, y el que los alienta y menea, y el que despierta y pone en obra las mismas cualidades y dones que he dicho, es en todos uno y solo, y el mismo de Cristo. Y así vive en los suyos Él, y ellos viven por Él, y todos en Él; y son uno mismo multiplicado en personas, y en cualidad y sustancia de espíritu simple y sencillo, conforme a lo que pidió a su Padre, diciendo: «Para que sean todos una cosa, así como somos una cosa nosotros».

¹⁸¹ Cfr. J. ORCIBAL, *Néo-platonisme et jansénisme: du De libertate du P. Gibieuf à l'Augustinus de Jansénius* in *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVIe-XVIIe siècles*, cit., pp. 303-325; pp. 309-310.

¹⁸² Cit. in MERSCH, *op. cit.*, p. 313.

Ce Christ donc est un Corps non à la façon d'un corps humain, mais d'une façon non intelligible, où J. C. N. S. est J. C. et les fidèles sont les autres parties et membres: J. C. en est l'âme, la vie, le coeur et, en un mot, ce qui fait vivre tout le reste. Et encore, de plus, il est la personne, c'est lui qui fait subsister tout le Corps du Christ¹⁸³.

Dove si vede chiaramente, nella progressione delle analogie, come le formule vaghe, e per altro comuni alla scolastica tardiva, cedano in chiusura il passo all'idea strettamente berulliana.

Con Bérulle e gli altri autori vicini all'Oratorio francese si assiste dunque, come detto, ad una "rinascita" del «corpus mysticum» che ritorna al centro della speculazione teologica. Non è qui il luogo per indagare, come meriterebbe, l'interesse di questo fenomeno¹⁸⁴. E nemmeno per ricostruire esaustivamente il significato che il «corpus mysticum» assume nella «synthèse spirituelle» di Bérulle. Tenendo conto della centralità di questo tema, ciò implicherebbe infatti affrontare la difficile questione dello sviluppo del pensiero berulliano, dal teocentrismo dei primi scritti (vicino ancora alla mistica astratta¹⁸⁵) al cristocentrismo della speculazione matura¹⁸⁶.

E – forse ancor più – valutare l'uniformità della sua stessa cristologia, la quale sembra spostare il proprio baricentro «d'un christocentrisme de la *subsistence* de Jésus à un christocentrisme de ses *états*»¹⁸⁷. Su entrambi i problemi, la posizione della critica

¹⁸³ Cit. in KRUMENACKER, *op. cit.*, p. 399.

¹⁸⁴ Occorrerebbe a questo fine ricostruire un dossier completo sul tema che integri non solo i successori di Bérulle (in particolare Vincenzo de Paoli) ma anche autori precedenti come André Duval, «professeur royal» nel 1597, presso il quale, come ricorda Orcibal (*Le cardinal de Bérulle*, cit., p. 44 n. 121) «on trouve les idées de la "subsistence" métaphysique de la créature en Dieu et de la création continuée, l'affirmation que "nulle créature n'est capable d'honorer sa grandeur que dans la société qu'elle a avec Jésus-Christ en qualité de membre"».

¹⁸⁵ Per questa dicitura e per la sua portata concettuale cfr. L. COGNET, *Crépuscule des mystiques: Bossuet - Fénelon*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, cap. I e *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée de Brouwer, Paris 1968, *passim*.

¹⁸⁶ Questa «évolution d'une spiritualité» è stata analizzata e motivata esaustivamente da Orcibal nell'opera sopra citata. Cfr. per una sintesi più recente KRUMENACKER, *op. cit.*, pp. 360-383.

¹⁸⁷ V. CARRAUD, *De l'état de néant à l'état anéanti: Bérulle in Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, Paris 2007, p. 145.

specialistica è ben lungi dall'unanimità¹⁸⁸. Ai fini della nostra inchiesta, che riguarda essenzialmente, ricordiamolo, la vicenda del «corpus mysticum», occorrerà invece mettere a fuoco una questione di ordine teorico piuttosto che storiografico. E, conseguentemente, assumere l'immenso *corpus* delle opere di Bérulle, come un «système»¹⁸⁹, unitario seppur contrastato. Ovvero dovremo domandarci quale sia la funzione strettamente teoretica che svolge il corpo mistico all'interno di una «spiritualité» come quella berulliana «dont l'architecture métaphysique [...] est très apparente»¹⁹⁰. La specificità del «courant bérollien», all'interno della storia della spiritualità, risiede, in effetti, in un marcato tentativo di tenere insieme (per l'ultima volta) dominio della metafisica e dominio della spiritualità¹⁹¹. Come già segnalava Hans Urs von Balthasar, occorre parlare in senso pieno di una «metafisica dell'Oratorio»¹⁹² in quanto «tutta la teologia [del «courant bérollien»] viene un'altra volta radicalmente fondata nel rapporto dell'*analogia entis*, la cui espressione nella creatura è la *religio*».

La dipendenza di Bérulle dai mistici renano-fiamminghi – Harphius (1400-1477) e Ruusbroeck (1393-1481) in particolare – e dalla cosiddetta «École abstraite» che ne perpetua in Francia la tradizione, giustifica l'impalcatura neo-platonica di molti dei suoi testi. Ed anzi si può leggere il progetto intero della riflessione di Bérulle come la

¹⁸⁸ Cfr. KRUMENACKER, *op. cit.*, pp. 160-164.

¹⁸⁹ Il termine è di J. Orcibal (*Le cardinal de Bérulle*, cit., p.148) ma ripete una convinzione condivisa da parte di molti dei protagonisti del «courant bérollien»: cfr. in particolare il *Trésor spirituel contenant les excellences du christianisme* (1633) del P. J. H. Quarré (1590-1656). Cfr. per l'ipotesi di un «système du néant» CARRAUD, *De l'état de néant à l'état anéanti: Bérulle*, cit., pp. 160-162.

¹⁹⁰ H. GOUHIER, *Essai sur la spiritualité bérollienne*, «Giornale di metafisica», I, 1, 1979, pp. 19- 35; p. 34. Vale la pena di ricordare i cinque «traits» con i quali Gouhier sintetizza con efficacia la spiritualità di Bérulle: essa è 1. retta da una teologia dell'adorazione più che della salvezza, 2. governata dalla categoria della relazione, 3. ontologica più che psicologica, 4. provvista di una architettura teologica e metafisica marcata, 5. difficilmente caratterizzabile come «umanista».

¹⁹¹ Utilizziamo qui e di seguito «spiritualità» piuttosto che «mistica» seguendo in ciò la dicitura tradizionale ancora nel XVII secolo («spiritualità» riguarda l'esperienza dei «contemplativi», «mystique», il loro linguaggio) e le indicazioni teoriche espresse più volte da Emmanuel Martineau (*La Provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*, PUF, Paris 1982, chap. V) e confermate implicitamente dagli studi di A. Combes su Gerson e, più recentemente, di J.-L. Marion su Agostino (*Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008; cfr. anche E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irenés à Duns Scot*, PUF, Paris 2008).

¹⁹² Titolo del paragrafo dedicato a Bérulle, Condren, Fénelon e Caussade in *Gloria*, vol. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Jaca Bok, Milano 1978; p. 113.

difficile conciliazione tra le istanze della mistica del Nord (teocentrica e astratta) e il cristocentrismo del Carmelo spagnolo. Ma, come è stato più volte notato, tale dipendenza non si riduce ad una ripresa pedissequa. I filosofemi neo-platonici così come le opzioni metafisiche veicolate dalle sintesi di Tommaso e Scoto sono coscientemente assunti da Bérulle e messi al servizio di una nuova costruzione – che si pretende organica e originale. L'ontologia viene così a doppiare in più di un caso, i temi strettamente spirituali e Bérulle si trova a «fonda[re] metafisicamente»¹⁹³ le affermazioni bibliche o evangeliche. Quanto questa strategia sia condotta con rigore e risulti conseguente, si può discutere e si è discusso¹⁹⁴. Resta che l'essenza del berullismo risiede in questo rimando incrociato di considerazioni metafisiche ed elevazioni devote, come già colsero i suoi primi lettori:

Si quelqu'un ne demeure satisfait que je fasse servir la Théologie scolastique à la Théologie mystique [...] je prie humblement de jeter les yeux sur les livres du cardinal de Bérulle qui ne sont jamais assez lus et loués¹⁹⁵.

Ora, il «corpus mysticum» non fa eccezione in proposito. Bérulle si impegna infatti ad attribuire un significato teorico preciso all'immagine paolina. E nel farlo (o *per* farlo) ritrova e ripensa la funzione metafisica svolta dalle idee archetipe nella mistica renano-fiamminga. L'analogia tra i due concetti è stata segnalata congiuntamente dai due maggiori storici della spiritualità francese, le cui dichiarazioni si fanno singolarmente eco: «finalement [Bérulle] accorde au Verbe, relation

¹⁹³ BALTHASAR, *op. cit.*, p. 116.

¹⁹⁴ Bourgoing, nella prefazione alla prima edizione delle opere di Bérulle (1644, p. VII) punta l'indice sulla questione: «Quant à la doctrine des scolastiques, il l'ennoblit et la dégage des épines de l'Ecole, pour la relever à une plus pure théologie, et il la montre clairement en la parole de Dieu. Il s'en sert avec un pouvoir et une industrie que les plus clairvoyants admirent pour porter les coeurs à Dieu et à Jésus-Christ Notre Seigneur». M. Dupuy riconosce in questa riduzione della teologia scolastica alla mistica il pregio maggiore dei testi di Bérulle che impongono per questo una esegesi non filosofica (leggi: metafisica) né teologica ma strettamente fenomenologica (*Bérulle, une spiritualité de l'adoration*, Desclée, Paris 1964, introduction). Viceversa V. Carraud (*De l'état de néant...*, cit., p. 161) reputa che «la métaphysique qui porte sa christologie s'est avérée [...] déficiente» e «cette christologie échouait à acquérir davantage de consistance conceptuelle».

¹⁹⁵ «Préface» della *Théologie affective ou Saint Thomas en méditations* (1638-1650), opera di teologia spirituale su base scolastica di Louis Bail; citato in ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., p. 14.

substantielle, un rôle analogue par rapport à l'âme du fidèle à celui qui joue l'archétype pour les rhéno-flamands»¹⁹⁶, «la relation essentielle jouait le rôle de l'*esse ideale* chez les mystiques du Nord»¹⁹⁷. Il ritorno dell'anima alla sua idea eterna in Dio, così come viene descritto dalla *Perla evangelica*¹⁹⁸, la cosiddetta «introversione», costituirebbe il luogo teorico che la dottrina del corpo mistico viene a colmare. Dove i mistici affermavano l'identità tra «la suprema parte dell'anima» e l'idea eterna, o *esemplare* nel senso platonico del termine, Bérulle proporrebbe cioè «cette transfusion en nous de la vie de Jésus, qui est l'adhérence»¹⁹⁹, la quale trova nella unione al corpo mistico il suo esito ultimo. E viceversa, la dottrina berulliana del «corpus mysticum» offrirebbe una risposta nuova agli interrogativi posti e pretesi risolti dal ritorno all'«esse ideale».

Non sarà dunque azzardato assumere questa analogia strutturale come guida nell'indagine: essa permetterà infatti, seppur col rischio di qualche schematizzazione, di saggiare al contempo la consistenza e l'originalità della speculazione di Bérulle sul tema che ci interessa. Si vedrà così, come l'immagine paolina del corpo mistico permetta a Bérulle di pensare altrimenti quell'unità che il platonismo dei mistici renano-fiamminghi concepiva come un ritorno all'idea archetipa²⁰⁰.

¹⁹⁶ COGNET, *Histoire...*, cit., p. 324.

¹⁹⁷ ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., p. 105; cfr. p. 149.

¹⁹⁸ Si tratta di una vera e propria *summa* della mistica renano-fiamminga, opera di una autrice olandese ignota dei primi del Cinquecento e poi ampiamente diffusasi anche in traduzione latina. Bérulle ne ebbe conoscenza per il tramite di Baucousin che ne diede una versione francese nel 1602 (Cfr. COGNET, *Histoire ...*, cit., pp. 42ss).

¹⁹⁹ COGNET, *Histoire ...*, cit., p. 354.

²⁰⁰ Cfr. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, cit., pp. 80-83: «Il reste que, métaphysicien par tempérament, il a été profondément marqué par la tradition dionysienne et rhénane. A cet égard, le béruillisme reste une école de spiritualité parmi d'autres [...]. Le reconnaître n'est pas le diminuer, mais le situer. Cela aide aussi à mieux comprendre de quelles tentations il a dû se garder » (p. 83): seppur con qualche riserva per tale preteso «temperamento metafisico», queste righe possono valere come segnavia delle pagine che seguono.

(a) *L'immagine della goccia: uno studio di caso*

Che la teologia mistica si voglia come un pensiero dell'unità è peraltro quasi una tautologia. Lo si vede con chiarezza in un testo in cui Bérulle ne fornisce una delle rare definizioni esplicite nel XVII secolo:

La théologie mystique tend à nous tirer, à nous unir, à nous abîmer en Dieu. Elle fait le premier par la grandeur de Dieu, le second par son unité, le troisième par sa plénitude. Car la grandeur de Dieu nous sépare de nous-mêmes et des choses créées et nous tire en Dieu. Son unité nous reçoit et nous unit en lui. Et sa plénitude nous perd, nous anéantit et nous abîme dans l'océan immense de ses perfections, comme nous voyons que la mer perd et abîme une goutte d'eau²⁰¹.

Separare, unire, annientare: questa la triplice operazione secondo cui si articola la riflessione sulla vita mistica. Quale caratterizzazione ne derivi per la nozione dell'unità lo esplicita il paragone finale: come la goccia d'acqua nel mare così l'anima in Dio. L'unità è fusione, la vita mistica è vita «unitiva»²⁰² in quanto permette una «perdita» in Dio. In effetti tale metafora, e quelle analoghe del ferro infuocato o dell'aria illuminata²⁰³, sono inestricabilmente legate alla definizione stessa della mistica cristiana. Essa permettono infatti di pensare l'unità all'interno di una economia metafisica come quella cristiana in cui la creatura è radicalmente *altro* dal creatore. Scrive con chiarezza Louis de Blois:

Perdit enim se [sc. anima] in vastissima divinitatis solitudine atque caligine, sed sic perdere, potius se invenire est. Ibi sane quidquid est humanum exuens et quod est

²⁰¹ *OC B 3*, p. 57.

²⁰² O «vita superessentialis». Si tratta di un termine centrale per la storia della spiritualità. Presente già nello pseudo-Dionigi, in Massimo il Confessore e in Scoto Eriugena, il lemma si trova con grande frequenza nelle opere di Ruusbroeck e Harphius, e negli autori che ad essi si ispirano. Almeno fino a quando, nel 1586, i censori romani non credettero opportuno espungerlo dall'edizione corretta della *Theologia mystica* di Harphius e sostituirlo quasi sistematicamente con il meno sospetto «supereminens».

²⁰³ Per la metafora del ferro infuocato (o del legno infuocato) cfr. l'antologia di testi in P. MICHEL, P. RICHARD, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Le léopard d'or, Paris 1997, pp. 503-517 (stupisce peraltro l'assenza nel volume di un capitolo sull'immagine della goccia).

divinum induens, transformatur transmutaturque in Deum, sicut ferrum in igni positum, formam ignis accipit, et transmutatur in ignem²⁰⁴.

Anzi, come hanno mostrato E. Gilson²⁰⁵ prima e J. Orcibal²⁰⁶ poi, proprio il ricorso a questo gruppo di immagini costituisce un criterio essenziale per individuare l'unità della *tradizione* mistica. La mistica cristiana «tratta *sempre* dell'unione, non dell'assorbimento [...] di unificazione, ma non di identificazione»²⁰⁷ e per questo tale simbologia le è connaturata.

Ora però questa connessione di immagini e dottrina ha un necessario controcorollario: quando i simboli hanno bisogno di essere spiegati è indice che la tradizione si è in parte interrotta. E questo è precisamente il caso degli anni in cui Bérulle scrive le righe che abbiamo citato sopra. Nel 1633 il gesuita Binet accuserà, ad esempio, «[les] “nouveaux spirituels” d'enseigner dans le secret que le “Vivo ego...” paulinien doit être pris à la lettre et que nous serons “absorbés en Dieu comme une goutte d'eau dans le mer”»²⁰⁸. E il medesimo sospetto aveva manifestato poco prima, André Du Val, personaggio non certo disavvezzo alla mistica, a proposito di «certains exercices ou livres spirituels» composti di recente dove le immagini rimanevano «simple parole sans effet» e rischiavano così di «déguiser» dalle verità spirituali. Non è un caso neppure che Bérulle stesso richiami espressamente la «goutte d'eau» soltanto in questo e in pochi altri contesti. La novità costituita dall'ingresso in Francia della mistica cosiddetta renanofiamminga aveva infuso significati inediti alle metafore consuete, spesso derivati dalla

²⁰⁴ LOUIS DE BLOIS, *Institution spirituelle*. Institutio spiritualis, présentation, traduction et notes par M. Huot de Longchamp, Éditions du Carmel, Toulouse 2004, pp. 150; 152.

²⁰⁵ Maxime, Érigène, S. Bernard in A. LANG (ed.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Studien und Texte, M. Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, (Supplementband 3), Aschendorff, Münster i. W. 1935, t. 1, pp. 188-195. Più recentemente cfr. B. MCGINN, *Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition*, «The Journal of Religion», 74, 2, apr. 1994, pp. 155-181.

²⁰⁶ Le «Miroir des simples âmes» et la «secte» du Libre Esprit in *Études d'histoire ...*, cit., pp. 733-755; soprattutto pp. 750ss.

²⁰⁷ Cfr. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard*, Vrin, Paris 1934, p. 143.

²⁰⁸ ORCIBAL, *Néo-platonisme et jansénisme...*, cit., p. 315.

filosofia neoplatonica. Significati talvolta difficili da conciliare pienamente con l'ortodossia. Dove in Bernardo – ma ancora in Giovanni della Croce e Teresa del Gesù – le immagini amplificavano una verità che già da se stessa si dava a pensare e rendevano comprensibili le indicibili circostanze dell'unione al divino, ora le immagini medesime diventavano occasione di deviazione della dottrina. E una analogia come quella dell'unione tra spirito – Dio e corpo – anima, autorizzata finanche da Tommaso (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1), si ritroverà per esempio tra le tesi degli «alumbrados» denunciate Melchor Cano²⁰⁹.

Proprio il caso della «gutta in mare» è singolarmente paradigmatico in proposito e merita perciò di essere considerato più da vicino. La metafora ha infatti una storia antichissima che affonda le radici fin nella filosofia greca²¹⁰. Essa compare per la prima volta nel *corpus* aristotelico come esempio di una mescolanza tra componenti quantitativamente sproporzionate e che perciò non possono andare a costituire una μίξις vera e propria. Se una goccia di vino viene unita a una grande quantità d'acqua, ragiona Aristotele, non si darà μίξις ma la componente minore perderà la sua forma e si muterà nell'altra²¹¹. Piuttosto occorrerà parlare di «predominanza». La fisica stoica riprenderà il tema, e con esso anche l'esempio della goccia. Secondo una testimonianza conservata da Plutarco, Crisippo sarebbe infatti ricorso all'immagine della «stilla» di vino per mostrare la totale coestensione che si produce nella μίξις. Sulla scorta dei due fondatori delle rispettive scuole, tutta una serie di autori peripatetici e stoici ricorreranno poi, fino al II-III secolo, alla medesima metafora per discutere i fenomeni fisici in questione. È dunque in un contesto nettamente esterno alla speculazione teologica che la nostra

²⁰⁹ ORCIBAL, *Une formule de l'amour extatique de Platon à Saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle in Études d'histoire ...*, cit., pp. 509-526; p. 524.

²¹⁰ Nelle righe che seguono riprendiamo il dossier costituito da J. PÉPIN, «Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer». *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale in «Ex platoniorum persona»*. *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 271-315.

²¹¹ *De generatione et corruptione* I 10, 328a 23-33. Per altre occorrenze del medesimo esempio cfr. PÉPIN, *art. cit.*, p. 287 n. 47.

immagine si fa strada. Ed anche se già si affacciano due opzioni interpretative che saranno poi essenziali dal punto di vista della mistica (dominazione con trasformazione – per Aristotele, vera e propria *μίξις* di componenti che rimangono autonomi – per gli stoici) occorrerà una tradizione differente per spiegare la sua fortuna successiva tra gli autori spirituali medievali e moderni. Jéan Pépin ha felicemente individuato tale dominio di passaggio nelle dottrine patristiche intorno all'unione delle due nature in Cristo. Gregorio di Nissa per esempio paragona l'unione di Dio all'umanità ad una goccia d'aceto persa nel mare²¹². E ugualmente fa, insieme a molti altri, Boezio²¹³. Le dottrine fisiche vengono cioè messe al servizio della esplicazione del dogma cristiano, e la distinzione tra interpretazione aristotelica e stoica della «stilla» si trova a coincidere con quella tra dottrina ortodossa e non. Come fa osservare Pépin a partire da un testo del V secolo di Teodoreto, i sostenitori del monofisismo sembrano infatti inclini a leggere “aristotelicamente” la metafora della goccia, riconoscendovi l'esempio di una natura dominante che nella mescolanza ne assorbe e quasi distrugge una infinitamente più debole²¹⁴. Dove invece l'interpretazione stoica, proponendo una unione senza confusione, si accordava più pienamente all'affermazione della duplicità della natura cristica. A ciò va aggiunto poi che, sempre in ambito patristico, l'acqua e il vino si ritrovavano caricati di una centrale funzione simbolica in virtù della pratica della loro mescolanza nella celebrazione eucaristica. Nella introduzione di una minima quantità d'acqua nel calice molti autori riconoscevano infatti il simbolo dell'unione ipostatica o, per esteso, della congiunzione di Cristo ai fedeli nella unione ecclesiale. Come scrive Cipriano: «Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. Quae copulatio et coniunctio

²¹² PÉPIN, *art. cit.*, p. 298.

²¹³ *Ivi*, p. 302.

²¹⁴ *Ibidem*.

aquae et vini miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari»²¹⁵.

Tale complessa tradizione non rappresenta che un prologo alla lunga storia della metafora della goccia, sulla quale il sipario si apre veramente solo a partire da una pagina celeberrima di Bernardo (*De diligendo Deo*, X 28) che ebbe l'indubbio merito di imporla definitivamente all'attenzione degli autori spirituali, sancendone la funzione e il significato:

O amor sanctus et castus! o dulcis et suavis affectio! o pura et defaecata intentio voluntatis! eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil jam admistum relinquitur: eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit, et colorem; et quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum; et quomodo solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus, quam ipsum lumen esse videatur: sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia²¹⁶.

Il testo merita di essere citato per esteso perché, come ha mostrato magistralmente Gilson commentandolo, costituisce una sorta di “carta” della teologia mistica medioevale. Esso descrive la visione beatifica proponendola come la condizione alla quale l'unione mistica nella vita terrena più si avvicina. E ricorre alla metafora della goccia per esprimere il livello di unità raggiunto dall'anima nella sua congiunzione a Dio. L'«humana affectio» sembra perdere ogni sua qualità creaturale così come la goccia d'acqua dismette le sue caratteristiche per assumere il colore e il sapore del vino. Nei due casi si ha un «liquescere» e un «transfundere» che sembra oltrepassare i limiti

²¹⁵ Ivi, p. 307. Cfr. per la posterità assai longeva di questo simbolismo gli autori citati da DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, cit., p. 235 note 86-89.

²¹⁶ PL 182, 991 A-B.

dell'unione per giungere fino all'identità. Ma il ricorso alla metafora del vino, così come a quelle associate del ferro e dell'aria, non deve trarre in inganno. Bernardo non lascia adito a dubbi sull'ortodossia che sorregge la sua retorica: l'«unio mystica», così come la «visio beatifica» della quale costituisce la “pregustazione”, è una unione che preserva la distinzione delle sostanze. Se l'anima come la goccia può sembrare soggetta a una «défection ontologique radicale» (Combes), si tratta precisamente soltanto di una apparenza («deficere a se tota videtur»): «Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia». L'indistruttibilità della sostanza umana impone un cambiamento – il più radicale, certamente – delle qualità ma non una distruzione della personalità umana annientata in Dio.

Tuttavia, per quanto la dichiarazione conclusiva di Bernardo fosse formale, ciò non le impedì di rimanere ignorata²¹⁷. Cosicché, questa pagina di *De diligendo Deo* veniva al contempo a sancire l'annessione essenziale al dominio della mistica dell'immagine della «stilla infusa vino» e i rischi impliciti in tale annessione. Rischi tanto più probabili se poi, come si riscontra ad esempio in Riccardo da San Vittore (*De gradibus charitatis*, cap. IV: «De amoris inseparabilitate») la metafora non è esplicitamente corredata dal *caveat* finale bernardiniano:

Ut autem hac unitiva virtute in unum concurrere possint affectus amantium, cor amantis a se liquefieri necesse est, ut transfundi possit, et transformari, et in illum quem amat mutari et uniri alteri, quemadmodum aquae stilla infusa vino deficere a se tota videtur dum alterius saporem induit et colorem²¹⁸.

Non stupisce quindi che, alla stregua delle due maggiori autorità della mistica dopo lo pseudo-Dionigi, anche Meister Eckhart ricorra alla similitudine per esprimere le sue più alte speculazioni sulla divinizzazione dell'«uomo distaccato». Ma non stupisce

²¹⁷ Si può dire fino almeno al 1934, anno di pubblicazione della già citata *Théologie mystique de saint Bernard* di Gilson.

²¹⁸ PL 196, 1205 D.

nemmeno che i suoi detrattori abbiano fin da subito sfruttato proprio l'immagine della «goccia» come strumento di accusa. Come si sa, la condanna delle dottrine del domenicano espressa dalla costituzione pontificia *In agro dominico* (27 marzo 1329) si fondò anche – o soprattutto – sull'ipotesi di una loro connessione con le posizioni dei «Fratelli e sorelle del libero spirito e della povertà volontaria». Sotto questa dicitura si indicano comunemente una serie – peraltro eterogenea – di movimenti spirituali, sviluppatasi in un arco di quasi tre secoli, e la cui identità dottrinale è sancita prima dalla *Determinatio de novo spiritu* di Alberto Magno (1260-70) e poi dalle condanne di otto errori nel decreto «Ad nostrum» del concilio di Vienne (1311-12)²¹⁹. Nel caso della valle del Reno, questa setta venne assimilata all'esperienza dei begardi e delle beghine, laici uniti in comunità di lavoro e preghiera e animati da uno spiccato misticismo. Ora, «anche se Eckhart non professa nessuna delle tesi della setta [...] è sufficiente che alcuni suoi membri si siano fatti forti del suo patrocinio o abusivamente riparati sotto la sua autorità perché l'immagine della sua teologia ne sia stata se non definitivamente

²¹⁹ Il dibattito sull'identità e le dimensioni di questo movimento rimane tuttora aperto. Alcuni storici (Lerner, Vauchez) sono giunti fino a dubitare della sua realtà oggettiva e vi hanno riconosciuto piuttosto un caso di eresia «inquisitoriale», ovvero creata *ex novo* dall'Inquisizione nel tentativo di classificare e ordinare le deviazioni dogmatiche. In questo senso si continua a discutere sul peso relativo da assegnare alle accuse di ordine morale (anomismo, «libertinismo» *ante litteram*) e a quelle di ordine strettamente dottrinale (deificazione senza mediazione della grazia, identificazione formale con Dio). Per due posizioni opposte in merito cfr. la recensione di R. E. LERNER a J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie: L'Église et les clercs face aux béguines et aux begards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Mouton, Paris – La Haye – New-York 1978 in *Speculum*, 54, 4, ottobre 1979, pp. 842-845. Comunemente ci si accorda in ogni caso a far risalire la paternità, almeno ideale, del *Libero spirito* ai discepoli di Amaury di Bène, le cui dottrine di stampo «panteista» furono condannate nel 1209 e 1210. La maggiore fonte documentaria sul movimento, al di là delle condanne sopra ricordate, è costituita dagli atti dei processi a singoli esponenti: la persecuzione dei begardi a Strasbourg (1317-1319), il processo contro Alberto di Brno condotto dall'inquisitore di Praga Gallus Neuhaus (1335) e i procedimenti contro le beghine di Schweidnitz (1332) e contro Johannes Hartmann (1367) e Konrad Kannler (1381). Oltre alle voci del *DS* e *Dictionnaire de théologie catholique* cfr. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti* in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà» IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 350-708; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1970; R. E. LERNER, *The Heresy of Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1972; R. VANEIGEM, *Le mouvement du Libre Esprit, généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Age, de la Renaissance, et, incidemment, de notre époque*, Ramsay, Paris 1986.

compromessa, per lo meno considerevolmente alterata»²²⁰. E ciò è tanto più probabile nel caso delle metafore, frequentissime nei testi del domenicano e naturalmente suscettibili di essere piegate a interpretazioni multiple. Eckhart scrive ad esempio, nel *Rede der Unterweisung*

diu sêle ist vil nâher mit gote vereinet dan lîp und sêle, die úinen menschen machent. Disiu einunge ist vil nâher, dan der einen tropfen wazzers güzze in ein vaz wînes: dâ wære wazzer und wîn, und daz wirt alsô in ein gewandelt, daz alle crêatûren niht enkünden den underscheit vinden²²¹.

Dove il ricorso alla metafora della goccia è, come in Bernardo, volto a enfatizzare l'inconcepibile unione che congiunge l'anima a Dio. Ma la clausola sulla indiscernibilità da parte di «ogni creatura» suggerisce che Eckhart ha implicitamente sottoscritto il «manebit quidem substantia» bernardiniano: l'indiscernibilità è soltanto relativa alla comprensione umana, cioè apparente, non essenziale. E l'implicito si fa esplicito in uno dei *Sermoni* dove il paragone tra la «stilla» nel mare e l'anima in Dio viene glossato come segue: «da forlusit di sele iren namen und ire craft und nicht iren willin und iren sien»²²². Se però ci si rivolge forse al più celebre tra i molti apocrifi eckhartiani, il trattato che porta il titolo della sua presunta autrice, *Sorella Katrei*, la

²²⁰ A. DE LIBERA, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, p. 17. Cfr. anche per una sintesi più ampia e una bibliografia aggiornata DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1999. Per la difficile questione del processo di Eckhart cfr. T. SUÁREZ –NANI, *Philosophie und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze* in H. STIRNIMANN, R. IMBACH (ed.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag, Freiburg 1992 e gli svariati lavori di Loris Sturlese.

²²¹ MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke, V: Traktate*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1963, p. 269.

²²² Citato in LERNER, *The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought*, «Church History», XL, 4, dicembre 1971, pp. 397-411; p. 402: MEISTER ECKHART, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 536: «Perciò un profeta dice che tutte le cose, rispetto a Dio, sono come una goccia nei confronti dell'oceano. Se si versasse una goccia nell'oceano, la goccia si trasformerebbe nel mare, e non il mare nella goccia. Così accade all'anima: quando Dio l'attira in sé, essa si muta in lui, in modo da diventare divina, ma Dio non diventa anima. Allora l'anima perde il proprio nome e la propria potenza, ma non il proprio volere ed essere. Allora l'anima permane in Dio». Cfr. ancora, ivi, p. 548: «Allora l'anima viene magicamente incantata e perde se stessa, come se si versasse una goccia d'acqua in un recipiente colmo di vino, tanto che essa non sa più nulla di se stessa e si immagina di essere Dio».

situazione è ben diversa. La metafora torna, ma il trattato apocrifo la conduce verso una affermazione di una identità tra anima e Dio, non più una semplice unione.

Che la metafora della goccia si caricasse così di un significato teorico preciso lo testimoniarono, negli anni che seguirono la condanna di Eckhart, sia i discepoli del domenicano che i suoi detrattori. Taulero, ad esempio scrive, in uno dei suoi sermoni:

Lo spirito si inabissa tanto da perdere ogni distinzione: esso diventa talmente «uno» con la dolcezza della divinità che il suo essere è penetrato dall'essere divino al punto di annullarsi proprio come la goccia d'acqua in una grande botte di vino. Lo spirito è così immerso in Dio, in divina unità, da perdervi ogni distinzione²²³.

E giunge addirittura ad affermare, come Eckhart, che l'«unio mystica» è più profonda di qualsiasi altra concepibile:

E come potrebbe allora la ragione comprendere quell'abisso sovraessenziale dove questo cibo amabile e vivo si unisce meravigliosamente all'uomo, l'attira completamente a sé, in sé lo trasforma, in maniera superiore a qualunque unione l'intelligenza umana possa immaginare, in tutte e al di sopra di tutte le trasformazioni, molto più di quanto una piccola goccia d'acqua si perda in una grande botte di vino, unendosi ad esso, o il raggio nello splendore del sole o l'anima sia unita al corpo formando un unico uomo, un unico essere?²²⁴.

Tuttavia la coscienza del rischio di una assimilazione alle dottrine del «Libero Spirito» è ben chiara in Taulero, che in molte pagine ne denuncia le assurdità teoriche e la pericolosità del punto di vista morale. Così come è forte in lui la volontà apologetica di liberare i testi del maestro Eckhart da ogni sospetto di eterodossia. Per questo poche righe più avanti, nel medesimo sermone, aggiunge:

Molto meno si può cogliere e seguire come lo spirito si annienta nell'unità divina, dove si perde in tal modo che nessuna intelligenza è in grado di riconoscere se sia mai stato creatura. Taluni sconsiderati e stolti intendono ciò in senso carnale e

²²³ JOHANNES TAULER, GIOVANNI TAULERO, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, tr. F. Belski, Paoline, Milano 1997, p. 163.

²²⁴ Ivi, p. 302. Cfr. anche p. 494: «Lo spirito è venuto meno a se stesso per immergersi nel Diletto in cui s'è perduto, come una goccia d'acqua nel mare profondo».

dicono che saranno trasformati nella natura divina, e ciò è una eresia totalmente pernicioso e falsa²²⁵.

I «taluni» sono molto probabilmente gli eretici condannati dalla clementina *Ad nostrum*. Taulero accusa di cecità carnale chi, come il begardo Jean Hartmann, nel dicembre del 1367 davanti all'inquisitore Walter Kerling, osava sostenere che

in tali contemplatione sua transformatus in Deitatem ita cum Deo unum efficitur, et Deus cum eo, quod nec Angeli nec Maria possent discernere inter Deum et ipsum propter perfectam unionem eorum, et quod in unitate divinae essentiae et trinitate personarum liber in spiritu stans in tali summo gradu, in quo ipse primo stetit, quidquid vult esse in Deitate²²⁶.

Taulero non rinuncia dunque all'immagine di S. Bernardo, e anzi parafrasa quasi letteralmente la pagina del *De diligendo Deo*. Ma la condanna del 1329 ha reso necessaria la massima circospezione e ciò impone di marcare a chiare lettere la differenza tra «unione» e «identificazione». L'articolo X della bolla *In agro dominico* accusava infatti Eckhart di aver affermato: «Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertitur in eum, quod ipse operator me suum esse unum, non simile». Dove «transformamur totaliter» andava interpretato – si legge nel *Votum Avenionense*²²⁷ – come sinonimo di «homo convertitur et fit substancia Dei et esse divinum». Ad esso fa eco Taulero quando scrive «dicono che saranno trasformati nella natura divina, e ciò è una eresia totalmente pernicioso e falsa», mostrando tuttavia implicitamente che la metafora della goccia non imponeva tale implicazione eretica.

A dispetto degli sforzi di Taulero e degli altri eredi di Eckhart, l'immagine della «stilla» finì però di fatto per diventare quasi l'emblema delle dottrine dei «Fratelli e

²²⁵ Ivi, p. 304.

²²⁶ Citato in A. COMBES, *Essais sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. II: *La première critique gersonienne du De ornatu spiritualium nuptiarum*, Vrin, Paris 1948, pp. 318-319 n. 3.

²²⁷ Citiamo dalla edizione di F. PELSTER, *Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon in Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, cit., t. 3, pp. 1099-1124.

sorelle del libero spirito». Lo si vede bene ad esempio in un testo di Giordano di Quedlinburg, frate eremitano contemporaneo di Taulero e Suso e autore di un (perduto) *Tractatus de spiritu libertatis*²²⁸. Nel cosiddetto *Opus Ior* Giordano riflette infatti su alcune tesi teologiche inerenti la «transformatio mentis in Deum»²²⁹. Ed in particolare discute criticamente una delle posizioni imputate a Eckhart in sede processuale²³⁰:

Tertius sensus est, quod anima per gratiam elevatur in Deum et sic sublimata ad tantum fastigium perfectionis pertingit, quod cesset gratia, et tunc immediate conjungitur Deo et totaliter transformatur in Deum et sic fit filius Dei, non alius sed ille idem unigenitus. Et «propter hoc», ut dicunt, «Deus operatur omnia opera sua, ut nos efficiamur unigenitus Filius suus»²³¹.

A seguire, l'autore non procede però immediatamente ad una discussione teorica della «filiatio divina», ma nota piuttosto che

ad confirmationem et declarationum huius sensus adducunt multa exempla. Primo de anima et corpore dicentes, quod, «sicut anima et corpus uniuntur secundum esse et non secundum operationem tantum, sic Deus et anima». Item de gutta aquae in dolio vini, quae ita convertitur in vinum, quod non amplius remanet aqua. Item de cibo, qui ita convertitur in cibatum, quod accipit naturam eius, sic hic. Item de semine et fructu [...]. Item dat exemplum «de igne et ligno» [...] Item ponunt exemplum de pane et corpore Christi²³².

Giordano squaderna cioè una serie di similitudini che riconosce come comuni ai suoi avversari e le riconduce all'unica affermazione dottrinale, ovvero che «animam sustantiali conversione transformari in Deum»²³³. Nel prosieguo del testo procederà

²²⁸ Citiamo dalla seguente edizione: Jordan von Quedlinburg, *Opus Postillarum et sermonum de Evangeliiis dominicalibus: de nativitate Domini; Opus Ior: sermones selecti de filiatione divina; herausgegeben von Nadia Bray; mit einer Einleitung von Loris Sturlese*, Meiner, Hamburg 2008, p. 123.

²²⁹ Così Giordano di Quedlinburg rimanda alle pagine che andiamo a commentare nella «tabula contentorum» da lui stesso redatta: cfr. IORDANUS DE QUEDLINBURGO/ GIORDANO DI QUEDLINBURG, *Opus Ior: registrum sermonum, tabula contentorum secundum ordinem alphabeti*; a cura di Nadia Bray; presentazione di Loris Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa 2004, p. 116.

²³⁰ L'edizione citata riporta in nota i riferimenti al *Processus Coloniensis*.

²³¹ JORDAN VON QUEDLINBURG, *Opus Postillarum...*, cit., p. 121.

²³² Ivi, pp. 121-122.

²³³ Ivi, p. 122.

quindi a criticare la fondatezza di questi paragoni, giungendo infine a confutare una dottrina i cui «exempla [...] sunt omnino impertinentia»²³⁴. Ora, come si è visto, tra le similitudini ricordate da Giordano appare al secondo posto quella goccia d'acqua di bernardiana memoria. L'utilizzo della nostra metafora che l'autore denuncia è tuttavia del tutto indebito rispetto all'originale: dove il *De diligendo Deo* dichiarava in chiusura «manebit quidem substantia» qui si legge infatti espressamente «non amplius remanet aqua». L'«exemplum» viene cioè ad illustrare l'affermazione eretica di una «conversio substantialis»: l'anima come la goccia perde ogni identità e «convertitur et fit substantia Dei». Di più: si può affermare che per Giordano di Quedlinburg quello della «gutta » è un «exemplum» quasi più classico degli altri ricordati, in quanto paradigmatico delle posizioni condannate dal concilio di Vienne e sempre più di frequente associate a quelle di Eckhart. Per la sua discussione egli rimanda infatti al già menzionato *Tractatus de spiritu libertatis* dove a tema era per l'appunto la dottrina dei «Fratelli del libero spirito»²³⁵. L'immagine della «gutta in dolio vini» appare, così, irreversibilmente associata all'eresia «de reali trasmutatione» e svincolata dal suo primo significato in forza alle polemiche seguite al movimento di begardi e beghine. Tant'è che, poche righe dopo la confutazione degli «exempla impertinentia», Giordano può supportare, apparentemente senza indugi, la propria tesi ortodossa («ista ergo unio accipienda est secundum conformitatem affectuum et transformationem amoris») con quanto «dicit Bernardus in libro de diligendo Deo». Dove la citazione viene precisamente dal capitolo X e dal paragrafo che presenta il paragone «quomodo stilla aquae modica ...»²³⁶.

²³⁴ Ivi, p. 123.

²³⁵ *Ibidem*: «Ad aliud exemplum de gutta aquae habes in tractatu de spiritu libertatis sermone 12».

²³⁶ Ivi, p. 125 (il rimando dell'editore (n. 47) a *De dilig. Deo* VIII, 27-28 è evidentemente errato – come pure nell'indice finale delle fonti). Giordano si richiama allo stesso passo di Bernardo anche nell'*Opus Postillarum* (ivi, pp. 72-73) e in entrambi i casi “taglia” significativamente la citazione appena prima della conclusione «manebit quidem substantia».

Non bastasse l'autorità di un predicatore celebre e teologicamente "aggiornato"²³⁷, la testimonianza di Giordano di Quedlinburg trova una conferma inattesa e autorevole anche nelle pagine di uno dei protagonisti della teologia dell'epoca ovvero Guglielmo da Occam. Occam, che aveva avuto l'occasione di incrociare Eckhart ad Avignone, scrive infatti nel *Tractatus contra Benedictum XII*²³⁸ (1337):

Quod autem omnes istae absurditates et quamplures aliae ex praedicta constitutione sequuntur, per hoc patenter ostenditur, quia super praedictis et multis aliis consimilibus fantasticis et vix opinabilibus fuit quaestio deducta ad examen Ioannis XXII, quem iste nomine Benedictus XII reputat tunc fuisse verum papam. Nam tempore praedicti Ioannis XXII quidam magister in theologia de ordine Praedicatorum, natione Teutonicus, nomine Aycardus, publice tenuit, praedicavit et docuit quod mundus fuit ab aeterno, et quod quilibet homo iustus convertitur in divinam essentiam, quemadmodum in sacramento altaris panis convertitur in corpus Christi, et quod quilibet homo talis creavit stellas, et quod deus sine tali homine nesciret quicquam facere, et quod in divinis nulla est distinctio, nec in essentia nec in personis, et quod omnes creaturae sunt purum nihil, et multa alia fantastica, non [tam] haereticalia quam insana, et nullo modo vel vix opinabilia ...

Occam è evidentemente ben al corrente del processo di Eckhart. Le «absurditates» che elenca sono infatti prese di peso dagli articoli della *In agro dominico* (rispettivamente art. II, X, XIII, XXIV, XXVI). Ma ciò che più ci interesse è l'osservazione con la quale conclude questo passaggio sul «magister Aycardus»:

... habens in Alania plures sequaces, viros et mulieres, etiam de ordine fratrum Minorum: quorum unus idiota et fantasticus publice praedicavit quod, quemadmodum una gutta aquae proiecta in mare absorbetur a mari, ita anima videns divinam essentiam divina essentia absorbetur.

²³⁷ Sulla figura di Giordano di Quedlinburg vedi le indicazioni e la messa a punto bibliografica di Sturlese in *Opus Ior: registrum sermonum ...*, cit. E, più di recente, l'articolo di Jeremiah Hackett in A. SPEER, L. WEGENER (éd.) *Meister Eckhart in Erfurt*, *Miscellanea Mediaevalia* 32, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, p. 554–586.

²³⁸ Edito da H. S. Offler in GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Politica*, vol. 3, Manchester University Press, Manchester 1956, p. 251.

Difficile identificare questo «idiota». Ma non vi sono dubbi che il ricorso alla metafora della goccia ha colpito Occam. Come Giordano di Quedlinburg e in un contesto nel quale finora si erano menzionate testualmente le tesi della bolla del 1329, il grande teologo identifica i «sequaces» di Eckhart tramite quell'«exemplum». L'immagine ha assunto i tratti di una divisa, al punto tale che un osservatore esterno può notarla e menzionarla come paradigmatica. Ricorrere al paragone della «gutta aquae proiecta in mare» per pensare la condizione dell'anima in Dio appare quasi sinonimo di pensare tale unità come una fusione di essenze. Certo, va sottolineata, con R. E. Lerner, «the unsatisfactory nature of the view that anyone who used the liquid image to describe an earthly union between the soul and God must have been a Free Spirit heretic»²³⁹. Ma è difficile negare che, a seguito delle condanne di Vienne e Avignone, la nostra similitudine e la tesi di una «identificazione formale con l'essenza divina»²⁴⁰ si sono legate indissolubilmente.

A mettere in primo piano questa associazione e sancirla così definitivamente sarà però Jean Gerson. Il celebre cancelliere parigino, autorità indiscussa della spiritualità moderna, ricorderà e commenterà infatti in quattro dei suoi testi più celebri (*De mystica theologia*, le due lettere «ad fratrem Bartholomeum» e il sermone «Spiritus Domini») il paragone bernardiniano. In particolare lo metterà in stretta relazione con le dottrine professate da un eretico del XIII secolo, il già ricordato Amaury di Bène, e dal grande mistico fiammingo, Jan van Ruusbroeck. La complessità dell'operazione critica di Gerson, soprattutto nei confronti di Ruusbroeck²⁴¹, necessiterebbe di una trattazione a sé e ha imposto all'acume di André Combes più di un migliaio e mezzo di pagine di

²³⁹ *Art. cit.*, p. 402.

²⁴⁰ Preferiamo tale dicitura a quella di panteismo, seguendo in ciò A. COMBES, *op. cit.*, t. II, p. 113.

²⁴¹ Ma il caso di Amaury non è meno complesso. Anche qui resta ancora da comprendere a pieno quanto la lettura funzionale che Gerson propone di questo personaggio poco conosciuto non ne abbia indebitamente determinato l'interpretazione storiografica: cfr. COMBES, *Essai sur la critique de Ruusbroeck par Gerson*, t. I: *Introduction critique et dossier documentaire*, cit., p. 856 n. (b).

analisi serrata. Ci limiteremo qui alla lettera del testo e a ciò che se ne può dedurre per la vicenda della similitudine della «stilla». Secondo la cronologia proposta da Combes, la prima occorrenza tra le opere sopra citate è quella della *Epistola prima ad fratrem Bartholomaeum*. Qui Gerson sottopone a critica la dottrina sull'«anima perfecte contemplans Deum» espressa da Ruusbroeck nella terza parte del suo *De ornatu spiritualium nuptiarum*. Una dottrina che così riassume:

Ponit autem tertia pars libri prefati quod anima perfecte contemplans Deum, non solum videt eum per claritatem quae est divina essentia, sed est ipsamet claritas divina. Imaginatur enim, sicut scripta sonant, quod anima tunc desinit esse in illa existentia quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum et in illud esse ideale defluit quod habuit ab aeterno in essentia divina. De quo esse dicit Johannes in evangelio: quod factum est in ipso vita erat, et hoc esse ponit auctor iste causam nostrae existentiae temporalis, et esse unum cum eo secundum essentialem existentiam. Addit quod perditur anima contemplantis in esse tali divino abyssali, ita ut reperibilis non sit ab aliqua creatura²⁴².

L'argomentazione è piuttosto complessa, e forse fundamentalmente non concludente. Ma la tesi che Gerson attribuisce al mistico fiammingo è chiara: la condizione ontologica dell'anima giunta al culmine della contemplazione (terrena) di Dio è quella di una perfetta identità con l'essenza divina. Gerson interpreta cioè la dottrina del ritorno all'«esse ideale» tipica della mistica renana come implicante una «évanescence existentielle» se non addirittura una vera e propria «défection ontologique du chrétien uni à Dieu»²⁴³. La trasformazione, la perdita dell'anima, il suo assorbimento da parte dell'«esse» divino direbbero ben più che una fusione amorosa, una vera e propria identificazione alla «claritas divina» cioè a Dio. Se ci si rivolge al testo originale del *De ornatu* (III, 4) si può però verificare facilmente che la posizione di Ruusbroeck era decisamente meno stravagante. E che l'esegesi metafisica di *Gv. I, 3-4* che vi

²⁴² COMBES, *op. cit.*, t. I, pp. 618-619.

²⁴³ COMBES, *op. cit.*, t. II, p. 243.

propone si allineava perfettamente con quella tradizionale ed esemplarista, sancita tra gli altri da Tommaso²⁴⁴. È forse perché cosciente dei limiti di questa sua lettura “metafisica” del *De ornatu* e della *reductio ad absurdum* che ne deduce che Gerson chiude il paragrafo corredandolo di un esempio:

Similitudo posset talis adduci, quae non tamen ab ipso ponitur: si gutta vini modica dilaberetur in mare, constat quod mox absorta, converteretur in illud.

Più che ogni sottigliezza sull’«essenziale existentia» il paragone della goccia dà a pensare, secondo Gerson, un assorbimento così radicale da comportare l’annientamento di una delle due sostanze. L’utilizzo è evidentemente antitetico a quella di Bernardo: dove il «Doctor mellifluus» scriveva «videtur», il cancelliere parigino proclama «constat quod mox absorta». Gerson, pur non ignorando la reale provenienza della similitudine, la piega cioè ad un significato che è quello che abbiamo visto esserle stato attribuito dalla spiritualità dei Begardi. Ciò stupisce meno se si osserva che nel paragrafo immediatamente precedente dell’*Epistola* l’autore fa riferimento, secondo la ricostruzione di Combes²⁴⁵, alla clementina *Ad nostrum*. E che qualche pagina più avanti richiama nuovamente la decretale e la associa esplicitamente alla «secta Bagardorum»²⁴⁶. Combes ha sostenuto anzi che una implicita assimilazione della dottrina di Ruusbroeck alla teologia dei Begardi sostiene e informa la critica di Gerson nella sua interezza: «Si le chancelier parisien pense aux Béghards en lisant le *De ornatu*, c’est selon toute vraisemblance parce que la théologie bégharde de la béatitude obsédait son esprit pendant qu’il lisait ce livre. Sous cette influence dominatrice, il a dégagé de cet ouvrage une thèse dont il s’est senti de montrer qu’elle n’est apparentée à aucune

²⁴⁴ Cfr. il testo e le note in COMBES, *op. cit.*, t. I, pp. 604-605. Sulla natura e i limiti dell’esemplarismo di Ruusbroeck cfr. le formulazioni sfumate di Gilson in *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 840-843 e l’introduzione di G. della Croce a JAN VAN RUUSBROECK, *Lo specchio dell’eterna beatitudine*, Paoline, Milano 1994, pp. 11 ss.

²⁴⁵ COMBES, *op. cit.*, t. II, pp. 102-104.

²⁴⁶ COMBES, *op. cit.*, t. I, p. 628.

doctrine orthodoxe»²⁴⁷. Ora, il caso della similitudine della goccia sembra precisamente confermare questa ipotesi.

Se ne ha una verifica ulteriore se ci si rivolge agli altri testi di Gerson in cui essa appare, e in particolare nella «consideratio» XLI della *Mystica theologia*, dove l'atteggiamento del cancelliere parigino rispetto a Ruusbroeck è nettamente differente. Trattando «de erroribus circa transformationem animae in Deo» Gerson ritorna sulla «insania» di alcuni che sostennero «quod talis anima [che perfettamente ama Dio] perdit se et esse suum et accipit verum esse divinum»²⁴⁸. Ma pur riconoscendo di averla imputata in passato al *De ornatu* ammette che «auctor in aliis quibusdam scriptis suis errorem istud correxisse videatur, ponendo quod talis anima sempre manet in esse suo proprio quod habet in genere suo»²⁴⁹. Come rappresentante di tale «insania» teologica propone invece ora «Almaricus», il sopra ricordato eretico duecentesco. Ma se la *Mystica theologia* scagiona, o sembra scagionare²⁵⁰ Ruusbroeck, non per questo ne risulta riabilitata la similitudine della «gutta» con la quale Gerson aveva riassunto la dottrina del mistico fiammingo. Essa sarà menzionata infatti poco oltre quando il cancelliere stigmatizzerà l'errore di alcuni «alii» «qui per similitudines repertas in corporalibus voluerunt hanc unionem supernaturalem ac spiritualem transformationem reddere clariorem». Questi, continua Gerson, affermano «quod anima sic unitur Deo et in ipsum transformatur quemadmodum si gutta aquae mittatur in dolium optimi vini. Illa namque gutta tunc esse proprium perdit totaliterque in alienum convertitur»²⁵¹. Come si vede, anche se attribuita a non meglio identificati «alii» la similitudine continua a costituire l'emblema di una identificazione essenziale dell'anima con Dio. Come nella *Epistola prima* la «conversio» implica – o sembra implicare – la perdita

²⁴⁷ COMBES, *op. cit.*, t. II, p. 320.

²⁴⁸ COMBES, *op. cit.*, t. I, p. 667

²⁴⁹ Ivi, p. 670.

²⁵⁰ Cfr. la frase precedente a quella testé citata, ivi, p. 669 e la nota (b) di Combes.

²⁵¹ Ivi, pp. 672-673.

definitiva dell'identità sostanziale della «gutta». Anzi, qui la presa di posizione nei confronti della fonte bernardiniana è ancora più netta perché Gerson riprende precisamente il testo del *De diligendo Deo* (la goccia d'acqua nel vino, piuttosto che la goccia di vino nel mare come nell'*Epistola*) e ne ripropone una lettura antitetica proprio prima di scrivere, all'inizio del capoverso seguente, «traducunt aliqui verbum devoti Bernardi ...»²⁵². Che sia ancora lo spettro delle tesi della teologia dei begardi a guidare Gerson lo testimonia poi l'aneddoto con cui corredda la menzione della nostra «similitudo»:

Memini me legisse quod ad predicationem praefatae similitudinis de unione animae ad Deum, devota quaedam mulier sic exaestuavit, sic intra se exarsit, quod concepta spiritu sese non sapiens, velut mustum novum sine spiraculo, ruptis venarum et nervorum <vinculis>, vitam cum sanguine ipsa tradiderit²⁵³.

L'erudizione di André Combes ha permesso di identificare la fonte probabile di questo racconto. Si tratta di una compilazione del domenicano Tommaso di Cantimpré che narra una vicenda analoga accaduta al predicatore Johannes Polinus:

Ubi praedicator inseparabilem mixturam expressit, quasi vini et aquae, animae scilicet beatæ cum Deo, spiritus ejus quasi mustum absque spiraculo lagunculam cordis ejus cum valida effusione sanguini set clamore dirupit, et in conspectu omnium expiravit²⁵⁴.

Ora, nella fonte di Gerson, la «devota mulier» ha una identità meno vaga: l'ambientazione della scena è infatti «in monasterio religiosissimo ac devoto Cantipratensi, in choro canonicorum regularium, praesentibus beguinis multis cum populo». Così la connessione tra la immagine della goccia e la teologia begarda dell'identificazione formale con Dio non abbandona Gerson e rimane intatta anche a dispetto dell'evoluzione del suo giudizio su Ruusbroeck. Se cioè il referente polemico

²⁵² Ivi, p. 674.

²⁵³ Ivi, pp. 673-674.

²⁵⁴ Ivi, pp. 673-674 n. (c).

diventerà sempre più «Almaricus», la nostra similitudine cambierà di paternità ma resterà sempre simbolo di una posizione non ortodossa:

Assimilatio autem non tollit, sed perficit naturam, neque tollit esse quod habet creatura in proprio genere, quondam illud perdere potest, ac proinde sequitur quod similitudo adducta per qualemcumque doctorem de infusione guttae aquae in dolium vini fortissimi, ad unionem animae contemplantis cum Deo, tamquam sit omnimoda similitudo, repudianda est prorsus tamquam habens errorem, immo insaniam Almarici condemnati ponentis creatura verti in Deum et in suum esse primum ideale²⁵⁵.

La fortuna e la diffusione delle opere di Gerson sancirono dunque in maniera definitiva il destino della similitudine bernardiniana, che trovava così una *auctoritas* indiscutibile anche per la sua interpretazione non-ortodossa. Per pensare l'unità di Dio e dell'anima in contemplazione si poteva ricorrere all'immagine della «gutta» ed affermare, sotto l'egida di Bernardo, la non confusione delle sostanze oppure, viceversa, sotto quella del cancelliere parigino, l'identificazione essenziale di sostanza umana ed essenza divina. Di conseguenza, i difensori di Ruusbroeck reclameranno la paternità cistercense della similitudine²⁵⁶. E viceversa gli autori più vicini a Gerson si mostreranno sempre più propensi a riconoscere il ricorso alla «gutta» come sinonimo dell'eresia di Almaury – anche se ricordiamolo, nulla da un punto di vista documentario permette di attribuirne l'uso all'autore duecentesco²⁵⁷.

Le vicissitudini ulteriori del paragone della goccia si confonderanno in buona parte con la tradizione postuma delle opere di Gerson e di Ruusbroeck. La molteplicità delle edizioni e i diversi modi di ricezione di questi *corpora* rendono però difficile

²⁵⁵ Ivi, p. 796 (*Epistola II ad Bartholomaeum*). E ancora, ivi, p. 816 (*Sermo in die sancto pentecostes*): «Exemplum de gutta aquae quae multo vino mixta convertitur in ipsum non placet, propter errorem Almarici Parisius damnati».

²⁵⁶ Cfr. l'*Epistola responsalis* di Jean de Schoonhoven in ivi, p. 746.

²⁵⁷ Emblematico il caso di Geiler von Kaysersberg (1445-1510) celebre predicatore ed editore delle opere complete di Gerson, citato e commentato in LERNER, *art. cit.*, p. 410.

isolare dei casi chiari e di lettura univoca²⁵⁸. Un nome almeno merita tuttavia di essere menzionato e un caso analizzato in quanto si tratta di uno dei lettori più eccellenti di Gerson²⁵⁹, e cioè Erasmo. Il grande umanista si trovò infatti, suo malgrado, a dover riflettere sull'immagine della goccia e a riconoscerne, a dispetto della sua competenza patristica, il nuovo uso polemico. L'occasione fu rappresentata dalla controversia con Edward Lee attorno all'edizione del Nuovo Testamento culminata con la pubblicazione da parte di quest'ultimo, nel 1520, delle *Annotationes in Annotationes Novi Testamenti Desiderii Erasmi*. Di questo *affaire* complicato e dalle implicazioni storiche tutt'altro che marginali²⁶⁰ servirà ai nostri scopi isolare soltanto una lettera datata 7 maggio 1518²⁶¹. Si tratta di una missiva inviata da Erasmo a Martin Lupset (Lypsius) e nella quale, fino ad anni recenti, si era creduto riconoscere una risposta ad una serie di critiche rivoltegli da Lee. In realtà, come ha messo a punto Kinney²⁶², Erasmo esamina nella lettera alcune obiezioni contenute in uno «stultissimo libello» del quale né lui né Lypsius rivelano l'autore. Il misterioso critico («obscurus quidam») avanza delle riserve su differenti testi di Erasmo e nel caso dell'*Elogio* punta il dito in particolare sull'inadeguatezza teologica delle tesi sostenutevi. In dettaglio egli contesta la cristologia del Cristo «folle», l'affermazione di una «follia di Dio» e la presentazione

²⁵⁸ In mancanza de *L'influence de la Critique gersonienne de Ruusbroeck depuis le XV^e siècle jusqu'à nos jours* annunciato ma mai dato alle stampe da Combes ci si può riferire a P. A. AMPE, *Ruusbroec. Traditie en Werkelijkhait*, Ruusbroecgenootschap, Antwerp 1975 (per il quale cfr. la recensione di J. Orcibal riedita in *Études ...*, cit., pp. 835-845) e i lavori di Y. Mazour-Matusevich (in particolare *Gerson's legacy* in *A companion to Jean Gerson*, ed. by B. P. McGuire, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 357-399, che presenta anche una ampia e aggiornata bibliografia).

²⁵⁹ Cfr. I. BEJCZY, *Érasme explore le moyen-âge: sa lecture de Bernard de Clairvaux et de Jean Gerson*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 93, 1998, pp. 460-476.

²⁶⁰ Cfr. C. ASSO, *La teologia e la grammatica: la controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Olschki, Firenze 1993.

²⁶¹ La si trova al n. 843 di ERASMUS ROTERODAMUS, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Denuo recognitum et auctum per P.S. Allen*, In Typ. Clarendoniano, Oxonii 1913, t. III, pp. 312-330.

²⁶² *The complete Works of St. Thomas More*, vol 15: *In defense of humanism: Letter to Martin Dorp [...]* with a new text and translation of *Historia Richardi tertii*, edited by Daniel Kinney, Yale University Press, New Haven 1986, pp. XXXVII-XL.

dell'estasi della anime sante come follia e anticipazione della beatitudine dell'aldilà²⁶³. Quello che più ci interessa è quest'ultimo capo di accusa: il brano incriminato è il paragrafo 67 del *Moriae Encomium*, dove, poco prima dell'uscita di scena definitiva della Follia, Erasmo scrive:

Ergo quænam futura est illa coelitum vita, ad quam piæ mentes tanto studio suspirant? Nempe spiritus absorbebit corpus, utpote victor ac fortior. Idque hoc faciet facilius, partim quod iam velut in suo regno est, partim quod iam olim in vita corpus, ad huiusmodi transformationem repurgarit, atque extenuarit. Deinde spiritus a mente illa summa mire absorbebitur, quippe infinitis partibus potentiore. Ita ut iam totus homo extra se futurus sit, nec alia ratione felix futurus, nisi quod extra sese positus, patietur quiddam ineffabile a summo illo bono, omnia in se rapiente.

È un passaggio essenziale del ragionamento di Erasmo perché qui con la massima chiarezza egli pone la connessione tra follia, estasi e condizione beatifica. Il rapimento estatico, l'«alienatio ecstática», del quale possono godere gli uomini pii in questa vita è una preguistazione della vita nell'aldilà nella quale saremo completamente assorbiti in Dio, essendo in lui più di quanto saremo in noi stessi. Erasmo costruisce il paragrafo intessendo e parafrasando due passaggi paolini (I *Cor.* XV, 44 e II *Cor.* V, 4) per mostrare come la «meditatio mortis» non sia alla fine che una «meditatio futurae coelitum vitae». E ricorre al tradizionale lessico scolastico («absorbere», «suspirari») per descrivere l'unione dell'anima beata con Dio²⁶⁴. Cosa si potrà obiettare ad una dottrina così garantita di *auctoritates*? Leggiamolo direttamente nella lettera a Lypsius:

Pergit et illud arrodere, quod ecstasim piorum, quem Plato sacrum furorem appellat, scripserim «gustum quendam esse futurae beatitudinis qua absorbiremur in Deum, in illo magis quam in nobis futuri»²⁶⁵. Atque hic nescio quos Turlupinos ac Begardos nobis ingerit, qui docuerint animam absorberi ab divinitate, quemadmodum

²⁶³ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia. Corrispondenza Dorp-Erasmo-Moro*, Paoline, Milano 2004, pp. 90-91.

²⁶⁴ Cfr. il testo di Bonaventura citato e commentato da SCREECH in *Ecstasy and the Praise of Folly*, cit., *ad loc.*

²⁶⁵ Il testo viene dalla lettera a Dorp (*Opus epistolarum*, cit. t. II, n. 337, p. 103). Cfr. *Elogio della follia*, cit., p. 338.

minima aquae guttula missa in dolium vini absorbetur a vino: item qui doceant omnia futura sicut fuerunt ante creatione mundi²⁶⁶.

L'anonimo critico scova tra le righe dell'*Elogio* le tracce dell'eresia dei «Fratelli del libero spirito». E lo fa lasciando scorrere il termine «absorbere» dal suo senso rigoroso a quello figurato: forse indotto dalla «stillula» di cui Erasmo parla poco oltre, sempre nel paragrafo 67, egli riconosce cioè nell'assorbimento un liquefarsi, una metafora fisica e subito la mente gli corre alla nostra immagine della «gutta». Evidentemente l'obiettore è ben informato sul tema, visto che in qualche modo sembra quadrare tutte le istanze che abbiamo visto sopra raccogliersi attorno alla similitudine bernardiniana. I Begardi e i Turlupini innanzitutto, due gruppi eretici associati nelle condanne (in particolare quella di Gregorio XI nel 1372) e nella tradizione²⁶⁷ e ai quali la similitudine della goccia sembra dovere la sua deriva eterodossa. Poi l'assimilazione dell'«absorberi» con una trasformazione essenziale, fino all'identità, il che riviene alla lettura di Eckhart che sancì la bolla *In agro dominico* (art. X). Infine la connessione di tutto ciò con la dottrina del ritorno dell'anima all'«esse ideale», qui singolarmente commista alla teoria patristica dell'«apokatastasis». Dunque, come già in Giordano di Quedlinburg, come già in Occam, come già in Gerson, la «guttula missa in dolium vini» è utilizzata come strumento polemico ed emblema di posizioni teologicamente sospette. L'anonimo critico della lettera a Lypsius legge «absorbebitur» e al pari di Gerson si lascia condurre dall'analogia «anima [...] convertitur seu transformatur et absorbetur [...] gutta [...] mox absorpta convertetur». Se dunque Erasmo vede nel rapimento estatico un'anticipazione di una vita futura intesa come unità senza distinzione dell'anima e Dio, la sua dottrina è quella – condannata – di Eckhart.

²⁶⁶ *Opus epistolarum*, cit., p. 328.

²⁶⁷ Cfr. ad esempio la considerazione ottava del *De mystica theologia* di Gerson.

Di fronte a questa accusa al contempo grossolana e sostanziale, Erasmo ribatte con indignazione:

Quid ad me pertinet si quid delirant istius Turlupini aut Begardi? Dixi animam absorberi a Deo, quod tota in illum rapiatur amore, et anima magis illic est ubi amat quam ubi animat. Sic autem rapitur, non ut evanescat sed ut perficiatur²⁶⁸.

Il tono è acceso, ma la replica tutt'altro che approssimativa: Erasmo è evidentemente ben cosciente a l'importo dottrinale di una accusa di begardismo. Ribatte infatti che non di «evanescenza» ontologica si deve parlare riguardo all'«absorberi» ma di «perfezionamento», dimostrando così di saper riconoscere sotto il nome dei «Fratelli del libero spirito» un errore “metafisico” e non morale – come invece l'accoppiata con i turlupini lascerebbe supporre. Il «raptus» è una «alienatio» che trova il suo esemplare supremo nella condizione beatifica ma si tratta di uscire «fuori di sé» nel movimento dell'amore, non di annientare la propria identità sostanziale. Per confermare la propria posizione Erasmo ricorre ad un adagio dall'autorità incontestata, quasi a voler ribattere con una formula altrettanto assodata a quella della «guttula missa in dolium vini», e scrive «anima magis illic est ubi amat quam ubi animat». Jean Orcibal ha mostrato in uno studio magistrale come questa «formule de l'amour extatique»²⁶⁹ attraversi i secoli e si sia affermata come una sorta di punto di riferimento immancabile per tutta la tradizioni mistica. Abbozzata da Bernardo e poi forgiata nella sua forma definitiva da Bonaventura, essa si trovò assegnata al patronato autorevole di Agostino, a causa di una falsa attribuzione di Tommaso. Erasmo la cita più di una volta nelle sue opere, e sempre con la precisa funzione di ribadire il carattere affettivo e non sostanziale dell'unione spirituale. E anche qui nella lettera a Lypsius il richiamo ad una sorta di estaticità dell'amore viene a confermare la natura del «raptus»: l'anima, individuale e non

²⁶⁸ *Opus epistolarum*, cit. p. 329.

²⁶⁹ *Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle in Études ...*, cit., pp. 509-526.

alienabile esce da sé perché, in quanto «spiritus» ama, e in ciò si congiunge assimilandosi a ciò che ama. Ad una similitudine bernardiniana nell'origine ma ridotta ad altri fini Erasmo ribatte dunque con una massima che Bernardo non scrisse ma che di certo ispirò. E così il grande umanista riteneva di aver chiuso i conti con il misterioso e irriverente avversario del «stultissimo libello». L'ironia della sorte vuole però – e non si può non ricordarlo – che proprio questa replica così secca si trovasse già formulata in anticipo proprio in una pagina di Gerson che ne aveva forse ispirato l'esigenza. Se si torna alla *Theologia mystica* e alla considerazione 41, proprio dopo aver denunciato il ricorso infondato alla similitudine della goccia il cancelliere scrive:

Traducunt aliqui vebum devoti Bernardi, in De praecepto et dispensatione, ad hunc sensum, ubi ait quod verius est anima ubi amat quam ubi animat, quasi videlicet amando se et corpus deserta ac in Deum se totam transfundat.

Gerson come Erasmo associa l'immagine della goccia all'adagio bernardo-bonaventuriano e denuncia chi, forte del nome di Bernardo sembra assimilarle. Ma la conclusione è tanto secca e recisa quanto quella dell'autore dell'*Elogio*:

Verum haec similitudo deficit, habetque plurimum de dissimilitudine, alioquin rediremus in errorem prius commemoratum: non enim perdit anima in haec unione suum proprium esse, sicut gutta aquae desinit esse aqua per corruptionem quam alterius generatio subsequitur²⁷⁰.

Così la situazione si presentava identica a distanza di più di un secolo, e l'immagine della goccia, similitudine di una unità perfettissima, continuava a dividere gli animi e a segnare il discrimine tra l'ortodossia e le più estreme deviazioni eretiche.

(b) La posterità di Gerson alle soglie del XVII secolo

²⁷⁰ COMBES, *op. cit.*, t. I, pp. 674-676.

Quando dunque Bérulle scrive, allorché definisce la «théologie mystique», «comme nous voyons que la mer perd et abîme une goutte d'eau ...» usa un'immagine tanto carica di storia quanto controversa. Ed è difficile immaginare il fondatore dell'Oratorio totalmente incosciente di ciò. Come fonte diretta di questo suo opuscolo è stata infatti indicata la *Theologia mystica* di Harphius (morto nel 1477), grande erede di Ruusbroeck e divulgatore della dottrina del *De ornatu*²⁷¹. Ora, Harphius pone una attenzione del tutto particolare a scagionare Ruusbroeck dalle accuse rivoltigli da Gerson, sostituendo «alla nozione primitiva d'una contemplazione suessenziale per accesso dell'anima al suo essere ideale, la nozione, tomista di natura, ma originale per la sua estensione, d'una contemplazione suessenziale per concessione transitoria del *lumen gloriae* al contemplativo»²⁷². E proprio la similitudine della «gutta» rappresentava un elemento centrale per la messa in opera di questa sorta di “emendatio” delle dottrine del maestro. Se poi si aggiunge che nel 1606, cioè pochi anni prima della data probabile della pagina di Bérulle, vedevano la luce sia la prima traduzione in francese del *De ornatu* che la ristampa delle opere complete di Gerson²⁷³ è veramente arduo ipotizzare un uso ingenuo della similitudine coniata da Bernardo²⁷⁴. E ciò tanto più se si ricorda quanto poche di paragoni siano le pagine dell'oratoriano; dove anzi si

²⁷¹ Cfr. il passaggio citato da DAGENS, *op. cit.*, p. 264 n. 3: «Secundam potest accipere similitudinem de vino cui gutta aquae infunditur. Aqua illa in vino mutatur ... Sic etiam cadit anima in immensitatem Dei, sicut gutta aquae in magnitudinem maris».

²⁷² Combes in GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 846 e, nello stesso senso, L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, cap. VII (in particolare p. 310).

²⁷³ La prima ad opera di Beaucousin (personaggio chiave per lo sviluppo della spiritualità francese e di quella berulliana specificamente), a Tolosa e la seconda di Edmond Richer, a Parigi: cfr. rispettivamente COMBES, *op. cit.*, t. I, pp. 33; 112.

²⁷⁴ Cfr anche F. DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. VI, chap. XII (Seuil, Paris 1996, p. 401): «Et semble que telle fut la passion amoureuse de ce grand ami du bien-aimé, qui disait: *Je vis, mais non pas moi, mais Jésus-Christ vit en moi* (Gal., II, 20); et: *Notre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu* (Col., III, 3). Car, dites-moi, je vous prie, Théotime, si une goutte d'eau pure jetée dans un océan d'eau de naffe était vivante et qu'elle pût parler et dire l'état auquel elle serait, ne crierait-elle pas de grande joie: O mortels, *je vis*, il est vrai, mais je ne vis pas *moi-même*, mais cet océan *vit en moi*, et ma *vie est cachée en cet abîme*. L'âme é coulée en Dieu ne meurt pas; car comme pourrait-elle mourir d'être abîmée en la vie?». Per Giovanni della Croce e le sue fonti a proposito dell'immagine della «stillia» cfr. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-flamands*, (Desclée de Brouwer, Paris 1966), p. 49 et p. 61 (n. 4).

può affermare che la formula della “elevazione”, tipica di molti dei suoi testi, è in qualche senso proprio una reazione ai rischi insiti nella letteratura mistica così come si era configurata nel XVI secolo, soprattutto in Italia e in Spagna²⁷⁵.

In effetti il lungo excursus sulle vicissitudini dell’immagine della goccia ha confermato a pieno la tesi dalla quale eravamo partiti: ovvero quella di un progressivo scollamento tra la dottrina e un proliferare smisurato di esplicazioni metaforiche. Michel de Certeau ha analizzato ampiamente questo fenomeno legandolo allo spostamento semantico del termine «mistico» dal campo dell’esegesi a quello delle esperienze non-ordinarie dei contemplativi: «l’allégorie [...] ne peut plus être proportionnée théoriquement au “Mystère” des volontés divines. Elle sert à rendre perceptibles les voyages indicibles des choses ou de la vie intérieure. [...] Elle (re)devient une métaphore. Aussi voit-on e multiplier les Discours, É lucidations, Institutions, Questions ou Traités “mystiques”»²⁷⁶. Via via che “mistico” si sgancia dalla sua originaria connessione con il mistero sacramentale e si fa sinonimo di “segreto” e “misterioso” perché privilegio non comune, le metafore devono divenire sempre più parlanti: si moltiplicano all’infinito per fare segno a ciò che se non “sperimentato” rimane altrimenti incomprensibile. E dunque «Louis Richeome collectionne indéfiniment des “figures mystiques” dans les folios de ses *Tableaux sacrés* (1601)» e «François de Sales élève ce genre au chef-d’oeuvre dans l’*Introduction à la vie dévote* (1609)»²⁷⁷. Ma giustappunto questo atteggiamento non fu l’unico, né, giudicando *ex-post*, il più felice. Nella seconda metà del secolo, più di un esponente della nuova scienza mistica, e Fénelon *in primis*, si troverà infatti a dover costruire una tradizione non solo per le dottrine degli autori moderni ma anche per le loro immagini.

²⁷⁵ Cfr., per il caso di Teresa d’Avila, che Bérulle conosce e cita abbastanza di frequente, lo studio classico di M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d’Avila, le réalisme chrétien*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.

²⁷⁶ M. DE CERTEAU, *La fable mystique, I. XVI^e – XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982, p. 131.

²⁷⁷ Ivi, p. 136. Sulle immagini in Francesco di Sales cfr. H. LEMAIRE, *Les Images chez Saint François de Sales*, Nizet, Paris 1962.

Così come di contro si attesterà, da parte dei critici, l'equivalenza tra «mystique» e «mystiquerie» cioè «abus de langage» (Bossuet) e di similitudini nuove e inaudite. Ora, il tentativo di Bérulle non sembra poter essere assimilato ad alcuna di queste tendenze opposte. Dove infatti la questione dell'unione a Dio imponeva a un Laurent de Paris, per esempio, pagine di comparazioni ardite, il fondatore dell'Oratorio s'impegna piuttosto a *pensare* tale unione. E lo fa precisamente elaborando, come annunciavamo, una dottrina del corpo mistico.

È infatti la questione di quella che veniva chiamata «vita unitiva» a reggere e governare, in profondità, molte delle pagine in cui Bérulle riflette sul teologumeno paolino. Una osservazione generica ma sostanziale basta a sancirlo: come anticipato, la vita nel corpo mistico prende per Bérulle il nome di «adhérence», dove «adhaerere» è il nome proprio che tutta la tradizione spirituale ha attribuito alla «unio mystica», o meglio alla «unitas spiritus», secondo la definizione di Paolo: «Qui autem *adhaeret* Domino, unus spiritus est» (I *Cor.* VI, 17)²⁷⁸. Ed anche se si torna all'opuscolo dal quale siamo partiti si ha la medesima impressione. Dopo aver definito la teologia mistica secondo una triplice operazione classica (*separarsi* dal mondo per *unirsi* e *perdersi* in Dio), Bérulle passa infatti senza soluzione di continuità alla «grandeur et l'unité de Dieu *en cette oeuvre de l'Incarnation*» e alla «plénitude de Dieu en ce mystère»²⁷⁹. Bérulle fa veramente sua la divisa evangelica: «Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint ». Ma il suo cristocentrismo non si limita a propagandare l'imitazione del Cristo: il corpo mistico è il vero e proprio *luogo* dell'unione «suresentielle»²⁸⁰. Riveste cioè, come annunciavamo, la funzione che presso i mistici renano-fiamminghi, assicurava la metafisica del ritorno all'«esse ideale». In breve: Bérulle si trova ad affrontare la questione fondativa della teologia mistica, cioè l'unione

²⁷⁸ Cfr. il dossier in merito fornito da COMBES, *op. cit.*, t. II, pp. 266-294.

²⁷⁹ *OC B 3*, p. 57.

²⁸⁰ Il termine compare più di una volta nelle *Grandeurs*.

dell'anima a Dio, in un momento in cui la mistica stessa sta per inaugurare il suo «crépuscule». Come ha stigmatizzato il caso della goccia, l'idea dell'unione nella distanza, di una unione indiretta ma immediata, diventa progressivamente un problema: la verità erotica professata da Cristo nel «ut sint unum, sicut et nos unum sumus» si offusca, confondendosi con l'ipotesi metafisica di una identificazione tra sostanze. Agli autori spirituali moderni mancheranno per lo più le forze per dissipare questo offuscamento: la mistica diventerà così, eccettuate poche eccezioni, un discorso sulla sospensione e l'impossibilità dell'unione piuttosto che sulla sua realtà. Protagonista sarà cioè l'*esperienza* mistica nelle sue «secchezze» e nei suoi «rapimenti», più che non ciò che la rende possibile²⁸¹. La volontà di Bérulle di dare consistenza speculativa alla nozione di corpo mistico come *luogo* dell'unione si muove invece in controsenso rispetto a questo contesto. Individuando infatti, come vedremo in conclusione, nel «corpo» di Cristo il «milieu» nel quale l'uomo può ri-conoscersi Bérulle giunge a preservare l'origine della spiritualità come modo di essere nella verità, ovvero «l'être spirituel, qui est la vraie existence». Ma questa operazione concettuale non può avvenire senza una serie complessa e articolata di scelte teoriche, una serie che va analizzata con pazienza e da vicino. E singolarmente, anche in questo caso l'immagine della goccia può costituire un buon filo conduttore.

Come abbiamo visto in precedenza l'autorità di Gerson aveva congiunto tale similitudine alla dottrina del *De ornatu* professante un ricongiungimento dell'anima in contemplazione al suo eterno esemplare in Dio. Una dottrina che, almeno nella *Epistola I*, il cancelliere aveva condannato espressamente e che poi, pur non associandola più al nome di Ruusbroeck, continuerà comunque a stigmatizzare come assimilabile all'eresia

²⁸¹ La crescente centralità di questo tema, marginale nella spiritualità medievale, va posta in diretta relazione con la progressiva “psicologizzazione” della mistica: cfr. in proposito lo studio magistrale di M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales a Fénelon*, Il mulino, Bologna 1991 e M. VANNINI, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004.

degli amuaricensi. Tale congiunzione impose prudenza a chi volesse ricorrere all'immagine della goccia, o simili, per descrivere la «vita unitiva». Ma impose altresì, da un punto di vista concettuale, la necessità di evitare ogni descrizione dell'unione dell'anima con Dio che potesse assonare con quella del *De Ornatu*; pena incorrere nelle accuse «identificazione formale con l'essenza divina» formulate da Gerson. Quanto questa esigenza fosse avvertita lo testimoniano due autori, entrambi gesuiti, la cui eccellenza non venne mai contestata nel loro tempo. Da una parte forse il “principe” degli esegeti – meglio: commentatori – della Scrittura: Cornelio a Lapide (Cornelis Cornelissen van den Stehen; 1567-1637); dall'altra Lessius (Lenaert Leys, 1554-1623) che Bérulle stesso caratterizza come il paradigma della «meilleure théologie»²⁸².

Nel suo commentario alla *prima lettera ai Corinzi*, Cornelio a Lapide si sofferma lungamente sul versetto 28 del cap. VI: «ut sit Deus omnia in omnibus». In conformità all'esegesi già di Agostino, il passo viene riferito alla condizione della vita beata e all'unione che là congiungerà le anime a Dio: come scriveva Tommaso «ut sit Deus omnia in omnibus id est ut anima hominis totaliter requiescat in Deo». Ma, e qui sta il punto, *come* pensare o immaginare tale condizione beatifica? Il gesuita continua:

Porro qua ratione & modo Deus sit futurus omnia in omnibus Beatis, rectè declaratur per similitudines. Prima est, sicut aliquot guttae a quae infusae dolio ingenti vini potentissimi, ilico à vino absorbentur & incorporantur: ita & Beati omnes per visionem & amorem in Deo quasi se perdent, ut à Deo quasi summo bono summè amato absorberi & incorporari videantur. Secunda est, lucis solaris. Sicut enim lux Solis totum occupat aërem, ut aër iam non aër, sed lux esse videatur: ita & Deus lumine gloriae ita replebit Beatos, ut non tam homines quàm dii quidam esse videantur. Tertia est, ferri accensi & igniti. Sicut enim ferrum vi ignis igniri, & in ignem quasi transformari videtur: sic & Beati Dei amore & fruitione ita accendentur, ut in Deum transformari videantur²⁸³.

²⁸² OC B 4, p. 25. Per questa figura cfr. recentemente T. VAN HOUT, W. DECOCK, *Leonardus Lessius: traditie en vernieuwing*, Lessius Hogeschool, Antwerpen 2005.

²⁸³ COMMENTARIA IN OMNES DIVI PAULI EPISTOLAS. AUCTORE R. P. CORNELIO CORNELI A LAPIDE, È SOCIETATE IESU, *Olim in Lovaniensi, nunc in Romano Collegio Sacrarum Litterarum*

Ed ecco nuovamente riapparire il passo del *De diligendo Deo*, con le sue similitudini. Il richiamo è spontaneo visto che, come si ricorda, anche Bernardo parafrasava nel cap. X il versetto paolino di I *Cor.* XV. Ma si vede altresì bene quanto abbiano pesato le vicende di più di tre secoli di storia della spiritualità ricordate sopra. Dove infatti a Bernardo era stato sufficiente un semplice «videatur» per significare che nell'unione beatifica «manebit quidem substantia», Cornelio a Lapide utilizza invece tale locuzione ad ogni frase, in maniera ossessiva, quasi fosse una clausola necessaria e non omettibile, come pure l'attenuazione «quasi»²⁸⁴. La ragione di queste cautele si trova nel paragrafo precedente, dove, subito di seguito alla parafrasi del testo paolino, il commentatore aggiunge

Perperam ergo quidam contemplativi (qui nimiam quamdam & impossibilem unionem cum Deo consecrati sunt) imò fanatici homines, ex hoc & similibus Scripturae locis opinati sunt, quòd in resurrectione omnes homines, omnesque res creatae reductae sint ad suum esse ideale & divinum quod ab aeterno habuerunt in Deo, adeoque convertendae sint in ipsum Deum; ita ut tunc omne esse creatum evanescere debeat, & absorberi ab ipso esse increato, putà ab ipsa divinitate. Quem errorem fusè impugnat Gerson, eumque impingit Ruisbrochio. Sed ab hoc errore se purgat ipse Ruisbrochius, eumdemque errorem acriter insectatur & ipse lib. de Vera contempl. c. 19. & libr. qui inscribitur Samuel, sive de alta contemplatione, & unione cum Deo: c. 2. 3. & 4²⁸⁵.

Professore. Ultima editio, aucta et recognita. Cum Privilegio Caesareo, et Regis Hispaniarum. ANTUERPIAE, APUD MARTINUM NUTIUM ANNO M. DC. XXXV, p. 325.

²⁸⁴ E ciò si ripete anche nel resto del passo, dove vengono addotte altre tre similitudini, non derivate dal *De diligendo Deo*: «Quartò, sicut ingens vas sacchari, vel mellis, infusum in modicam pulvem, eam non tantum melleam, sed quasi mel & saccharum efficit: ita Deus sua dulcedine adeò dulcorat & inebriat Beatos, ut videantur esse ipsa dulcedo. Deus enim est pelagus dulcedinis, & oceanus gaudii & consolationis. Quinta, sicut suavissima musica & harmonia omnium audientium aures implet & mulcet. Rursum, sicut idem adamas, carbunculus, vel smaragdus, omnium intuentium oculos implet & rapit: ita & Deus omnium Beatorum mentes in se rapit, mulcet & implet. Sexta, sicut speculum omnium ante se positorum facies & species exhibet, repraesentat & continet, ut omnes videantur in speculo existere, vivere & moveri: ita Beati omnes in Deo existunt, vivunt & moventur. Deus enim rerum omnium est speculum lucidissimum aequè ac ardentissimum» (*Ibidem*, corsivi nostri).

²⁸⁵ Per i riferimenti a Ruusbroeck (*l'Opera Omnia* è stata pubblicata presso il Corpus Christianorum. *Continuatio mediaevalis*, Brepols, Turnhout 1988-2006, 9 voll) si tratta rispettivamente del *Libro delle dodici beghine* (vol. 107, pp. 90-93) e del *Samuel sive Apologia* (*Boecksken der verclaringhe*, vol. 101, pp 108-12). Il secondo testo pone precisamente al centro la possibilità di definire «essenziale» l'unione del contemplativo e di Dio: cfr. in proposito l'«introduction» all'edizione citata, pp. 27-33.

Evidentemente Cornelio a Lapide riecheggia qui l'*Epistola I* di Gerson. Unica variazione, la trasposizione della teoria del *De ornatu* dall'ambito dell'«anima perfecte contemplans» a quello dei beati. Ma l'«opinio» fanatica su cui si punta il dito è sempre la medesima: quella di ipotizzare una «unione impossibile» perché portata fino all'identificazione e ad un «evanescere» ontologico. Si comprende quindi come, nell'addurre più avanti le similitudini bernardiniane, Cornelio a Lapide intenda al contempo privare di ogni plausibilità la dottrina condannata da Gerson e ridare legittimità all'immagine che il cancelliere vi aveva indebitamente associato. La conferma si ha se ci si rivolge alle pagine che il commentatore gesuita dedica all'«unum sint» di *Gv.* XVII, 21 (un testo che era stato anch'esso al centro della polemica di Gerson²⁸⁶). Qui Cornelio scrive:

Per amorem ergo ita unimur Deo, ut cum eo fiamus quasi unus spiritus, ut absorbeatur in nobis quidquid est cupiditatis terrenae, & tota mens transeat per affectum in Deum, itaque quasi deficietur; sicut si gutta aquae infundatur vino generoso, illicò tota in illud transit: & sicut ferrum si igniatur, transit in ignem, manente licet ferri naturâ: & sicut aër à sole illuminatus, transit in lumen, adeò ut ipse nil nisi lumen solis esse videatur²⁸⁷.

L'argomento ora non è più la vita beata, bensì la sua anticipazione «in via» ovvero «hanc unionem sentiunt sapiuntque, qui cum Magdalena agunt vitam contemplativam»²⁸⁸. La dottrina di Ruusbroeck, meglio, la versione che ne fornisce Gerson, non solo dunque risulta inadatta per descrivere l'unione nell'aldilà: «nam si in resurrectione Deus erit omnia in omnibus; ergo omnia, id est omnes res creatae, erunt & permanebunt»²⁸⁹. Ma non può nemmeno venire imputata alla «vita unitiva» dei contemplativi: «nos verò unum sumus per eandem qualitatem, putà charitatem &

²⁸⁶ Cfr. COMBES, *op. cit.*, t. II, pp. 240 ss.

²⁸⁷ Ivi, p. 510.

²⁸⁸ Ivi, p. 511.

²⁸⁹ Ivi, p. 325.

concordiam; per hanc tamen ita unimur Deo, ut eum possideamus, & vicissim ab eo possideamur»²⁹⁰. Così, di fronte al rischio di congiungere una immagine antica dell'unità e una dottrina moderna e pericolosa della identificazione, Cornelio a Lapide denuncia la seconda e recupera al suo senso primitivo la prima.

Uno scrupolo analogo si coglie all'opera anche in Lessius. All'inizio del libro II del *De Summo Bono*, anch'egli si trova infatti a dover analizzare differenti modelli di unione beatifica e a dover quindi determinare «qualis sit illa unio» (§ 1). Dopo aver enumerato l'unione dovuta alla dipendenza dalla creazione continua, quella dovuta alla presenza di immensità di Dio, quella della «gratia iustificationis» e l'unione ipostatica, Lessius riporta una quinta ipotesi (ne seguiranno poi altre due prima della definitiva):

Quintus modus est per transformationem in nostrum principium, & transitum in ideam à qua profluximus. Docent enim quidam contemplativi, beatitudinem nostram in eo consistere, ut toti à nobis & ab esse nostro creato deficiamus, & transeamus in nostrum esse increatum & superessentiale, quod in nostra idea habuimus ab aeterno; ubi unum sumus cum Deo, una essentia, una vita, una lux, una beatitudo, unus spiritus²⁹¹.

Anche qui la dottrina è quella di una «unio» che si rivela in realtà «transformatio». L'identità dei «quidam contemplativi» non è difficile da ipotizzare vista la presenza di termini come «increatum & superessentiale». Lessius comunque è esplicito:

Quae sententia dupliciter intelligi potest: Primò, Ut secundum rem desinat nostrum esse creatum, & convertatur in esse increatum: quae fuit haeresis quorundam tempore sanctissimi & admirabilis viri Ioannis Rusbrochii, qui floruit circa annum Domini M. CCC. LXX. Gerson impingit eam ipsi Rusbrochio; sed immeritò, ut benè ostendit Dionysius Carthusianus libro 3. De contemplatione, cap. ultimo: & ipse Rusbrochius eam tamquam impiissimam haeresim damnat lib. De septem custodiis cap.

²⁹⁰ Ivi, p. 510.

²⁹¹ LEONARDUS LESSIUS, *De Summo Bono Et Aeterna Beatitudine Hominis Libri Quatuor*, Ex officina Plantiniana, apud Balthasarem & Ioannem Moretos, Antwerp 1616, p. 91.

14. & lib. 2. De ornatu spiritalium nuptiarum cap. 76. & sequentibus, & Opusculo quod inscripsit Samuel, seu De vera contemplatione²⁹².

Il retroscena è sempre la polemica Gerson – Ruusbroeck, anche se l'autore sembra ben aggiornato anche sugli strascichi seguiti alla *Epistola*. Se si intende in senso ontologico, argomenta Lessius, la «transformatio» non può che essere eretica. Come Cornelio a Lapide, occorre prendere le distanze rispetto ad un modello di «unio» che oltre ad essere inadatto per descrivere la condizione beatifica, può condurre ad affermazioni assurde. Ma dove l'esegeta si limitava a salvaguardare la purezza delle similitudini addotte da Bernardo, Lessius vuole scagionare del tutto anche il *De ornatu*. Basta, a suo dire una lettura "riduzionista" del «desinere» per reintegrare gli autori nelle posizioni comuni:

Secundò, Ut ipsum esse creatum non desinat secundum rem, sed solum quoad sensum & affectum contemplantis; qui ita ad Deum rapitur, ut seipsum amplius non sentiat, sed solum Deum, in quem sibi videtur transformatus. Et hoc sensu ista sententia intelligitur à Rusbrochio, Dionysio Carthusiano, & aliis contemplativis; neque quidquam incommodi continet. Verum hîc non requiritur alia unio quàm ea quae fit per visionem & amorem, ut infrà ostendetur²⁹³.

Se ricondotta ad una unione intenzionale e amorosa la «transformatio» è accettabile come formula estrema per dire la perdita di ogni sentire proprio da parte dell'anima rapita in Dio. D'altronde questo non era che un banale ritorno all'originale testo di Bernardo dove il soggetto era l'«humana affectio» e non la «mens» né tanto meno l'«anima». Lessius ripeterà questo ragionamento anche altrove e vi alleggerà, come Cornelio a Lapide, la similitudine della goccia, provvista di tutti i caveat sulla distinzione delle sostanze:

Siquidem reducere nos per amorem instituisti in nostrum principium, unire tuae bonitati et pulchritudini, transformare in te ipsum. Nullus erat ad hoc efficacior modus

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Ivi, pp. 91-92.

quam amoris. Amor enim est vis ecstasica et unitiva, faciens, ut a nobis excedamus et in te transferamur. Non poteramus in te mutari per naturam, esse nostro creato salvo manente, sine quo nullius rei sensum, nullam capacitatem boni habere possumus, cum absque eo mera vanitas simus, et nihil. Quod fieri non poterat per naturam, molitus es per amorem. Hunc mille modis in nobis accendis, ut eius ardore in te colliquescamus et absorbeamur, sicut aquae gutta in vini dolium immissa, in vinum convertitur, si colorem et saporem species, salva manente aquae substantia²⁹⁴.

L'unione a Dio è garantita dalla natura estatica dell'amore che consente di affermare «vivo, non iam ego» e «qui adhaeret Deo, unus spiritus cum illo efficitur» senza che l'«unus» e il «non ego» implicino un «amittere suum esse creatum». Se Gerson, ma anche, in tempi più recenti un Binet²⁹⁵, avevano fatto quadrare la dottrina del ritorno all'«esse ideale» con questi versetti paolini e la similitudine di Bernardo, Lessius procede invece a ripristinarne la comune ortodossia. Ed anzi, come nel *De summo bono*, va fino al punto di proporre una «pia interpretatio» della dottrina renanofiamminga, qui addotta addirittura senza alcuna giustificazione:

Sic ad exemplar nostrum primaevum revertimur, in quo ab aeterno extitimus, non per esse aliquod reale nobis intrinsecum, sed per vim ideae et conceptionis mentis divinae, quae facit ut in mente divina ab aeterno extiterimus, vixerimus et luxerimus, cum in nobis nihil essemus. Hinc per amorem processimus in nostrum esse creatum, sicut forma domus ab artifice prodit in opus et materiam, et sicut imago ex mente pictoris in tabulam. Huc rursus per amorem reducimur, et reducti unimur, et transformamur in ideam nostram, sicut si imago e tabula posset se in mentem pictoris penetrare et ibidem suo exemplari intime se coniungere²⁹⁶.

Di fronte alla necessità di sistematizzare e fornire una dottrina comune sulla «unio mystica» due compilatori come Cornelio a Lapide e Lessius sentono dunque l'esigenza di porre fuori questione la dottrina che – indebitamente – Gerson aveva reso

²⁹⁴ LEONARDUS LESSIUS, *Opusculum asceticum quinquaginta considerationum de L. nominibus Dei. In tres libellos viae purgativae, illuminativae, unitivae distributum. Editio nova*, Freiburg im Breisgau 1812 (prima edizione 1640), pp. 281-282.

²⁹⁵ Cfr. ORCIBAL, *Néo-platonisme et Jansénisme ...*, cit., p. 313.

²⁹⁶ LESSIUS, *Opusculum asceticum*, cit., pp. 282-283.

celebre come di Ruusbroeck. Segno, da un lato, che l'ambiguità attorno a similitudini come quella della goccia perdurava ancora, ben oltre Erasmo, fino agli inizi del XVII secolo²⁹⁷. E dall'altro che tale dottrina occhioggiava costantemente come un rischio dietro le formule dei «contemplativi» sulla «vita unitiva». Non si può affermare con certezza se Bérulle abbia conosciuto i testi che abbiamo analizzato, anche se alcune indicazioni sembrano suggerirlo²⁹⁸. Difficile tuttavia negare che, fin da subito il tema della natura dell'unione a Dio si sia imposto alla sua attenzione, e si sia posto come una *questionne*. Lo si può giudicare già dalla prima opera di Bérulle, il *Bref discours de l'abnégation intérieure* (1597), adattamento del *Breve compendio intorno alla Perfettione religiosa* del P. Gagliardi e di Isabella Berinzaga. Nel riprendere l'opuscolo italiano il giovane Bérulle si ferma infatti alle soglie del «terzo grado» di perfezione e passa sotto silenzio le righe in cui esso viene descritto come una vera e propria «deificatio» in cui la volontà «se lie, s'enfoncé et s'abîme en Dieu, et du tout perdue demeure en celle de Dieu grandement déifié, par une totale mêmeté et unité en icelle»²⁹⁹. Questa significativa omissione si accompagna alle difficoltà analoghe che, nei medesimi anni di formazione, pose a Bérulle l'opera di un contemporaneo e un maestro conosciuto fin dalla giovinezza, ossia il cappuccino Benedetto da Canfeld. (1562-1610). Si può anzi affermare che per Bérulle pensare l'«unitas spiritus» significò

²⁹⁷ Cfr. la prudenza di Gibieuf nella ripresa dell'immagine del ferro infuocato: «Car, peu après que le fer a été jeté dans cette fournaise, il ne paraît plus fer et vous diriez que ce n'est que feu, tant il en est pénétré dedans et dehors. C'est néanmoins toujours fer, mais fer resplendissant et ardent du feu qui le pénètre de toutes parts, mais fer dépouillé de ses qualités terrestres et grossières et revêtu non seulement des qualités et des propriétés du feu, mais du feu même» (citato in VETÖ, *op. cit.*, p. 100 n. 44). E all'inverso, la formulazione disinvolta di Saint-Cyran: «les fidèles dans le ciel [...] ne seront, pour ainsi dire, qu'un Dieu avec lui, comme les fleuves qui entrent dans la mer, demeurant dans la substance de leurs eaux, cessent en quelque sorte façon d'être ce qu'ils étaient auparavant et commencent d'être une même chose et une même substance avec la mer» (cit. in ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit., p. 170). Ma cfr. per un uso della similitudine del fuoco e del legno *OC B 5*, p. 360 dove Bérulle associa «le bois qui est changé et transformé en feu» e «les pécheurs» che «ne sont plus, mais le péché est au lieu d'eux».

²⁹⁸ Bérulle richiama il terzo libro del *De Summo Bono* in *OC B 4*, p. 168 (p. 564) e i commentari di Cornelio a Lapide sono registrati nei cataloghi della biblioteca dell'Oratoire: cfr. DAGENS, *op. cit.*, p. 430.

²⁹⁹ Il testo è citato in DUPUY, *Bérulle*, cit., p. 33 n. 12. Per la vicenda critica e la fortuna del *Breve Compendio* cfr. COGNET, *Histoire ...*, cit., pp. 224-230 e ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., pp. 28-34 dove si insiste giustamente sul ruolo di Beaucousin non solo come istigatore dell'adattamento berulliano ma anche come responsabile di alcune delle scelte – tematiche e lessicali – in esso operate.

innanzitutto e soprattutto confrontarsi con questo autore, che assurse presto a modello della spiritualità della cosiddetta «école abstraite»³⁰⁰. Le *Collationes*³⁰¹ testimoniano in più punti una discussione diretta delle sue tesi, discussione che giunge all'autonomia negli *Opuscoli di pietà* e poi nelle opere maggiori. Varrà dunque la pena innanzitutto di richiamare brevemente la posizione di Canfeld, per poi seguire la messa a punto berulliana. Si vedrà così quanto le avvertenze di un Lessius potessero essere presenti anche al fondatore dell'Oratorio e in che misura determinarono la sua dottrina – in particolare del «corpus mysticum».

(c) *L'opzione volontarista e i suoi limiti*

L'opera maggiore del cappuccino è un breve opuscolo, la *Règle de perfection*, redatto e pubblicato (con una complicata vicenda editoriale) tra il 1593 e il 1610³⁰². Si tratta di un testo molto stringato sia nella formulazione che nella logica. Un'unica tesi principale lo regge e lo governa, come denuncia il titolo completo *Règle de perfection contenant un bref et lucide abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu*. Canfeld intende fornire una sintesi spirituale che deduca le varie necessità della vita interiore dal concetto di volontà divina. A tale scopo distingue volontà esteriore, interiore ed essenziale di Dio ed associa ad ognuna di esse un grado nella vita del cristiano. La conformità alla volontà esteriore corrisponde alla vita attiva mentre la fedeltà a quella interiore caratterizza quella contemplativa. La tripartizione di Canfeld è finalizzata però principalmente a descrivere l'unione alla volontà essenziale

³⁰⁰ M. Dupuy scrive espressamente (*Bérulle*, cit., p. 65): «si on veut savoir ce que Bérulle pense de la déification, il faut examiner comment il utilise Canfeld».

³⁰¹ Si tratta degli appunti, in latino, delle conferenze tenute da Bérulle all'Oratoire tra 1611 e 1614.

³⁰² Cfr. in proposito l'edizione critica di J. Orcibal (*La Règle de Perfection. The rule of Perfection, Edition critique publiée et annotée par Jean Orcibal*, PUF, Paris 1982) e la sezione da lui curata della voce «divinisation» del *DS* poi riedita come *La divinisation selon Benoît de Canfield (1562-1610)* in *Études ...*, cit., pp. 409-418.

di Dio, ovvero a Dio stesso. Quest'ultima costituisce la vita sureminente o sopraeminente ed è in effetti l'oggetto principale della *Règle*, che in ciò si rivela un vero e proprio «trattato della deificazione». Tramite un annientamento di sé sia attivo che passivo, cioè agito dalla grazia, l'uomo rinuncia ad ogni operare proprio («propriété») e denuda la propria anima di desideri e rappresentazioni. L'effetto finale di questa pratica annichilatoria è «une continuelle présence et habitude d'union entre Dieu et l'ame son épouse»³⁰³ che si trova così unita a Dio senza intermediari. Come si vede, Canfeld eredita le maggiori tendenze della mistica renano-fiamminga e della tradizione voloniarista di area francescana. La centralità della volontà come accesso privilegiato a Dio rappresentava in effetti la tesi capitale della teologia scotista della «beatitudo» da un lato e della spiritualità di molta mistica del Nord nutrita dai trattati cistercensi. E così pure l'identificazione stretta di essenza divina e volontà di Dio, a più riprese ribadita, ad esempio dalla *Teologia deutsch* (§ 27): «Cos'è dunque l'unione? Null'altro se non l'essere puramente, semplicemente e completamente uniti all'unica, eterna volontà di Dio, ovvero essere del tutto privi di volontà, e che la volontà creata sia confluita in quella eterna e in essa trasfusa ed annientata, in modo che la volontà eterna sia la sola a volere e non volere». Tuttavia proprio queste ascendenze esponevano Canfeld al pericolo di venir misconosciuto. La «transformation en Dieu» compiuta nella vita sopraeminente rischiava di assumere dei toni non più conformi a quelli della teologia affettiva ma di colorarsi piuttosto di un ontologismo troppo platonizzante. Se infatti la volontà viene intesa come essenza dell'anima e non come semplice facoltà, una «fusion» di volontà s'approssimerà pericolosamente a un «veritable contact des essences» (Cognet). Dove la *Perla evangelica* parlava di «diventare uno spirito con

³⁰³ Citato in COGNET, *Histoire ...*, cit., p. 256.

Dio» o di divenire «superessenziali e deiformi», Canfeld doppia il linguaggio mistico con un paragone teologico ben più esplicito:

Comme tout ainsi qu'avant l'Incarnation il était seulement Dieu, mais après l'union avec l'humanité il est Dieu et homme, ainsi la volonté, qui était seulement divine, après l'union avec la notre devient divine et humaine, et comme cet homme-là pouvait dire: je suis Dieu, ainsi cette volonté de l'homme peut dire: je suis la volonté de Dieu³⁰⁴.

Se a ciò si aggiunge che pure Canfeld ricorre a una similitudine così simile a quella della goccia come quella del torrente che si getta nel mare e parla in proposito di un divenire «la même substance», si avvertono facilmente i limiti del suo tentativo di «évoquer une identification à Dieu qui n'entraîne pas le panthéisme ni l'ontologisme»³⁰⁵. Come dunque commenta giustamente Louis Cognet, «sans doute, [Canfeld] n'a jamais imaginé que la déification fût une identification panthéistique à l'essence divine, et son orthodoxie demeure indiscutable; mais ses formules vont aussi loin qu'il est possible d'aller, et, en les arrachant à leur contexte, il serait possible en abuser»³⁰⁶.

Di tali rischi si resero conto ben presto i lettori della *Règle* e una serie di polemiche seguite alla diffusione di una prima versione del testo costrinsero Canfeld stesso a smussare le proprie affermazioni (versione B). Così ad esempio, il passo citato sulla «incarnazione» della volontà divina si ritrova opportunamente ridimensionato nella seconda redazione della *Règle* dalla glossa seguente: «Non toutefois que cette union des volontés soit hypostatique comme est celle de ces deux natures, ains est effectuée par le lien d'amour et par la lumière de grâce». Ma, a dispetto delle precisazioni, la circospezione si imponeva per chi avesse voluto ripetere l'insegnamento

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ ORCIBAL, *La divinisation*, cit., p. 416.

³⁰⁶ COGNET, *Histoire ...*, cit., p. 257.

di Canfeld. Tanto più se si tiene poi conto che l'opera del cappuccino venne a trovarsi, nei primi due decenni del XVI secolo, al centro di un vero e proprio scontro dottrinale tra esponenti del suo ordine e autori carmelitani, ed alimentò per questo una complessa serie di polemiche e pubblicazioni, soprattutto nell'ambito dei Paesi Bassi di lingua spagnola³⁰⁷. Tra i molti errori che vennero addebitati all'influenza della *Règle* da parte di polemisti come Jerónimo Gracian (1545-1614) e Thomas de Jésus (1564-1627) compare infatti anche quello di proporre una unione «essenziale» dell'anima e Dio nella contemplazione. Gracian ad esempio accusa i cosiddetti «perfettisti» (è il nome che conia per accumulare le varie dottrine contemplative che denuncia) di «dire définitoirement que la perfection est Union essentielle, immediate, passive, et non active, momentanée, caligineuse; et occulte, avec une totale Annihilation, suspension, revelations et gousts spirituels de l'Ame en l'amour fruitif»³⁰⁸. Come si intuisce, dietro «essentielle» e «immediate» sta soprattutto il problema delle forme di preghiera e del ruolo che in esse va attribuito alla mediazione delle immagini e delle rappresentazioni mentali. Ma ciò non impedisce all'anonimo autore dell'*Apologie générale de la vie spirituelle touchant l'union de l'esprit à Dieu* di evocare la teoria dell'«esse ideale» nella sua replica a Gracian:

Quant au premier mot qui est Essentielle et au premier erreur que vous dites en suivre, ne me reconnoissant obligé qu'à eventer vous prétenduës *consequences*. Je vou diray qu'elle n'est pas appelée *Essentielle* quant à l'Etre et l'essence de la créature retournée à son être ideal, si que l'essence de la créature passe en l'essence du createur comme plusieurs plus subtilz que devotz ont voulu imposer aux docteurs contemplatifz, n'entendant pas ce qu'ilz n'etudoient ny practiquoient pas: Car cela est faux, cela est trop lourdement pensé, cela est absurde, cela est hérétique, cela est impossible, puisque telle union ne se pourroit à ce compte faire qu'avec la destruction totale de notre

³⁰⁷ Jean Orcibal ne ha fornito una ricostruzione magistrale in *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, PUF, Paris 1959.

³⁰⁸ Citato in ORCIBAL, *La rencontre ...*, cit., p. 147.

essence, chose du tout adverse à l'union, car elle ne se pourroit faire de ce qui ne seroit plus³⁰⁹.

E d'altro canto, anche Thomas de Jésus elenca di seguito, con una implicita presunzione di continuità, l'errore "panteista" di chi identifica unione contemplativa a unione ipostatica e quanto insegna Canfeld nella *Règle*:

Errores circa divinam cum anima unionem.

1^{us} Unionem esse ita intimam ut Deus perfecte fiat homo et homo Deus, vide Rusbrochium qui citat aliquas argutias pro hac sententia et Theologiam Germanicam – et creatura sit Deus, et Deus creatura, hi Christus et Christus homo. [...].

2^{us}. Hanc unionem esse immediatam cum divina essentia. Hoc docet Regula Perfectionis et alii mistici ut Arphyus, Rusbrochius et Taulerus forsàn³¹⁰.

In breve, tra i molti elementi che potevano suscitare perplessità ad un lettore della *Règle*, quello dell'unione tra volontà (o essenza) umana e volontà (o essenza) divina non era né l'ultimo né il meno grave. Così che anche un autore come P. Costantin de Brabanson (1583-1631), del quale Canfeld «est visiblement le grand inspireur», si premurerà di sottolineare la natura amorosa e meramente affettiva dell'unione di volontà divina e umana. Ed eviterà con accuratezza i termini di «transformation» e «identification»:

Sitôt que, l'entendement outrepassée, l'âme entre entièrement et opère suivant la volonté, elle entre en une introversion si intime, qu'il lui semble être cent lieues abstraite des choses extérieures [...]. Et ce que l'on expérimente durant telle divine infusion est comme s'il était spiré en la volonté un nouveau spiracle de vie, pénétrant toutes les entrailles de l'âme³¹¹.

Canfeld offriva dunque a Bérulle un modello rigorosamente volontarista dell'«unitas spiritus». Nelle sue pagine la tradizione francescana di un Bonaventura o di

³⁰⁹ Ivi, p. 150.

³¹⁰ Ivi, pp. 175-176.

³¹¹ Citato in COGNET, *Histoire ...*, cit., p. 270.

un Biel³¹² si trovava ridotta a formule di una stringata evidenza: la volontà di Dio è Dio stesso, l'unità dell'uomo a Dio è una unità di volontà, e in quanto la volontà presenta una connotazione piuttosto ontologica che psicologica, l'unione sfiora l'identificazione essenziale. A questo modello, le prime riflessioni di Bérulle si erano dimostrate ancora debitorie (in particolare il già menzionato *Bref Discours de l'abnégation intérieure*). Ma, come annunciato, a partire dagli anni 1613-14, le *Collationes* testimoniano il sorgere di un progressivo atteggiamento critico. Segno di una ricerca di autonomia ma anche, forse, di una maturata comprensione dei limiti e dei rischi insiti nella sintesi di Canfeld – limiti e rischi che le polemiche olandesi avevano reso drammaticamente palpabili. Il primo confronto con l'autore della *Règle* si snoda in particolare in due testi, entrambi risalenti al 1614. Nel primo caso, Bérulle discute la necessità di riferire ogni azione «ad Dei gloriam». La questione risiede nel tentativo di conciliare la varietà delle azioni umane e l'unità della loro «intenzione» a Dio. La Scolastica distingueva in proposito oggetto e intenzione dell'atto: il primo è ciò che specifica l'atto, definendone la natura. La seconda invece connota moralmente l'azione, distinguendo il fine al quale l'atto tende. Cosicché la varietà delle azioni, determinata dai loro oggetti si coniugherebbe con l'unità dell'intenzione che si rivolge a Dio. Bérulle rifiuta una soluzione del genere, arguta ma macchinosa. E al suo posto propone semplicemente il riferimento alla «Dei uoluntas simplicissima»:

Vt uidemus in DEO omnes perfectiones esse inter se unum et idem cum essentia diuina, ita etiam debent omnes actiones nostra esse idem cum DEI uoluntate.

L'identità della nostra volontà con quella divina fa chiaramente eco alle tesi di Canfeld. Ma dove quest'ultimo ne traeva una teoria della deificazione con pericolose derive ontologiche, Bérulle si limita a considerarla una norma pratica: «DEI uoluntas

³¹² Per una presentazione recente di questa tradizione e del suo esponente più tardo cfr. D. METZ, *Gabriel Biel und die Mystik*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001.

simplicissima debet esse regula omnium actionum». Il paradigma cristico viene a sancire non un unione ipostatica di due nature ma il modello di una pratica morale:

Quemadmodum ipse Dominus noster IESVS CHRISTUS totus noster esse uoluit et omnes suas actiones ad DEI Patris gloriam et nostram utilitatem retulit, sic nos totos actionesque omnes nostras ad ipsum referre debemus per simplicissimam intentionem³¹³.

I rischi insiti nelle formulazioni di Canfeld vengono dunque neutralizzati con una interpretazione nettamente non ontologica. Unirsi alla volontà di Dio non significa altro che riferire le proprie azione a Dio nell'intenzione. La questione della «transformation» non si pone perché – a dispetto dell'«idem» che Bérulle utilizza – è di *unificazione* piuttosto che di identificazione che tratta. L'«unitas spiritus» viene tradotta in una pura conformità di volontà e l'esempio di Cristo funge da modello e non da principio ontologico esplicativo, come in Canfeld.

Un atteggiamento analogo, ma ancor più scoperto nelle intenzioni si percepisce in una «collatio» di poco successiva. Qui Bérulle pone a tema la «adhaerentia» a Dio discutendo il caso di Giovanni battista. Quest'ultimo seppe denudare la propria anima anche dalle attrattive dei beni spirituali e offrirla completamente a Dio. A consentirgli di sopportare la pena di quella rinuncia fu la capacità di rimanere aderente «DEI solius beneplacito». Ma, specifica Bérulle,

sanctis in coelo conceditur essentiae diuinae adhaerere; at vero in terris solius DEI uoluntati adhaerere conceditur³¹⁴.

La volontà di Dio è esplicitamente distinta dalla sua essenza e così di conseguenza due tipi di unione. Il riferimento polemico a Canfeld passa per la

³¹³ OC B 2, p. 164.

³¹⁴ OC B 2, p. 205.

negazione del corollario implicito della *Règle*³¹⁵. Ovvero la sostanziale identificazione di vita «sopraeminente» e condizione beatifica. Dove il cappuccino prospettava già su questa terra una quasi-identificazione, Bérulle articola nettamente la dicotomia agostiniana «uti – frui». La «fruitio» è riservata al cielo, come pure il contatto diretto con l'essenza divina. Sulla terra l'aderenza alla volontà di Dio ha un semplice significato spirituale, non ontologico. Di fronte alle conclusioni ardite cui l'opera di Canfeld poteva dare adito, Bérulle mantiene dunque una posizione “riduzionistica”. «Il laisse le problème de la déification, et s'en tient au problème pratique de l'unification de la vie spirituelle, en considérant d'ailleurs l'unité d'esprit avec Dieu comme un idéal assez lointain»³¹⁶. Ed anzi, nel corso della sua riflessione, Bérulle giungerà fin a prendere le distanze anche dallo stesso volontarismo che strutturava il sistema della *Règle*. Trovandosi a commentare il consueto versetto paolino sull'«unitas spiritus» lo applicherà infatti unitamente ai «coeurs» e agli «esprits» degli uomini, senza menzione della volontà, essenza dell'anima.

Se dunque Canfeld rappresentò un riferimento maggiore per tutti gli autori della prima metà del Seicento, specialmente come tramite eccellente delle dottrine renano-fiamminghe sulla «deificatio», Bérulle non mancò di smarcarsi dalla sua influenza. Ma il dato di fatto storiografico non rimane confinato al capitolo della storia delle fonti. Quel che ci preme sottolineare infatti è come Bérulle coscientemente rifiuti, nella figura di Canfeld, il paradigma dell'unione come fusione essenziale. Abbiamo visto sopra, nelle precisazioni di Lessius e Cornelio a Lapide, quanto questo paradigma fosse un pericolo sempre incombente per gli autori contemplativi moderni. Ora, per Bérulle Canfeld ne è un esempio tanto più chiaro quanto più la sua dottrina è in qualche modo il

³¹⁵ Si tratta di una delle tesi costantemente avanzata dagli obiettori, che riconoscevano nella posizione di Canfeld una filiazione dell'eresie condannate al Concilio di Vienne (cfr. ORCIBAL, *La rencontre ...*, cit., pp. 40; 108).

³¹⁶ DUPUY, *Bérulle*, cit., p. 67.

modello dell'intera scuola astratta. Una fascinazione scarsa per gli eccessi dei rapimenti mistici porta però l'oratoriano a considerare piuttosto da un punto di vista psicologico che ontologico le «transformations»³¹⁷ dei contemplativi. E se i temi “annichilatori” sembrano prestarsi ad una articolazione di spiritualità e metafisica³¹⁸, nel caso particolare della «deificatio» Bérulle si mostra attento piuttosto a tenere distinti i due ordini, anche a costo di opporre sofisticamente «anéantissement» e «simple anéantissement»:

la puissance divine [...] par un parfait sacrifice et holocauste [consomme] la créature en son Créateur, [...] la consommant divinement par une sorte, non de simple anéantissement, mais d'anéantissement en Dieu, par le quel Dieu prend une actuelle possession de sa créature et s'en sert divinement, au lieu que par le simple anéantissement la créature est un pur néant et n'est pas en l'actuelle et réelle possession de son Dieu³¹⁹.

Questa posizione, evidenziata fin qui come implicita nelle *Collationes*, prende la sua forma esplicita e paradigmatica in un testo importante degli opuscoli. Si tratta di una serie di note sulla *Vita di s. Caterina da Genova*³²⁰. Gli editori ne datano la redazione poco anteriore a quella della *Vie de Jésus*, l'ultimo scritto incompiuto dell'oratoriano: Bérulle fa quindi il punto, ormai definitivamente, sulla questione aperta anni prima dalle *Collationes*. Il tema è esplicito già nel titolo «Se perdre en Dieu»; ma una nota a margine va a precisare l'argomento, riportandoci alla questione di Canfeld: «transformation de l'âme en Dieu» e Bérulle stesso parla di «quelques uns spirituels».

³¹⁷ Cfr. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., pp. 132-133 e la pagina molto esplicita dell'*Introduction à la vie dévote* (III, 2) citata e commentata da Orcibal in *La rencontre ...*, cit., pp. 14-17.

³¹⁸ Cfr. V. CARRAUD, *De l'état de néant ...*, cit., p. 157 ss.

³¹⁹ *OC B 4*, p. 164.

³²⁰ Pressoché tutti i commentatori hanno attirato l'attenzione su questo testo: cfr. R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, cit., pp. 101 ss; DUPUY, *Bérulle*, cit., pp. 63-64; ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., pp. 131-132; COGNET, *Histoire ...*, cit., p. 326; DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, Desclée, Paris 2001, pp. 68-69.

Di fatto l'oratoriano si impegna qui in un esercizio di ermeneutica testuale³²¹. Il problema è quello di dare un senso alle righe in cui s. Caterina scrive che il suo "essere" è Dio non per semplice partecipazione ma per vera trasformazione e annientamento³²², (righe che evidentemente fanno eco a *Ga II*, 20³²³ come nota Bérulle stesso parlando del «sens de la Sainte Écriture»):

Ce mien moi est perdu en Dieu où il n'est rien, où est Dieu même auquel seul appartient en propriété à justement parler, toute la perfection et excellence virtuellement enclose et l'énergie et signification de ce terme. Le sens de la Sainte Écriture est qu'il y a deux êtres, l'un fait par nous qui est la propriété, l'autre par Dieu. Le premier est oté et anéanti de Dieu et de l'autre elle n'en parle point³²⁴.

La strategia di Bérulle, come già visto in precedenza, è quella di ridurre l'importo ontologico delle affermazioni di questo genere. Occorre evitare che «les terms excessifs de transformation» conducano a misinterpretare «le changement des âmes en Dieu» affermato da Caterina. Ora, precisamente si possono distinguere due sensi per l'«être propre» di cui parla la santa: uno strettamente metafisico «signifiant la subsistence naturelle qui convient à chaque personne», l'altro spirituale che si riferisce

³²¹ Questo tipo di reazione "ermeneutica" ai rischi della mistica e del suo linguaggio "eccessivo" si attesterà come comune nella seconda metà del secolo, via via che le istanze antimistiche si faranno più pressanti. Già presente nelle prime polemiche antioratoriane degli anni '20 (cfr. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., p. 131) – specialmente in quella contro Gibieuf (Cfr. ORCIBAL, *Néo-platonisme et jansénisme*, cit., p. 313) – riapparirà nell'*affaire* del *Chapelet secret* e poi soprattutto nelle pagine di Bossuet e Fénelon (cfr. DE CERTEAU, *La fable mystique*, cit., pp. 149-155): i mistici si dirà son «grands exagérateurs» e «peu précis dans leurs expressions».

³²² In particolare del cap. XIV: «E se pur accade, e mi bisogna nominar questo *me*, per il vivere del mondo, che non sa d'altro parlare, quando mi nomino, ovvero che per altri son nominata, dico dentro da me: Il mio *mi* è Dio, né altro *mi* conosco se non esso Dio mio. Il simile dico quando parlo dell'essere. Ogni cosa la quale ha l'essere, lo ha dalla somma essenza di Dio per sua partecipazione: ma l'amor puro e netto non può star a vedere essa partecipazione esser partita da Dio, e che sia in sé come creatura, in quel modo che è nelle altre creature, le quali chi più e chi manco partecipano con esso Dio. Non può esso amore sopportare tal similitudine, anzi con grand'impeto amoroso dice: Il mio essere è Dio non per sola partecipazione, ma per vera trasformazione ed annichilazione dell'esser proprio. [...]. Sicché in Dio è l'esser mio, il mio *mi*, la mia fortezza, la mia beatitudine, il mio diletto»: citiamo da CATTANEO MARABOTTO, ETTORE VERNAZZA, *Vita della beata Caterina Adorni da Genoua ...*, Venezia 1590; 1601 [poi Padova 1743]. Si tratta dell'edizione più diffusa nel XVII secolo e secondo S. M. Morgain – in *OC B* 5, p. 470 n. 11 – Bérulle avrebbe letto l'originale italiano (*Libro de la vita mirabile & dottrina santa de la beata Caterinetta da Genoa*, Genova 1551) piuttosto che la traduzione francese del 1598 (*La vie admirable et pleine des plus excellents traicts de l'amour divin de la bien-heureuse & séraphique Catherine d'Adorny native de la ville de Gennes*, Paris 1598).

³²³ Piuttosto che a *Sal.* XXVII (XXXVII), 6 o *Gb.* XVII, 7 come ipotizza Bellemare.

³²⁴ *OC B* 4, p. 151.

alla «addition que le péché a fait en nous»³²⁵. La nostra sussistenza personale, non sopprimibile secondo la dottrina cristiana se non dall'onnipotenza divina, possiede uno statuto ontologico ben differente dall'amor proprio e dal peccato («cet être et ce moi spirituel»³²⁶). Bérulle definisce la loro relazione in termini di sostanze ed accidente: «une certaine propriété fondée en cet être naturel comme un accident en son sujet». O di causa ed effetto «cet être second et diminutif du premier est comme un effet [...] qui est fondé avec lui, comme l'effet en sa cause»³²⁷. In breve, quando Caterina chiede di annientare il proprio essere e di trasformarlo in Dio è propriamente di una «transformation» nell'«exercice» della volontà che parla.

Come nel caso delle *Collationes*, ma con maggior chiarezza e recisione, Bérulle si premunisce quindi contro ogni ambiguità che dia adito a derive ontologistiche. «Se perdre en Dio» significa vivere in lui e per lui, ma vita a sua volta significa «usage». L'ordine del «moi spirituel» non conosce sostanze e per questo non ammette identificazioni essenziali. A conferma, in una conferenza per l'Oratorio Bérulle parafraserà nuovamente la divisa paolina dei rapimenti mistici «vivo ego, iam non ego sed vivit in me Christus» con parole che non potrebbero essere più eloquenti: «Ce *non ego* n'est pas l'être de l'homme mais l'usage de cet être». In sintesi: «l'être de la nature s'oppose à l'être moral, comme l'être au "bien-être". L'être naturel c'est l'être tout

³²⁵ *Ibidem*: «Ce terme de moi se peut entendre: ou naturellement comme signifiant la subsistence naturelle qui convient à chaque personne, et en cette sorte elle demeure toujours même sans altération, changement ni anéantissement quant à sa nature; ou il se prend spirituellement pour une addition que le péché et l'éloignement de Dieu a fait en nous d'une certaine propriété fonde en cet être naturel comme un accident en son sujet».

³²⁶ Sull'originale sostantivizzazione del «moi» («ce mien moi») cfr. CARRAUD, *Pascal: des connaissances ...*, cit., p. 120 n. 4. Va tuttavia segnalato che qui Bérulle si limita a tradurre una originalità già di s. Caterina: «il mio *mi* è Dio, né altro *mi* conosco se non esso Dio mio». Si potrebbe anzi riconoscere in questo uso del pronome personale un carattere distintivo della mistica “femminile”: cfr. in proposito M. BUBER, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987, che riporta a p. 171 il passo di Caterina e ne fornisce molti di analoghi, provenienti da aree linguistiche differenti.

³²⁷ Ciò che stupisce in queste note è la compresenza e il tentativo di integrazione di lessici di derivazione eterogenea: renano-fiamminga («propriété»), scolastica («être diminutif») e filosofica («subsistence»). E parallelamente l'omissione del concetto, pur suggerito da s. Caterina stessa, di «participation»: una decisione del tutto nella linea con il generale rifiuto dell'«analogia entis» da parte di Bérulle.

court, l'êtré moral c'est la volonté pénétrée par la grace»³²⁸. A conclusione delle sue note sul testo di s. Caterina Bérulle può dunque affermare che

par cet être [sc. la volonté] l'âme se réunit et rejoint à Dieu, non par confusion ou transmutation de nature, comme quelques uns spirituels veulent dire, mais par transmutation de volonté et anéantissement de ce premier être causé par le péché et cause d'icelui. C'est cette vérité de laquelle parle Jésus même: «Qu'ils soient un comme moi et toi, nous sommes un»³²⁹.

La fusione essenziale tra uomo e Dio va denunciata come indebita perché basata sull'equivoco tra due ordini, l'uno ontologico («transmutation de nature») l'altro spirituale («transmutation de volonté»). Se si vuole pensare la «unitas spiritus», è altrimenti che come «con-fusion» che la si deve concepire. In molti punti Bérulle preferirà limitarsi a ripetere una formula dalla lunga storia: «l'âme est plus où elle aime que où elle anime»³³⁰. E ad affermare il carattere “trasformante” dell'amore rispetto all'intelligenza ribadito *in primis* dall'*Epistola ad montes Dei*³³¹:

Car, puisque la connaissance met l'objet en nous et ne nous met pas en l'objet – et l'amour au contraire nous met en l'objet et nous transporte en luy si puissamment que, selon ce dire sacré autorisé de l'une et de l'autre philosophie, l'âme est plus où elle aime que là où elle anime, et a plus de vie et de présence, plus d'occupation et de sentiment en l'un qu'en l'autre –, il s'ensuit que, par la connaissance, l'âme en la terre possède Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même mais tel qu'il est en elle; et que par l'amour l'âme possède Dieu dès la terre tel qu'il est en lui-même en luy, et non pas tel qu'il est en elle. Car l'amour nous transporte de nous en lui et, ce qui plus est, nous rend tels qu'il est lui-même en nous déifiant et transformant en Dieu³³²

Qui trasformazione significa unione secondo l'intenzionalità dell'amore e non perdita dell'individualità nel ricongiungimento all'«esse ideale». Bérulle segue Harpius

³²⁸ VETÒ, *La Christo-logique de Bérulle* in Cardinal de Bérulle, *Opuscules de piété*, cit., pp. 109-110.

³²⁹ *OC B 4*, pp. 151-152.

³³⁰ Cfr. *OC B 3*, p. 385 e il già citato articolo di J. ORCIBAL, *Une formule de l'amour extatique*.

³³¹ Per l'intera tradizione cfr. i testi citati da COMBES in *op. cit.*, t. I, pp. 665-66 n. (a), in particolare quelli di Tommaso.

³³² *OC B 7*, p. 346.

il quale, come già abbiamo ricordato, pur ponendosi a erede di Ruusbroeck si dimostrava sensibile alle critiche di Gerson al *De ornatu*³³³. In breve, la divisa paolina della «unio mystica», «unus spiritus est» sembra venire ricondotta piuttosto all'unità morale di *Atti IV*, 32: «cor unum et anima una» che a quella metafisica perché trinitaria di *Gv. XVII*, 21: «et ipsi in nobis unum sint». E se di una «consommation» dell'anima nell'unità con Dio si può parlare sarà opportuno “smussare” le affermazioni evangeliche con un prudente «une sorte de ...»:

Mais la religion chrétienne fait connaître de Dieu ce que le monde n'en peut penser, ce que les créatures ne nous en peuvent apprendre, ce que les anges mêmes en ignorent. Elle nous élève à Dieu, elle nous transforme en Dieu, nous établit et nous consomme même *en une sorte d'unité d'esprit* avec Dieu, qui va reconnaissant, adorant et aimant l'unité des Personnes divines en la tres sainte et tes sacrée Trinité³³⁴.

2. *L'ontologia della creazione*

Ma, occorre ribadirlo, questa è e resta una presa di posizione polemica. Come i suoi contemporanei sopra ricordati³³⁵ – e non pochi degli esponenti della *École abstraite* – Bérulle avverte cioè e stigmatizza i rischi di una dottrina della «deificatio» che porti la «deiformitas» fino alla sfera delle essenze. E cerca di assicurare con la prudenza le proprie posizioni. È l'onda lunga delle decisioni teoriche di Gerson che pesa ancora sul *grand siècle* della mistica e continuerà a pesare fin nelle pagine di Leibniz³³⁶. Sarebbe indebito tuttavia ridurre l'apporto di Bérulle ad una sola messa a

³³³ Cfr. J. ORCIBAL, *Une formule de l'amour extatique*, cit., pp. 516-518.

³³⁴ *OC B 3*, pp. 326-327 (testo tardo – attorno al 1627, corsivi nostri).

³³⁵ Ma anche poco più tardi la *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a caluminiis vindicata* (1627) di Sandaeus che si chiede: «an deificatio mystica fiat per desitionem esse naturalis, vel substantiae, animae hominis contemplativi» o poi più oltre: «fuerit-ne a Mysticiis Doctoribus quispiam, qui docuerit in Unione Animam desinere, et in Divinitatem per Transformationem realem converti?» (citato in COMBES, *op. cit.*, t. I, p. 670 n. (c)).

³³⁶ Cfr. in proposito la voce «Ruysbroeck» del *Dictionnaire* di Bayle.

punto critica. La presa di distanza dall'opzione volontarista (di Canfeld) significò infatti la delimitazione di un campo di legittimità ma al contempo anche, e soprattutto, l'apertura di una questione: ovvero come pensare l'«unitas spiritus» in una dottrina che si vuole innanzitutto una «ontologie de la vie chrétienne» (Certeau)? Certo, la massima «celui qui aime s'oublie soi-même, et sorte hors de soi-même pour se transformer en la chose aimée»³³⁷ basta a prevenire i rischi di un essenzialismo dal sapore troppo platonizzante. Ma «entre une confusion d'essences et un accord purement extérieur de volontés n'existerait-il pas quelque domaine propre à l'expérience mystique où l'homme et Dieu puissent s'unir», senza scandalo anche per il «métaphysicien»³³⁸? La quadratura di «qui adhaeret Deo, unus spiritus est» e «ut omnes unum sint» non può stringere nient'altro che la dottrina del ritorno all'«esse ideale» o dell'identificazione quasi-essenziale di volontà umana e divina? La risposta, e a chiare lettere, in un opuscolo della piena maturità:

Le Fils de Dieu opère continuellement avec Dieu son Père en la production du Saint-Esprit et opère tellement avec son Père qu'il est un même et seul Principe avec lui. Et c'est un modèle que nous devons adorer et imiter tout ensemble en nos opérations, n'opérant jamais seuls, mais conjointement avec Dieu qui est notre Père et quoiqu'avec dépendance de lui, dans une liaison si étroite avec lui que nous ne soyons qu'un même Principe et un même esprit: «Qui adhaeret Deo unus spiritus est». Jésus-Christ au dernier de ses jours demande à son Père que nous ne soyons qu'un avec lui et avec son Père: «Ut omnes unum sint». Et partant nous devons tendre à cette unité, tant en notre être qu'en notre manière d'agir³³⁹.

Il tema delle righe appena citate è l'«adhérence» a Cristo. Bérulle si impegna a pensare le «via unitiva» ricorrendo al dogma dell'Incarnazione e alla dottrina del corpo

³³⁷ Cfr. J.-P. CAMUS, *La Théologie mystique* (1640): «Bref elle se voit toute transformée en Dieu, et comme Deifiée, non par changement de substance, mais par en estroict lien d'affection et d'amour» (citato in COMBES, *op. cit.*, t. I, p. 670 n. (c)).

³³⁸ COMBES, *op. cit.*, t. II, p. 249. Cfr. per una analoga delimitazione del *locus* della spiritualità, J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, cit., p. 158: «ces deux effets [l'amore o l'odio della verità] ne relèvent plus de la théorie, sans appartenir encore à l'éthique, mais désignent une instance qui reste à identifier» (cfr. p. 33).

³³⁹ *OC B 3*, p. 119.

mistico, laddove la mistica delle essenze proponeva il ritorno all'esemplare increato. In breve: il «corpus mysticum» diviene cioè il “luogo” del «commerce» con Dio: non solo lo strumento di una «médiation» ma, come afferma felicemente un opuscolo, «le milieu entre Dieu et l'homme»³⁴⁰. La similitudine della goccia, nelle sue innumerevoli peripezie, come pure il confronto di Bérulle con Canfeld, ci ha permesso di evidenziare le difficoltà e i rischi di un pensiero dell'unione e della «deificatio». A tali difficoltà e rischi Bérulle decide di fare fronte con la sua dottrina del corpo mistico.

Una simile «giustificazione metafisica del cammino di perfezione» (Orcibal) si concretizza più specificamente nella dottrina della sussistenza in Cristo. È infatti il ricorso a questo concetto “tecnico” della cristologia che permette a Bérulle di assegnare un ruolo centrale e speculativamente determinante al teologumeno paolino³⁴¹. La sintesi della dottrina è tarda e la sua formulazione giunge a pieno compimento negli scritti berulliani soltanto a partire dalla metà degli anni venti³⁴². Si sviluppa in effetti parallelamente alla riflessione di Bérulle sulla natura e i fini dell'Incarnazione³⁴³: man mano che, nelle *Collationes* più tarde, Bérulle giunge ad affermare che il Verbo è la «subsistence» («subsistentia») della sua propria umanità³⁴⁴, altrimenti priva di sussistenza propria, si fa cioè sempre più frequente anche l'invito a «subsister en Jésus». E parallelamente l'«adhérence» a Dio a poco a poco si afferma come un vero e proprio sinonimo di «subsistence» in Cristo e assume i tratti di una sorta di «participation à

³⁴⁰ *OC B 3*, p. 26.

³⁴¹ Per un esempio che testimonia per contrasto l'originalità berulliana cfr. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, XI, § 6: dove il tema del corpo mistico si perde come una similitudine tra le altre per esprimere la partecipazione ai doni di grazia.

³⁴² Sullo sviluppo e le radici del cristocentrismo di Bérulle cfr. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., cap. II.

³⁴³ Prime avvisaglie se ne colgono comunque già nei *Discours de Controverse*, dove la privazione di sussistenza del Cristo è messa in relazione con la dottrina classica del «corpus mysticum» come frutto della eucaristia e con quella renano-fiamminga della creatura che ritorna alla sua essenza dalla quale «elle est sortie par sa propre existence» (cfr. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, cit., pp. 68-72).

³⁴⁴ Cfr. fra i molti testi in cui riappare questa tesi centrale *OC B 4*, p. 141 «Au mystère de l'Incarnation, il y a une sorte d'anéantissement de la nature humaine qui est dépouillée de sa propre subsistence ou personne humaine pour être établie en la Personne divine du Verbe».

l'union hypostatique» (Cognet). Questa filiazione non basterebbe tuttavia a distinguere la sintesi di Bérulle da quelle di molti padri della Chiesa come Cirillo e lo pseudo-Macario (o più recentemente teologi come il già menzionato Nacchianti). A meno che non si tenga conto che il lemma «subsister» abbraccia tradizionalmente – e ancor più presso l'oratoriano – uno spettro di significati più ampio di quello della teologia dell'Incarnazione. Da Dionigi Pseudo-Areopagita ai *Principia* (I, 21) di Cartesio «subsister» è in effetti innanzitutto vocabolo dell'ontologia e precisamente dell'ontologia della creazione³⁴⁵. Ed è precisamente questa equivocità del termine che permette a Bérulle di triangolare «subsistence» cristologica e «subsister» nel «corpus mysticum» in una forma originale. Detto altrimenti: le pagine di Bérulle sull'esistenza del cristiano nel «corps mystique» possono ambire a rivestire «le rôle de l'esse ideale chez les mystiques du Nord» anche e soprattutto perché una riflessione sull'essere le sottende e articola. Per pensare l'«unitas spiritus» come «subsistence en Jésus» Bérulle ricorre agli strumenti della metafisica, in particolare ad una precisa dottrina della creazione; e così – o: soltanto così – riesce ad evitare i rischi insiti al volontarismo che intendeva unione come sinonimo di trasformazione. E a riconoscere nel corpo mistico il «luogo» de «l'être spirituel, qui est la vraie existence». Per delineare la figura assunta dal «corpus mysticum» nei testi dell'oratoriano occorrerà dunque seguire come egli sviluppi rispettivamente (a) la nozione di creatura; (b) quella di creazione.

³⁴⁵ Come testimonia precisamente LEONARD DE MARANDE, *Abrégé de toute la philosophie, familier et curieux* (1642): «L'existence de la substance est appelée de quelques-uns "subsistance", de ce qu'elle subsiste par ses propres forces. Mais ils se mécontent beaucoup, parce que l'existence est autre chose que la subsistance, puisque la nature humaine unie à Jésus Christ a son existence propre et non pas sa subsistance. Donc la subsistance est quelque chose autre que l'existence de la substance» (citato da J. Schmutz in *L'héritage des subtils cartographie du scotisme de l'âge classique*, «Les Études Philosophiques», 2002/1, n° 57, pp. 51-81; p. 81).

(a) *Creatura e relazione*

La lettura dei mistici renano-fiamminghi e il clima neoplatonico della prima formazione determinarono, come in altri punti, l'atteggiamento profondo di Bérulle verso l'«ens creatum». In una lettera giovanile si legge «Dieu seul est et ce qui regarde Dieu et [...] tout est un pur néant en sa sainte présence». Il rigore della logica è il medesimo che si riscontra in Canfeld: «si nous étions quelque chose ..., là l'être de Dieu aurait fin où le nôtre commencerait»³⁴⁶. Si tratta di quel sentimento marcato della trascendenza del divino che ha spesso indotto i commentatori ad accostare Bérulle alle tesi di Rudolf Otto³⁴⁷. Ma si tratta anche e soprattutto della convinzione che l'esistenza in quanto fuoriuscita dall'«esse ideale» è una opposizione all'esistenza degli esemplari in Dio, alla quale sola il titolo di «esse» appartiene primariamente e pienamente. Tuttavia proprio la volontà di pensare concettualmente il niente creaturale condusse presto Bérulle ad una prospettiva differente da quella dei renano-fiamminghi. Per Eckhart e i suoi eredi il riconoscimento del «nihil» creaturale era infatti il preludio alla reintegrazione nell'«esse ideale» e cioè in Dio. La negazione del creato conduceva al fondo increato dell'anima nel quale Dio “dimora”: «Nos secundum hunc fundum (in quo divina latet imago) deiformes sumus. [...] Iste ergo nudus atque indepictus fundus supra omnia creata, et supra sensus viresque omnes elevatus est, locumque ad tempus excedit, manens perpetua quidam adhaesione in Deo principio suo»³⁴⁸. La tradizione della teologia apofantica consentiva anzi di equiparare Dio e «néant»: «Que si je veux parvenir à ce noble néant et être fait rien, il est nécessaire que ce rien, c'est-à-dire mon

³⁴⁶ *Règle*, II, 3.

³⁴⁷ Cfr. in proposito le precisazioni di Dupuy su «Dieu seul est» in *Bérulle*, cit., pp. 55-56.

³⁴⁸ L. DE BLOIS, *Institution spirituelle*, cit., p. 170.

âme, avec rien qui est Dieu, soit faite rien, car Dieu lui-même n'est rien de toutes les choses que nous pouvons dire de lui»³⁴⁹.

Bérulle conosce e talvolta ripete ragionamenti simili: ma si tratta di casi rari e dall'andamento mai sistematico³⁵⁰. Sarà piuttosto lo specifico di Condren – anche sulla scorta di una coscienza esplicita del rifiuto scotista dell'«analogia entis» – pensare l'annichilamento della creatura come correlativo alla reintegrazione in Dio, unico “vero” essere³⁵¹. Al contrario l'opposizione di essenza (increata) ed esistenza non sembra risultare più funzionale nel momento in cui, come Bérulle, si intende «le néant de l'être» come «le néant qui est propre à la créature». Ovvero nel momento in cui il niente creaturale non si costituisce in “niente” in quanto opposto ad un «esse ideale» ma si pensa l'«être» stesso come fatto *dal* e *del* «néant»³⁵². Per Bérulle si tratta cioè di definire la creatura come *niente* in quanto creata (cioè tratta dal nulla), non come «nihil» esistente (cio posto fuori e a distanza) rispetto alla sua essenza eternamente in Dio. Di fatto la prospettiva è piuttosto marcatamente agostiniana che neoplatonica. Non certo che si possa negare l'esemplarismo di molti testi di Bérulle, fino a quelli celebri delle *Grandeurs*: «Dieu par son essence est le centre et la circonference de toutes choses, et toutes choses sont en Dieu comme en leur estre eminent, par sa grandeur; comme en leur principe, par sa puissance; et comme en leur idée parfaite, par sa sapience»³⁵³. Ma,

³⁴⁹ *Perla evangelica*, citata nella traduzione del 1608 da COGNET, *op. cit.*, p. 43.

³⁵⁰ Cfr. per esempio *OC B 4*, p. 164; pp. 178-179;

³⁵¹ Cfr. il testo citato da DUPUY, *Bérulle*, cit., p. 158: «Lorsqu'il a fait sortir les créatures *de lui*, il leur a donné un être sur le néant et sur la boue, et ainsi quand leur a donné un être formel et visible, l'*être réel et véritable* de ces mêmes choses-là est toujours *plus demeuré en lui qu'il n'en est sorti par la création*, car ce que nous voyons maintenant dans les choses créées et dans les créatures n'est pas proprement leur être véritable et réel, pour ce que les choses créées et les créatures ne sont pas en leur réalité en elles-mêmes» (corsivi nostri).

³⁵² E per questo non può condurre a Dio ma solo alla capacità di Dio.

³⁵³ *OC B VII*, p. O ancora più nettamente: «les perfections en Dieu sont idées des ouvrages qu'il opère hors de lui-même» e «nostrum esse est perfectius in Illo quam in nobis ipsis» (cfr. ORCIBAL, *Une formule ...*, cit., p. 521). Jean-Luc Marion ha insistito a giusto titolo sull'esemplarismo bérulliano in quanto ultimo tentativo di una teologia “economica” opposta alla dottrina cartesiana della creazione come causalità efficiente (*Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981 (1991²), pp. 140-159). Occorre tuttavia osservare che Bérulle cita poco la divisa dell'esemplarismo neo-platonico («quod factum est in eo vita erat», *Gv.* I, 4; sulle ragioni “fattuali” di tale

per quel che concerne strettamente la riflessione dell'oratoriano attorno al concetto di creatura sembra sia piuttosto la *quaestio 5* del *De potentia* di Tommaso a fare da guida e la versione dell'ontologia agostiniana che in quella sede il dottore angelico presenta.

Tommaso, riflettendo nel primo articolo sulla «Dei conservatio», si obietta infatti:

Praeterea, dicit Augustinus, quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo dominus permittit naturam quae est ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse³⁵⁴.

La formulazione esplicita che la creatura, di per la sua stessa essenza, «tendit in nihilum» non si trova nei testi di Agostino³⁵⁵. Ma essa è in qualche senso implicita nella preferenza che Agostino dimostra, allorché discute dell'atto della creazione, per «de nihilo» piuttosto che «ex nihilo». Il creato è portato all'essere a partire dal (*ex*) non-essere ma allo stesso tempo è impastato del (*de*) non-essere. «Laudant te opera tua [...] De nihilo enim a te, non de te facta sunt» (*Confessiones* XIII, 38, 48). Per Agostino l'atto creatore trae il creato «de nihilo» e lo sostiene nell'essere impedendo che ricada in quella che è la sua origine. Ma il «nihil» rimane come il luogo in cui Dio pone la creatura e che per ciò stesso la *compon*e in quanto contrappunta o controbilancia, come in un tema musicale o in un quadro, la sua destinazione ultima «ad Deum». «De nihilo» non si oppone cioè a qualche materia prima ma a «de Deo»: «dicitur Deus de nihilo fecisse quae fecit, non dici aliud, nisi quia de se ipso non fecit; non enim antequam aliquid faceret, coaeternum illi erat aliquid facere. De nihilo est ergo, quod non est de

reticenza cfr. ORCIBAL, *Une formule ...*, cit., p. 521 n. 24) e pur parlando di Gesù come di un «monde archétype» sviluppa scarsamente l'idea del Verbo come luogo delle ragioni ideali.

³⁵⁴ *De potentia*, q. 5 a. 1 arg. 16.

³⁵⁵ Per il tema cfr. la nota complementare «24. De nihilo» di A. Solignac nell'edizione de *Les confessions* (Desclée de Brouwer Bibliothèque augustinienne, vol. 14, Paris 1962, pp. 603-606), E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux Confessions*, Études agustiniennes, Paris 1969 (1984²) e più recentemente N. J. TORCHIA, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaeon Polemic and Beyond*, P. Lang, New York 1999.

aliquo»³⁵⁶. La tradizione agostiniana, più che Agostino stesso³⁵⁷ cercò una formulazione metafisica per questa intuizione. Lo si vede ad esempio nella definizione di creatura conservata nel pseudo-agostiniano *De unitate Trinitatis contra Felicianum arianum*: «Creatura namque est ex eo quod adhuc non est, aut aliquando non fuit, rei cuiuslibet corruptibilis (quantum in se est) per omnipotentis Dei voluntatem facta substantia»³⁵⁸. Dove «corruptibilis» viene esplicitato nell'idea che ciò che non sussiste(va) perché «de nihilo» viene fatto «substantia». E viceversa, la nozione metafisica di «substantia» trova la sua fondazione in quella – spirituale – di «creatura» tratta «de nihilo a Deo». A Bonaventura spettò l'onore di dare una sanzione piena a questa concezione del «nihil» creaturale e di annetterla al vocabolario filosofico coniando il termine «nihilitas». Suscitato da una meditazione sull'umiltà che ha in *Gal.* VI, 3 e in Bernardo le sue radici, il neologismo permette infatti di definire positivamente il creato in quanto impastato di «nihil»:

Quoniam ergo omnia, quaecumque facta sunt, ab uno principio manant et de nihilo sunt producta; ille vere sapiens est, qui veraciter recognoscit suam et aliorum nihilitatem et primi principii sublimitatem. [...] Nullus autem pervenit ad plenam notitiam Dei nisi per veram notitiam sui et rectam; nec recte se ipsum cognoscit qui suam ipsius nihilitatem non attendit; *nam qui se existimat aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit* [...]; sui autem nihilitatem cognoscere, hoc est se ipsum humiliare³⁵⁹.

³⁵⁶ *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, V, 31. Per la valenza anti-agnostica e anti-platonica di questa posizione cfr. la già citata nota «De nihilo» di A. Solignac in *Les confessions*.

³⁵⁷ Cfr. tuttavia delle formulazioni esplicite ad esempio in *De civitate Dei*, XIV, 13: «Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat» e *De vera religione*, XVII, 34: «ita divina providentia, cum sit ipsa omnino incommutabilis, mutabili tamen creaturae varie subvenit, et pro diversitate morborum alias alia iubet aut vetat; ut a vitio unde mors incipit, et ab ipsa morte, ad naturam suam et essentiam, ea quae deficiunt, id est ad nihilum tendunt, reducat et firmet» (corsivi nostri).

³⁵⁸ PL XLII, 1162.

³⁵⁹ *Quaestiones disputatae De perfectione evangelica*, Quaracchi 1891, t. V, p. 120b.

A fianco della «humilitas severitatis», l'«humilitas veritatis» si affaccia come affezione fondamentale dell'ente creato in quanto tale, un'affezione che, svincolata dalla cesura del peccato, coinvolge anche angeli e beati:

Et secundum hoc humilitas, quae est per considerationem vel quae est considerativa nostrae nihilitatis, duplex est: una quidem dici potest humilitas veritatis, quae consurgit ex consideratione nihilitatis per oppositionem ad esse naturae; et haec non tantum reperitur in hominibus, verum etiam in Angelis, non tantum in viatoribus, verum etiam in Beatis³⁶⁰.

«Nihilitas» è dunque il nome della condizione creaturale: «[humilitas] per intellectum *nihilitatis* suae et omnis creaturae ab omni vanitate speciei creatae mentem abstrahit ...»³⁶¹. Ed è questa tradizione, o almeno questa visione della azione creatrice che Bérulle rinnova scrivendo, con una esattezza lessicale che non può non stupire: «*dans la création il n'y a que le néant duquel Dieu fait tout ce qu'il veut*». Oppure parlando molto opportunamente di un «reste du néant» che permane al fondo e come «fonds» della creatura³⁶². In breve, come scrive Bossuet, qui perfettamente erede di Bérulle:

puisqu'il [Dio] est tout, il s'ensuit très évidemment que les créatures ne sont rien d'elles-mêmes [...] le néant est leur origine, c'est l'abîme dont elles sont tirées par la seule puissance de Dieu: de sorte que ce n'est pas merveille si elles retiennent toujours quelque chose de cette basse et obscure origine³⁶³.

Quanto questa percezione generale del senso della creatura sia marcata in Bérulle e faccia, come costante, da contraltare alla tesi classica («tendere in nihilum non

³⁶⁰ Ivi, p. 122a.

³⁶¹ *Compendium de virtute humilitatis*, Quaracchi 1898, t. VIII, p. 659a. Emmanuel Falque ha attirato l'attenzione su questi testi in *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sous la direction de J. Laurent et C. Romano, PUF, Paris 2006, pp. 243-251.

³⁶² Citato in Vetö, p. 151: «[Dio] tire du néant et du vide qui reste en tout être créé, à la consommation» che parafrasa *Confessiones*, XII, 17, 25.

³⁶³ Citato in J. LE BRUN, *La Spiritualité de Bossuet*, Klincksieck, Paris 1972, p. 108. Il passo è di fatto un collage di *sententiae* agostiniane: cfr. *Confessiones*, VII, 11, 17 e *Contra Secundinum Manichaeum liber unus*, 8: «Quapropter cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genere bona, Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis; non invenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis. Et ideo potest vergere ad nihilum».

est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus») lo confermano tutta una serie di precisazioni di ordine metafisico che vengono a supportarla. Seppur dietro garanzia del precedente di Bovelles (come ipotizza Bellemare), di fatto Bérulle giunge, ad esempio, a definire esplicitamente la creazione come un produrre «ex nihilo in nihilo», situandone lo statuto metafisico rispetto emanazione e incarnazione³⁶⁴:

Dieu qui produit les créatures hors de soi dans le néant veut en l'Incarnation produire une nature créée dans soi-même, dans son être, dans la Personne de son Verbe, et lui donner la subsistence du Verbe pour sa subsistence. Voilà l'oeuvre de l'Incarnation différent de celui de la création, où Dieu tire la créature du néant et la produit et laisse dans le néant, «Ex nihilo in nihilo». Au contraire, dans les émanations divines, Dieu produit de soi en soi-même son Fils unique et son saint Esprit. Et en l'Incarnation qui est moyenne entre la création et l'émanation et en cette qualité tient quelque chose de l'un et de l'autre, Dieu tire du néant et non de soi cette nature créée, mais il la produit et loge en soi-même, en son être et en l'une de ses subsistences³⁶⁵.

Ora, soltanto la serietà di una tale precisazione metafisica, consente di assegnare un senso tecnico e non meramente metaforico a un enunciato paradossale come «il y a plus du néant que de l'être en notre être». Se, come da vulgata tomista, Dio «a tiré de sa puissance cet être du pur néant, a cette ombre et participation d'être que nous avons par la nature», per Bérulle il «nihilo» del quale Dio ci plasma «*reste* en tout être créé» precisamente fino alla «consommation»³⁶⁶ della gloria che redime la creaturalità. L'articolazione di «ex» e «in» permette cioè a Bérulle di dare espressione all'ambiguità

³⁶⁴ Di fatto, Bérulle ripete la medesima riflessione (omettendo soltanto la formula «ex nihilo in nihilo») nell'opuscolo 8, mettendo a sistema anche qui emanazione, creazione e incarnazione: «il est souverain et non père dans la création, parce qu'elle s'accomplit par dépendance et non par la voie d'émanation qui serait nécessaire pour fonder une paternité. Mais en ce mystère il est père et souverain tout ensemble» (OC B 3, p. 46). Vale la pena di sottolineare come Bérulle opponga con chiarezza emanazione e creazione quando vuole indicare il carattere specifico di quest'ultima.

³⁶⁵ OC B 3, pp. 52-53.

³⁶⁶ Cfr. OC B 4, p. 57: «Nous n'avons point de pouvoir sur notre être que de l'offrir et le donner à celui qui la créé [...]. Et il sait bien en tirer sa gloire en le tirant du néant et du vide de l'être créé à la plénitude de l'être incréé qui se commence par grâce en ce monde et se consume par Gloire en l'autre. Il a tiré par sa puissance cet être du pur néant à cette ombre et participation d'être que nous avons par la nature. Et par une plus grande puissance et bonté, il tire du néant et du vide qui reste en tout être créé à la consommation qu'il est capable de recevoir et porter par la plénitude de Dieu qui lui est communiquée».

agostiniana di «ex nihilo» e «de nihilo»: il creato non soltanto si affaccia all'esistenza dal non-essere ma ha *in* esso la sua dimora, è un «néant qui demeure»³⁶⁷.

Alla stessa esigenza di pensare fino in fondo la creatura come «nihilitas» va ascrivito poi anche il modo in cui gli *Opuscules* citano, a più riprese, il canone XXII del secondo Concilio d'Orange: «Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum». Già nelle *Collationes* la formula subisce infatti un'inflexione ontologica che la rende sinonima delle espressioni di tradizione agostiniana ricordate sopra. In un testo dell'agosto 1615 si legge ad esempio: «Nihil habemus praeter ipsum nihil et peccatum et [...] ex nobis ipsis nihil debetur praeter infernum»³⁶⁸. Si tratta di una riscrittura scotista del dettato conciliare, dove la miseria dell'uomo in quanto peccatore («mendacium») assume la forma della miseria ontologica («ipsum nihil») in virtù del principio: «creatura ita tendit in non-esse quantum est ex se, sicut est non-ens quantum est ex se et ex nihilo»³⁶⁹. E se Bérulle giungerà a parlare talvolta del peccato come un «sécond néant» sarà innanzitutto e soprattutto per ribadire la «nihilitas» de «l'état de la créature tirée du néant et tendante au néant par sa condition propre»³⁷⁰. In un opuscolo poco posteriore alle discussioni sul voto di «servitude», questo carattere di «quasi nihil» del creato viene, anzi, ribadito ulteriormente ricorrendo ad una massima agostiniana, divenuta centrale nella mistica moderna: «inter animam et Deum nulla natura interposita»³⁷¹. Negli autori del XV e XVI secolo, tale affermazione di Agostino era

³⁶⁷ La tecnicità del proposito berulliano risalta tanto più se si tiene conto che la sua posizione era ben lungi dall'andare per scontata: negli stessi anni un commentatore accreditato come Pereira poteva infatti sostenere che la creazione, al pari della generazione del Verbo, era un «opus ad intra». Per una panoramica sui commenti alla *Genesi*, in specie su quelli di autori mistici come Desmarets de Saint-Sorlin e Mme de Guyon cfr. ORCIBAL, *Genèse 1, 1-2 chez les commentateurs catholiques des XVI^e et XVII^e siècles* in *Études ...*, cit., pp. 769-786.

³⁶⁸ OC B 2, p. 285.

³⁶⁹ *Ordinatio*, lib. II, dist. I q. 3 (111), in *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Opera omnia*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973, VII, p. 56.

³⁷⁰ OC B 4, p. 149.

³⁷¹ Le occorrenze sono estremamente numerose (cfr. in primis *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, 16, 60) e così pure le varianti: «nulla interjecta natura», «nihil cadit medium» «nulla interposita substantia», ecc.

venuta ad indicare la necessità di astrarre, nella preghiera e ancor più nella contemplazione, da qualsiasi elemento creaturale o rappresentazione, dal che tra l'altro la denominazione di «école abstraite» dove l'aggettivo definiva in effetti la differenza specifica della «mystica» rispetto alla contemplazione medioevale. Al vertice della «vita unitiva» l'anima «transiit in Deum, et ei sine medio unita, unusque spiritus cum eo effecta est»³⁷² come sintetizza Louis de Blois. Ora, Bérulle adotta invece questa massima per definire il rapporto dell'anima al «néant» piuttosto che a Dio. In un primo tempo l'assimilazione passa per l'immagine della «paroi», la cui fragilità ci separa a fatica dalla condizione dall'annientamento:

Nous n'avons droit par nous-mêmes qu'au néant, au péché, à l'enfer, c'est-à-dire au néant en toutes façons. Car le premier est le néant de l'être duquel nous avons été tirés et entre le quel et nous il n'y a qu'une paroi, et encore n'est-elle que de fange, c'est-à-dire ce corps formé de poussière et de terre, et cette poussière, boue et terre tirée du néant. Quant à l'âme, il n'y point de distance entre nous et le néant, que la main du Créateur qui nous en a tirés par sa puissance³⁷³.

Ma più tardi, nelle *Grandeurs*, il riferimento alle «interposita creatura» diviene testuale: «entre le néant et l'être de la nature, il n'y a rien d'interposé, et entre l'homme et le néant il n'y a rien qu'une paroi entre deux, et encore n'est-elle que de fange. L'homme est formé du limon de la terre, et la terre est tirée du néant. Il n'y a donc que ce peu de limon qui sert comme de mur mitoyen entre le néant et l'homme»³⁷⁴. Non si potrebbe mostrare meglio la rilevanza teorica dell'assioma «nous ne possédons rien que le néant». In Agostino la mancanza di «intermediari» si legava al riconoscimento di una «similitudo ad Deum» presente «intimior intimo meo»: il riferimento, il «pondus» che fa tendere l'anima a Dio è l'essenza stessa dell'anima, ciò che precede ogni mediazione,

³⁷² LOUIS DE BLOIS, *Institution spirituelle*, cit., p. 152; cfr. anche p. 158: «ea ergo hora huiusmodi sanctae cogitationes atque imagines (quae alias utilissime et suscipiuntur et retinentur) declinandae requirendaeque sunt, quia medium aliquod constituunt inter animam et Deum» (corsivi nostri).

³⁷³ *OC B 4*, p. 140.

³⁷⁴ *OC B 7*, p. 182.

anche quella della conoscenza di sé. In Bérulle invece l'immediatezza che per prima si impone è quella della «nihilitas» che affetta la creatura: «tiré du néant», il «néant» l'attira, la coscienza dell'indigenza ontologica si afferma come verità prima, se «nihil cadit medium»³⁷⁵.

Ovviamente, l'insistenza su queste tesi non deve condurre a schiacciare la dottrina di Bérulle su un «néantisme» che sarà in effetti, specifico piuttosto di Condren (e che Condren stesso sviluppò in buona parte autonomamente). La finitezza della creatura non giunge mai³⁷⁶ a implicare una negazione di essa. Né la constatazione ontologica dell'essere creato a una valutazione assiologica del niente come *negandum*. Le creature tendono al niente perché il niente le abita ma possono anche fare da scala a Dio: «si nous savions bien pénétrer la nature, nous y découvririons l'auteur de la nature»³⁷⁷. La «nihilitas», come già in Bonaventura, è una determinazione *positiva* dell'ente che permette di dire ciò che rimane comune a «viatores», angeli e beati. Essa impone l'«humilitas» ma soltanto nel suo senso originale di “atteggiamento veritativo”, non nella degradazione devota in (auto)commiserazione. In ciò Bérulle segue Teresa d'Avila, alla quale il «réalisme chrétien» non impediva di scrivere: «l'umiltà è essere nella verità [...]: non abbiamo da noi stessi nulla di buono, non siamo che miseria, nulla; chiunque non lo comprende vive nella menzogna»³⁷⁸. A questa posizione Bérulle affianca la forza con cui la «nihilitas» si attesta in virtù della radicalità delle posizioni metafisiche che la sostengono. L'idea di una creazione «ex nihilo in nihilo» e di una creatura «tendante au néant par sa condition propre» fanno sistema. E ancora nel 1627 e nelle stesse pagine in cui si esprime quell'evoluzione verso una concezione più

³⁷⁵ Una constatazione analoga potrebbe essere condotta a proposito del tema del centro dell'anima: immagine cara ai mistici renano-fiamminghi che vi riconoscevano la “dimora” del divino, per Bérulle esso è il luogo dove di più si manifesta la tendenza al niente: cfr. *OC B 1*, p. 249 n. 1.

³⁷⁶ O quasi: resta tuttavia da indagare quanto non sia piuttosto precisamente l'influenza di Condren a determinare alcune delle formule di Bérulle.

³⁷⁷ Cfr. DUPUY, *Bérulle*, cit., pp. 164-166, dove il testo è citato assieme ad altri analoghi.

³⁷⁸ Citato in S.-M. MORGAIN, *Il Cammino di perfezione di Teresa di Gesù*, Jaca Book, Milano 1998, p. 78; ma cfr. soprattutto il *De gradibus humilitatis et superbiae* di Bernardo.

ottimistica della natura messa in luce da Bellemare, la *sententia* del Concilio d'Orange ritorna come una *auctoritas*:

Si vous contemplez votre origine sans regarder Dieu, vous ne trouverez que le néant duquel nous sommes tous issus et qui est notre unique et premier état hors la main de Dieu. Et ainsi le néant nous appartient par le fond de la nature, le néant, dis-je, absolu, néant d'être, de puissance, de suffisance, d'opération. Et si nous consultons les règles de la foi, elle nous obligent à croire que nous n'avons rien en propre que mensonge et péché³⁷⁹.

Per Bérulle pensare l'«ens creatum» significò dunque pensare la «naturae nihilitas»³⁸⁰ come estratta «de nihilo» da Dio e da Dio sostenuta nell'essere. Ma questa non è ancora una definizione vera e propria della creatura. «Tendentia ad nihil» dice la «condition propre» della creazione ma non il creato come categoria. Da cui una questione ulteriore: come ridurre ad una ontologia quella che in effetti non era tale in Agostino? Una *collatio* del dicembre 1614 mostra bene le difficoltà con le quali Bérulle si confronta in merito. Riflettendo sulle esigenze della confessione generale da praticare a fine anno Bérulle riprende infatti nuovamente la formula del Concilio d'Orange: la «soumission de sevitude» a Cristo del fedele deve riguardare ogni cosa «non eius solum quod sumus [...] sed etiam ipsiusmet nihil nostri». E, probabilmente proprio sulla scorta di essa, poco dopo Bérulle propone una definizione della creatura come «compositio» di essere e nulla, composizione che costituirebbe l'essenza delle nature create allo stesso titolo dell'unione ipostatica per Cristo:

Ex duobus enim nos constare quodam modo dicere possumus, ex esse et ex nihilo, si nihil compositionem aliquam ingredi potest, sed plus de nihilo quam de esse in nobis est. IESVS CHRISTVS ex duabus naturis constabat, diuina scilicet et humana, sed plus de diuina in eo erat quam de humana³⁸¹.

³⁷⁹ *OC B 4*, p. 334 (si tratta di una circolare inviata nell'ottobre del 1627). Cfr anche *OC B 3*, p. 106.

³⁸⁰ *OC B 2*, p.222.

³⁸¹ *OC B 2*, p. 265.

L'argomento viene da Scoto che nel commento al secondo libro delle *Sentenze* esplicita il senso di questa presunta «compositio»:

Ita intelligo in proposito, quod creatura non habet ex se non-esse, neque quod simul sint in ea esse et non-esse (quasi sint simul esse et non-esse), neque aliquo modo habet non-esse quando est; sed quantum est ex se, haberet non-esse nisi causa extrinseca dante esse, quia nullo modo haberet esse nisi per causam extrinsecam produceretur in esse³⁸².

Ma la ripresa evidenzia con chiarezza la prudenza di Bérulle nell'applicare l'ontologia scotista al proprio «sens de la créature». Un eloquente «quodammodo» trasforma infatti quella che in Scoto era una determinazione metafisica (e anti-tomista) in una semplice formula metaforica. Chiaramente la difficoltà risiede nel dubbio espresso incidentalmente: «si nihil compositionem aliquam ingredi potest». Bérulle non possiede e non possiederà mai, nemmeno all'epoca delle opere maggiori, una dottrina metafisica compiuta del «nihil» come categoria. Tanto meno dunque una dottrina della «compositio» di «esse» e «nihil». Se poi si aggiunge che l'analogia con l'incarnazione impone un ruolo ben determinato al «nihil» nella «compositio» i limiti dell'«incursione» di Bérulle nell'ontologia scotista si fanno ancora più marcati. La *collatio* continua infatti affermando:

Nam diuina natura suam habet in illo propriam personalitatem; humana autem caret sua propria persona, et tota sustentatur diuina Persona Verbi. At in nobis contrarium accidit: nam plus de nihilo est quam de esse siue naturae siue gratiae³⁸³.

Se portata alle ultime conseguenze l'analogia condurrebbe a considerare il «nihil» come la «subsistence» dell'«ens creatum». Bérulle non è disposto a tanto e alla fine l'ipotesi non comparirà più altrove che in questo passaggio incidentale delle *Collationes*. Il che non significa tuttavia che il problema di fondo non rimanga centrale

³⁸² *Ordinatio*, lib. II, dist 1 q. 2 (62), ed. cit., pp. 35-36.

³⁸³ *OC B 2*, p. 265.

e continui a riproporsi. In un opuscolo che Cognet reputa tra i più antichi, ragionando a proposito delle difficoltà dell'unione a Dio nella «voie de la foi», Bérulle parla ad esempio di «une imperfection quasi comme essentielle» della creatura «en qualité de chose créée». Anche qui il «quasi comme» è eloquente: la «nihileitas naturae» non può implicare una imperfezione essenziale del creato. Occorre pensare la creazione «ex nihilo in nihilo» senza che ciò comporti smentire le affermazioni della *Genesi* sulla bontà di tutto l'esistente. Occorre una categoria che permetta di pensare in positivo la partecipazione al niente propria di ogni cosa creata. Ovvero: di dire la creatura come ciò che è fatto *del* niente.

A questi interrogativi Bérulle darà finalmente soluzione definendo l'«ens creatum» come un «être relatif». A partire dalla metà, degli anni venti, la nozione di “relazione” si presenterà infatti a più riprese come l'unico strumento per intendere la «dependentia» dal Dio creatore in senso affermativo. Definire la creatura come un «rapport à Dieu» permette infatti di identificare la «nihilitas naturae» come essenza, senza per questo affermarne una «imperfection essentielle». Meglio: il termine “relazione” consente precisamente di dire «le néant qui est propre à la créature» senza cadere nella opposizione di esistente e non esistente con la quale, abbiamo visto, era difficile rendere conto del creato se non come «compositio» (oppure come esistenza di un esemplare increato). Un testo degli opuscoli di datazione tarda sintetizza bene la riflessione di Bérulle in merito. La nozione di «relation» si affaccia progressivamente definendosi in palinsesto a quelle di «servitude» e «dépendance»:

Comme Dieu seul est indépendant et tout le reste en dépendance au regard de Dieu, aussi tout est en servitude vers Dieu: «*Omnia serviunt tibi*». Cette servitude est fondée dans l'être, voire dans les plus intime de l'être, est aussi ancienne que la créature et inséparable d'icelle. [...] Voulions ou non, si nous sommes en être et en nature, nous

sommes en dépendance, en appartenance et en relation de servitude au regard de Dieu³⁸⁴.

Ma, continua Bérulle, proprio perché «fondée dans le plus intime de l'être» la relazione è più essenziale alla creatura della sua stessa esistenza:

L'être n'est pas essentiel et nécessaire à la créature. Car une éternité s'est passée sans qu'elle fût. Mais si la créature est existante, si elle est créée, elle est dépendante, elle est servante au Créateur; et il est plus aisé d'effacer son être que sa servitude³⁸⁵.

Si vede qui con chiarezza quali siano il peso e i limiti dell'esemplarismo berulliano. Ovviamente è l'idea che la sussistenza come esemplare increato in Dio sia già un modo d'essere *effettivo* a permettere a Bérulle di affermare una «eternità» senza alcuna creatura «existante». Come Bérulle stesso esplicita in un altro opuscolo «toute créature est essentiellement esclave de Dieu son Seigneur, et cette servitude ne lui peut être non plus ôtée que sa propre essence, *étant plus à son Dieu qu'à elle même*»³⁸⁶. Ma non è la coppia «essere», «niente» a reggere la riflessione né quella di «être réel et véritable» (nell'intelletto divino che si conosce partecipabile) e «ombre» esistente³⁸⁷. La «relation» serve a dire che né l'essere né il «nihil» sono essenziali alla definizione del creato perché giustappunto *entrambi* lo compongono. In quanto fatto «de nihilo a te»

³⁸⁴ Non si potrebbe trovare indicazione migliore della distanza tra Bérulle e Condren della preferenza del primo, come qui, per il salmo CXVIII (v. 91) e del secondo per *Lc. XVII, 10*: cfr. *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ, donnée par le R.P. de Condren*: «Le sacrifice est pour reconnaître et pour honorer la plénitude de Dieu, c'est-à-dire que Dieu se suffit à soi-même, et que nulle créature ne lui est nécessaire; Jésus-Christ même lui ayant pu dire ces paroles du psalmiste: "Vous êtes mon Dieu, vous n'avez nul besoin d'aucun de mes biens: *Dixi Domino: Deus meus es tu: quoniam bonorum meorum non es*" [Psaume 15, 1]. Oui, Dieu est si parfait, que toute créature lui est inutile, et que quoi que nous puissions faire, nous sommes des serviteurs inutiles, selon le sens de ces paroles: *Servi inutiles sumus* [Luc, 17, 10]» (cit. in V. CARRAUD, *De la destruction. Métaphysique et idée du sacrifice selon Condren in ?*

³⁸⁵ *OC B 4*, pp. 38-39.

³⁸⁶ *OC B 4*, p. 34, corsivi nostri.

³⁸⁷ Cfr. per contrasto, il testo cit. da DUPUY, *Bérulle*, cit., pp. 176-177 n. 22, dove l'esemplarismo tomista diviene esplicitamente opposizione di «esse» e «nihil»: «Dieu n'a aucun inclination aux choses présentes pour ce que, comme Il le contient toutes en lui avec sainteté et perfection, il ne peut pas les regarder hors de lui pour s'y complaire, puisque, hors de lui, elles ne sont qu'imperfection et mensonge ... leur dignité n'est pas en elles, mais en Dieu seul». La sentenza del Concilio d'Orange viene qui a definire l'esistenza fuori dall'«esse ideale» come «niente».

«notre être est un rapport à Dieu»: l'unica categoria ontologica che possa significare l'agostiniana dimensione liturgica dell'universo è la relazione. Bérulle insiste più e più volte su questa acquisizione ribadendo l'antiorità della relazione sull'esistenza stessa della cosa creata: «Dieu pouvait lui donner un autre être, ou ne lui point donner cet être. Mais il ne se pouvait faire qu'il ne lui donnât point ce mouvement en la produisant hors soi-même»³⁸⁸. La determinazione ultima dell'«ens creatum» risiede nella “relazione” perché soltanto essa dice il creato come differente da ciò che ha il proprio essere in sé e da sé, nell'indipendenza, non come strappato «ex nihilo»:

Et cette relation est la première qui soit en la créature. Elle est transcendante toute autre propriété et différence de son être [...]. Car en tant qu'issue de lui et dépendante de lui nécessairement et perpétuellement, elle le regarde comme son Souverain par une relation réelle qui est la première qui soit en elle³⁸⁹.

A conferma di ciò Bérulle, in almeno un opuscolo, si industria anche a chiarire come il tema sia innanzitutto, prima ancora della ricapitolazione delle cose in Dio, quello dell'identità ontologica della creatura. Riconoscere alla relazione, prima e piuttosto che all'«esse», uno statuto «essentiel» significa infatti contraddire la dottrina aristotelica delle categorie. La relazione è un accidente che trova nella sostanza soltanto il suo «fundamentum» e non ne costituisce certamente l'essenza. Come Bérulle medesimo sintetizza:

Ceux qui ont discoursu des relations entre les philosophes les [sc. relazioni] remarquent pour les moindres réalités de la nature, [...] pour les moins efficaces des réalités et opérantes; car elles ne produisent rien et elles ne sont que suites des réalités et opérations d'autrui; et elles se changent et altèrent sans changement ni altération d'autrui (comme fort peu intrinsèques et inhérentes) par un petit changement au terme corrélatif ou au fondement de la relation, sans aucun changement en l'autre terme.

³⁸⁸ *OC B 4*, p. 21.

³⁸⁹ *OC B 4*, pp. 34-35. Sul significato da attribuire a «transcendant» cfr. il passaggio tutt'altro che cristallino delle *Grandeurs* (*OC B 7*, p. 238) in cui Bérulle abbozza una esposizione dell'«analogia entis». Francamente scotista è invece l'idea della relazione a Dio come «non accidentelle, mais substantielle».

Questo è quanto Tommaso prima, e Ockham poi, avevano messo a punto nei loro trattati sulle relazioni. Il che poteva costituire un ostacolo non da poco per chi volesse affermare «un être relatif» che non fosse puramente “di ragione”. Ma, replica Bérulle, il patrimonio della teologia scolastica offriva anche una seconda teoria delle relazioni: quella elaborata per definire la nozione trinitaria di “persona”. Per evitare l’affermazioni di tre sostanze individuali in Dio si era infatti elaborata la nozione di «relatio subsistens». Come scrive Tommaso nella *Summa*:

Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis.

É precisamente a questa concezione della relazione che Bérulle si rifà per parlare del nostro «être relatif». Il passo dell’opuscolo citato sopra continua infatti ribadendo che «en Dieu les relations sont constitutives des Personnes divines; [...] et il n’y a subsistence en la divinité que par relations». Se le categorie della logica aristotelica non permettono di pensare «le néant qui est propre à la créature» è perché la logica della creatura richiede il passaggio ad un altro «ordre»:

Dans ce monde [quello della filosofia, in specie aristotelica], cette categorie de relation est une des plus petites, «tenuissimae entitatis»; et c’est la catégorie la plus puissante et la plus importante dans le monde de la grâce, qui ne subsiste [così come la Trinità della quale è una immagine] qu’en relation vers Dieu³⁹⁰.

La relazione può dunque costituire l’essenza propria del creato in quanto tratto «ex nihilo in nihilo», e lo fa in maniera esemplare nel caso dell’anima umana perché l’uomo, unico tra le creature, ha tale relazione come la sua propria essenza. Fatto a

³⁹⁰ OC B 4, pp. 198-199.

immagine e somiglianza di Dio, non secondo un genere o una specie come il resto del creato (*Gn.* I, 21), l'uomo è una «subistens relatio», cioè qualcosa tratto «ex» e «ad», che trova nell'«ad» il suo «esse».

Una omissione, ma non delle meno apparenti, conferma quanto Bérulle sottoscriva questa prospettiva. In una dottrina in cui il carattere esemplare della Trinità è ribadito di frequenza e con forza³⁹¹, brilla l'assenza di un riferimento alla tripartizione delle potenze dell'anima, sulla quale Agostino aveva lungamente riflettuto nel *De Trinitate*. Non se ne trova parola all'inizio del sesto discorso delle *Grandeurs* – dove lo si potrebbe legittimamente attendere – né negli opuscoli³⁹². Ora, tale silenzio può essere imputato a diverse ragioni di ordine fattuale. Ma non è improbabile che derivi anche, o soprattutto, come conseguenza di quanto Bérulle afferma sull'uomo come creatura, cioè come «être relatif». Se si ritorna al *De Trinitate* di Agostino si può in effetti osservare che in, un passo centrale del XIV (12, 15), l'analogia delle facoltà dell'anima con le relazioni trinitarie è subordinata ad un senso più profondo della «similitudo» dell'anima umana:

Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest.

L'articolazione forte «non quia ... sed quia» riconduce la triade «meminisse, intellegere, amare» al suo fondamento, l'«ad imaginem» cioè la «capacitas». Ovvero: la similitudine che fa l'essenza dell'anima umana non è una rappresentazione che ripresenta (seppur solo analogamente) il suo modello ma una «intentio» che riferisce a

³⁹¹ Cfr. L. COGNET, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, «XVII^{ème} siècle», 1955, pp. 330-352

³⁹² Cognet per primo ha sottolineato questa anomalia: cfr. *Histoire ...*, cit., p. 334.

Dio, una tensione che conduce a ciò di cui si è immagine ma che rimane inimmaginabile. L'analogia trinitaria delle facoltà gioca cioè *a partire* dalla similitudine che definisce l'anima come priva di definizione, non viceversa. Tale similitudine rende l'anima capace di Dio, cioè orientata a lui per essenza, e perciò consente *anche* di riconoscere nell'interazione di amore, intelligenza e memoria una eco dell'economia trinitaria. In breve, Agostino afferma qui la priorità della «référence» su ogni analogia: è perché l'uomo manca di una sua essenza se non come «ad similitudinem», cioè come *referito a*, che può divenire «capax», cioè al limite anche luogo dell'analogia. Il riferimento fa l'anima come movimento di una immagine che cerca la somiglianza con il suo – inimmaginabile – originale. Fermare l'immagine ad una rappresentazione (ri-presentazione) seppur analogica significherebbe confondere ciò che è «ad», cioè l'uomo, e ciò che è «imago» direttamente e semplicemente, cioè Cristo. Ora, non è peregrino ipotizzare che, al di là dell'ispirazione diretta, la riflessione di Bérulle sul concetto di «relation» l'abbia condotto a conclusioni analoghe a quelle di Agostino. Se cioè il silenzio sulle tradizionali analogie trinitarie dell'anima ha un senso, esso va cercato proprio nel fatto che l'uomo, più di ogni altra creatura è «relatif»: «nous devons tous désirer non pas d'être, mais ou de n'être point ou d'être en relation vers Dieu ... voire *n'être que relation*». Essere «ad similitudinem» significa riconoscere ed aderire alla propria condizione di relazione sussistente. Una condizione che fa l'uomo immagine in cammino lungo la somiglianza. Ed è questa determinazione che preme innanzitutto a Bérulle, e che gli consente di caratterizzare autonomamente il concetto di immagine, distinguendosi dagli autori renano-fiamminghi.

Or comme en Dieu il n'y a que substance et relation, ainsi Dieu, formant son oeuvre principal à son image et semblance, a voulu qu'il fût compris dans ces deux catégories de substance et de la relation. Jésus-Christ, son Fils incarné, en est la substance, comme étant la grâce créée, et notre grâce consiste en relation vers lui,

comme étant en quelque façon les accidents de cette substance qui ne sont que par lui, que pour lui et qu'en lui, et ne sont considérables que comme quelque chose de lui³⁹³.

Il pensiero di Bérulle sulla creatura si costituisce dunque come una dottrina della relazione. L'intuizione sul significato di questa categoria e della sua opposizione a quella di sostanza non da luogo certo ad alcuna messa a punto metafisica vera e propria, eccettuato lo spunto sopra ricordato. Ma è parimenti difficile sottostimarne la portata. Come abbiamo visto, infatti, l'«être relatif» è il risultato ultimo a cui perviene l'interrogazione berulliana sul «néant *de* l'être» una volta scartata l'ipotesi della reintegrazione nell'essenza increata. Sulla scorta di una lettura forte del «de nihilo» come tessuto del creato, Bérulle giunge a definire non solo la condizione creaturale ma la creatura stessa. Nel corso degli opuscoli più tardi e poi ne *Les Grandeurs* Bérulle non ritornerà più tematicamente sulla questione. Ma ricorrerà con frequenza alla considerazione della creatura come «néant [che] a rapport à Dieu», dandola per scontata e doppiierà sistematicamente «emanazione» con «relazione» e «riferimento». Si vedano ad esempio un opuscolo molto vicino a quello commentato sopra

Tout l'être de la créature n'est qu'une *relation au Créateur*. [...] Si Personae diuinae constituuntur per relationes, quanto magis esse creaturae quae per relationem ad Creatorem ad suum principium!³⁹⁴.

E ancora:

Que je me réfère à vous comme vous m'y réferez par la puissance et l'éminence de votre Être et par la condition propre de mon être qui n'est qu'une ombre inséparable de votre Être et une simple relation à vous³⁹⁵.

Se dunque la sussistenza in Cristo che sta alla base del corpo mistico si dovrà pensare come un modo d'essere, sarà sotto la categoria della «relazione» che andrà

³⁹³ OC B, 4, p.

³⁹⁴ OC B 4, p. 566.

³⁹⁵ OC B 4, p. 66.

nominata. Come giustamente sintetizzava Bellemare: «être de nature et de grâce» diventano sinonimi per Bérulle di «être-en-relation» dove i trattini dicono tutta la “serietà” ontologica dell’espressione. Che un ente sia creato, per Bérulle significa che esso si sorregge *nel e sul* «nihil» in virtù della relazione che lo costituisce.

(b) *Creazione continua*

Il ricorso berulliano alla nozione di relazione non è però solo l’effetto di una riflessione sulla essenza del creato, ma, come anticipato ed è di per sé ovvio, anche di un approccio specifico al problema della creazione come azione divina. Per affermare il «quasi-nihil» delle creature Bérulle giunge infatti progressivamente a mettere a fuoco il carattere continuo della creazione stessa. Se l’«ens creatum» tende per sua stessa natura al «nihil» ed anzi in lui c’è più «nihil» che «esse» occorrerà una azione ininterrotta di Dio a sostenerlo nell’esistenza, una creazione che sia indistinta dalla conservazione, una *creazione continua* appunto. Di fatto, quella della creazione continua è una dottrina di ascendenza neoplatonica, ampiamente ripresa dai mistici renano-fiamminghi e comune a molti degli autori noti a Bérulle. Utilizzando una immagine che sarà poi cara anche all’oratoriano, Canfeld scriveva ad esempio che «sans sa [di Dio] *manutention* [la créature] ne pourrait être». E similmente Cornelio a Lapide deduceva in maniera stringata la necessità di identificare creazione e conservazione dal carattere di «nihilitas» dell’essere creato:

Sicut enim nomen creatoris est, *Ego sum qui sum*, sive τὸ ens, & oceanus ipsius esse; ita creaturae nomen est, *Non sum*: ex se ipsa enim creatura nihil est: nam omne esse quod habet, à Deo habet, illudque assidue à Deo accipit, adeoque si Deus in illam desinat influere suum esse, & subtrahat manum suam, statim creatura in nihilum, unde

venit, recidet, & evanescet: perinde ut sole abeunte, vel radios retrahente lux omnis in hoc aëre evanescit³⁹⁶.

La mano di Dio sorregge e dà sussistenza alla creatura che, di per sé stessa, «tendit in nihilum unde venit». Bérulle riprenderà in un passaggio centrale delle *Grandeurs* (VI, 6) quest'analogia del sole e dei raggi³⁹⁷, giustappunto per ribadire come «l'indigence» del creato richieda una «influence continuelle» di Dio. E altrove farà eco a Canfeld parlando di una «manutenentia Dei». Entrambe le immagini si trovano però in prima istanza nelle pagine di Lessius, autore nel quale Bérulle dichiara esplicitamente di aver cercato conferma dottrinale di quella che si era imposta innanzitutto come una impressione spontanea sul «sens de la créature»:

«In principio creavit Deus caelum et terram», et par cette opération produisant ses créatures et leur communiquant l'être de la nature, de la grâce et de la gloire; et ne cessant jamais de cette opération; car la conservation est une production continuée secundum illam opinionem bene a Lessio explicatam in opere *De summo bono*, per quam omnis creatura est in continua manutentione Dei, toujours souverainement indigente de Dieu et portant sa continuelle opération³⁹⁸.

In effetti nel *De Summo Bono* (1616), e ancor più distesamente nel *De Perfectionibus Moribusque Divinis* (1620), il grande teologo gesuita realizza una vero e proprio trattato sulla creazione continua. E lo fa articolando con estrema chiarezza causalità esemplare e affermazione agostiniana della «nihilitas» della creatura. A fondare la continuità della creazione come conservazione è infatti la continuità del modo stesso di creazione. Ovvero: è perché Dio crea innanzitutto secondo una causalità esemplare, cioè nel Verbo, che rimane sempre intimamente presente alla creazione come (o più che) il sole ai suoi raggi. Una citazione dalla lettera ai *Colossesi* (I, 16-17)

³⁹⁶ Glossa a «semetipsum exinanivit», ed. cit., p. 571.

³⁹⁷ Peraltro tradizionale nelle discussioni sulla conservazione del creato: cfr. *Summa theologica*, I, q. 104 art. 2 ad 4.

³⁹⁸ Cfr. O p. 564..

permette questa articolazione: «Omnia per ipsum, et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant». Il passaggio da «creare» a «consistere» consente infatti di assegnare la prima azione al Padre e la seconda al Verbo (*in ipso*) in quanto «monde archétype et intelligibile», come dirà Bérulle, delle cose create e da creare. Lessius si fa forte in proposito dell'autorità dello Pseudo-Dionigi, insistendo sulla necessità di tradurre παντοκράτωρ con «omnitenens» (piuttosto che *onnipotente*): l'essenza di ogni ente creato si trova prima e soprattutto («verius» diceva Tommaso³⁹⁹) nell'esemplare che lo definisce nell'intelligenza divina: «ad se ut ad omnitenens fundum universa convertens, et continens ut omnium sedes omnicapax; omnia contenta una praecellenti connexione communiens, neque sinens ea sibi excidere, ne tamquam exactissimo domicilio mota dispereant»⁴⁰⁰. Dio creando conserva perché la cosa creata è creata *nella* sua intelligenza, cioè in se stesso in quanto partecipabile dalle creature e perciò la sua «presenza di immensità» pervade le creature prima ancora di ogni causalità *ad extra*. Se infatti Dio potesse rinunciare ad essere la causa efficiente dell'essere di ogni cosa non per questo «etiamsi creatura non dependeret à Deo, nihilominus Deus ratione suae immensitatis & subtilitatis omnibus esset intimè praesens, omniaque penetraret & impleret»⁴⁰¹.

La creazione continua viene dunque dedotta da Lessius a partire dalla causalità esemplare: Dio non può lasciare il mondo a sé stesso perché il mondo dimora ancora e «prius» in Lui stesso: ovvero «*omnia per ipsum, sicut per causam effectivam, et in ipso, sicut per causam exemplarem*»⁴⁰². La comprensione della creazione come emanazione va nello stesso senso:

³⁹⁹ Cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 6, resp.

⁴⁰⁰ *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV. Quibus pleraque sacrae theologiae mysteria breviter ac dilucidè explicantur*, Antwerp, Ex officina Plantiniana, apud Balthasarem Moretum, & Viduam Ioannis Moreti, & Io. Meursium, 1620, p. 132.

⁴⁰¹ *De Summo Bono*, cit., p. 85.

⁴⁰² Tommaso, *Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura*, l. 4.

Omnis enim actio seu productio identificatur suo termino intrinseco, cùm nihil sit aliud, quàm ipsa res considerata ut est in fieri, seu ut emanat à sua causa efficiente [sic]: & ipsa res nihil est aliud, quàm productio considerata in facto esse. Unde falluntur qui imaginantur creaturam esse quid solidum realiter ab influxu Dei distinctum, quod permanere possit, Dei influxu in totum vel ex parte subtracto. Non sic concipienda est respectu Dei, sed ut terminus intrinsecus actionis divinae: sicut lumen est terminus intrinsecus actionis solis. Impossibile autem est, quando res non solùm in fieri, sed etiam in conservari à sua causa pendet, terminum intrinsecum actionis permanere, ipsa actione in totum vel ex parte subtracta⁴⁰³.

Emanazione e causalità esemplare si sostengono a vicenda nel quadrare la creazione come continua. Le creature si riducono a «terminus intrinsecus» dell'emanazione cioè ad *espressione* dei loro esemplari increati: la creazione non implica rottura né la dipendenza distanza. La continuità dell'azione creatrice non è quindi che l'altra faccia della continuità del rapporto tra creatore e creatura. Create innanzitutto nell'«immenso quodam sinu» dell'intelligenza divina, le creature non possono che essere *continuamente* conservate da Dio, nessuna frattura essendo sopraggiunta ad espellerle dall'esemplarità creatrice del Verbo.

Bérulle sintetizza quindi con concisione la posizione di Lessius scrivendo:

Selon la meilleure théologie la conservation de Dieu au regard de ses créatures n'est autre chose qu'une continuée production des mêmes créatures. [...] Comme Dieu est toujours nous créant, soyons nous toujours le regardant, le révéant et le servant. [...] Et comme nous sommes en une perpétuelle émanation et dépendance de lui, soyon en une perpétuelle élévation et relation à lui⁴⁰⁴.

E altrove ripropone esplicitamente la connessione tra esemplarismo, emanazione e continuità dell'atto creativo: se infatti «l'être créé est toujours émanant de Dieu et n'a subsistence qu'en cette émanation continuée et perpétuelle, sans avoir aucune consistance hors de cette émanation toujours présente» la ragione va cercata nel fatto

⁴⁰³ *De perfectionibus ...*, cit., p. 146.

⁴⁰⁴ *OC B 4*, pp. 25-26. Cfr. *OC B 4*, p. 118.

che «[Dio] tire le monde hors du néant, ou *pour mieux dire hors de Dieu*»⁴⁰⁵. Bérulle sottoscrive cioè esplicitamente il principio esemplarista: «tout ce qui procède de Dieu demeure en Dieu même, en une certaine manière comme en son principe» e ne deduce l'inevitabile conseguenza per la definizione del creato: «d'où vient que les choses créées, comme issues de la divine essence, demeurent en cette essence»⁴⁰⁶. Dio è «capace» del creato, cioè lo contiene (meglio: lo tiene) intenzionalmente nella sua intelligenza come qualcosa di indistinto da sé⁴⁰⁷: «tout ce qui est émané de Dieu demeure en Dieu qui est la capacité qui contient nécessairement tout être créé»⁴⁰⁸. Ma Dieu come «capacité de ses créatures» non può che essere una «capacité contenante, conservante et protégeante»⁴⁰⁹.

Bérulle trova così nella dottrina di matrice neoplatonica la sistemazione ottimale per la sua visione dell'ente creato. La creazione è l'atto con cui la creatura «est tiré du néant» dal quale e del quale è fatta in ogni momento della sua esistenza (non a caso usa il presente piuttosto che «a été tiré») e per questo la «condition naturelle [la] rende émanante et dépendante *incessamment* de Dieu». In effetti, già in Lessius, l'esemplarismo emanazionista si accoppiava pienamente con il riconoscimento della «nihilitas» di tradizione prettamente agostiniana: basti a testimonianza l'invocazione con cui si chiude il libro X del *De perfectionibus*: «Omnia de nihilo extraxisti, ex profundo tenebrarum, et abysso non-entis. Suspendisti ea in esse». E in diversi punti della medesima e di altre opere, la creazione continua si trova confortata dall'assioma scotista (e agostiniano e gregoriano) della tendenza del creato al «nihil» da cui proviene. Bérulle stesso sembra prendere le mosse da questa prospettiva se una delle prime affermazioni (1614) del fatto

⁴⁰⁵ *OC B 4*, p. 116. Cfr. ugualmente *OC B 3*, p. 6 e *OC B 5*, p. 153.

⁴⁰⁶ *OC B 7*, p. 407.

⁴⁰⁷ Bérulle riprende anche, in più di un caso, l'esegesi di *Col I*, 16 ricordata sopra: cfr. *OC B 3*, p. 98; *OC B 4*, p. 377.

⁴⁰⁸ *OC B 4*, p. 50.

⁴⁰⁹ *OC B 4*, p. 125.

che Dio «nos conservat in eodem esse naturae» si accompagna ad un «cum per nos ipsos semper ad ipsummet nihil tendamus»⁴¹⁰.

Come si vede è contestualmente alla definizione del «néant qui est propre à la créature» che Bérulle inizia a pensare la creazione continua. Si può anzi dire che l'esemplarismo dei testi maturi viene in parte a soddisfare delle esigenze alle quali Bérulle aveva prima cercato di dare risposta altrimenti. Un buon esempio in merito è costituito dall'uso, inatteso, che Bérulle fa di un tema aristotelico. Come è noto, la nozione berulliana di «servitude» presenta innanzitutto un'assonanza giuridica. L'asservirsi a Dio (o a Gesù) è il riconoscimento di una dignità, di una dipendenza che è analoga a quella del servo verso il suo padrone. La servitù dell'uomo in quanto creato e redento dal peccato può essere cioè accostata al riconoscimento di un dominio (*dominus*) propriamente giuridico: «qui dit esclave dit propriété du maître [...]. De la même façon, appartenons au Seigneur»⁴¹¹. Ora, in quest'ottica il rapporto creatore – creatura può essere articolato tramite categorie prese dalla *Politica* di Aristotele:

Dans les communications que Dieu fait hors de soi, comme il y a inégalité ou distance et distance infinie, aussi y a-t-il servitude infiniment grande. Et si dans l'étendue d'une même espèce, selon Aristote, les uns sont naturellement serfs et les autres naturellement libres, les uns naissent pour commander et les autres pour dépendre d'eux, combien plus de sujet y a-t-il de fonder la servitude de l'être créé sur la distance de l'Être incréé, puisqu'elle est infinie!⁴¹²

L'analogia è ardita ma quel che ci preme non è discuterla ma evidenziarne la ragione. Bérulle ricorre al rapporto schiavo padrone perché cerca di mettere in luce l'inalienabile e continuamente attuale della condizione creata. La creatura non esce mai dalle mani di Dio, ma vi rimane sempre sostenuta e mantenuta nell'esistenza così come

⁴¹⁰ OC B 2, p. 234: «Magna misericordia fuit qua nos trait ex nihilo ad esse naturae, et qua nos conseruat in eodem esse naturae, cum per nos ipsos semper ad ipsummet nihil tendamus, nisi misericordia eius conseruaret». Cfr. ORCIBAL, *Bérulle*, cit., p. 100 che commenta anche delle formulazioni anteriori della creazione continua.

⁴¹¹ OC B 4, p. 74. Cfr. DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, cit., cap. III.

⁴¹² Citato in VETÖ, *op. cit.*, p. 309.

lo schiavo vive da schiavo, ovvero prova ogni giorno il suo essere «naturellement serfs». Ma giustappunto l'analogia aristotelica è insufficiente. Bérulle può ben mutuare le categorie aristoteliche, ma l'infinità non basta (o non gli basta) per dire la dipendenza del creato dalla sua origine. Il servo è una «propriété du maître» ma la sua dipendenza rimane ancora troppo esterna. Ciò che invece la creazione continua permette di pensare è precisamente il carattere sempre attuale della propria contingenza ontologica. Come il medesimo opuscolo chiariva poco sopra la «servitude essentielle» dell'«ens creatum» ha una «aussi longue durée que la créature» perché dura in quanto «Dieu [...] pense toujours à nous [...] et s'il cessait de penser à nous, nous cesserions d'être»⁴¹³.

Il passaggio dalla *Politica* di Aristotele alla metafisica della creazione mostra cioè come le determinazioni ontologiche siano essenziali per la determinazione della spiritualità berulliana. Alla base, immediata, c'è la percezione della santità di Dio, così come la proclama la liturgia: «Tu solus sanctus! C'est le nom de Dieu». E questo nome precede quello dell'Esodo («l'être par essence et incréé») perché dice Dio soltanto come identico a sé stesso: «la sainteté de Dieu est une abstraction de tout ce qui n'est pas Dieu, tellement que la solitude de Dieu et la sainteté de Dieu est une même chose»⁴¹⁴. La trascendenza di Dio lo fa santo, cioè separato da ogni cosa, irriducibile a qualsiasi oggettualità. La santità è la «singularité» di Dio che ne dice l'incolmabile distanza dalla creazione – e da ogni rappresentazione creata: «la sainteté de Dieu consiste [...] en l'infinie séparation et distance non seulement de tout mal, mais de tout être imparfait et même créé»⁴¹⁵. L'equivalenza di «ens creatum» e «être relatif» non è che il rovescio di questa comprensione di Dio: alla sua «solitude» risponde una creazione incapace di «demeurer seule». Meglio, incapace di sussistere tout-court perché impastata del nulla dal quale viene («l'homme est tiré du néant») e del quale non può liberarsi («et est

⁴¹³ Cit. in DUPUY, *Bérulle*, cit., p. 163.

⁴¹⁴ *OC B 5*, p. 333.

⁴¹⁵ Cit. in DUPUY, *Bérulle*, cit., p. 300.

comme un néant»). Se le cose hanno «substance» è dunque perché incessantemente Dio «tire cet être créé du chaos et du néant et il le maintient et conserve en cette existence, en qualité d'être»: la dipendenza continua da Dio è la relazione che fa la creatura. E la sua continuità risponde tanto al suo modo di mettersi in opera secondo una causalità esemplare, quanto alla tendenza propria degli enti finiti. In breve: per Bérulle pensare la «nihileitas creaturae» significa riconoscersi «comme si chaque jour était le premier de notre être». Ovvero riconoscersi relazione sussistente dipendente dalla mano di Dio: «nous sommes un néant qui tende au néant [...] mais un néant en la main de Dieu»⁴¹⁶.

3. *«C'est ce qui nous établit en l'être spirituel, qui est la vraie existence»*

La ricostruzione, per quanto sintetica, della dottrina berulliana della creatura e della creazione ci ha obbligato ad una lunga parentesi. Ma essa si imponeva come indispensabile per comprendere a pieno il significato che Bérulle assegna al corpo mistico. Se l'immagine paolina ha tanto spazio nelle sue opere e può ambire anzi a giocare il ruolo del ritorno all'«esse ideale» della mistica delle essenze è infatti perché una visione precisa della creazione la sostiene. Solo con il conforto di una (per quanto approssimativa) ontologia del creato l'oratoriano può cioè definire il campo della spiritualità e pensare l'«unio mystica» come distinta sia da una metafisica con-fusione di essenze sia da un semplice atto psicologico. I rapimenti mistici, esperienza privilegiata e sempre dubitabile di «ceux qui s'imaginent aisement d'être ce qu'ils estiment et qu'ils aiment» e l'impossibile «anéantissement [dell'anima] en son existence» segnano i confini estremi di un luogo che coincide con quello del «corpus mysticum». Come scrive Bérulle in una formula in cui la concisione s'accompagna alla

⁴¹⁶ OC B 4, p. 98.

precisione, l'aderenza al corpo mistico «c'est ce qui nous établit en l'être spirituel, qui est la vraie existence»⁴¹⁷. E questo è vero perché il vocabolario della «subsistance» permette di assegnare una senso forte alla preghiera cristica: «ut sint unum, sicut et nos unum sumus: Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum».

Come abbiamo già ricordato in precedenza, il riferimento alla teologia dell'incarnazione (la persona umana di Cristo come priva di sussistenza) consente infatti a Bérulle di dare una fondazione metafisica all'*imitatio Christi*: l'uomo deve condursi nell'«abnégation» ad imitazione dell'«exinanition» esemplare della divinità in Gesù. Ma la «subsistance» è in quel caso declinata solo negativamente, come strumento per definire la via “purgativa”. E di fatto, nei testi delle *Collationes*, Bérulle scrive ancora, piuttosto laconicamente:

In IESU CHRISTO humanitas nullam habebat propriam sibi subsistentiam, tota destituebatur sibi propria personalitate totaque sustentabatur a Verbi divini Persona. Ita nos debemus in IESU CHRISTO manere ut per eum omnia operemus, «in ipso uiuamus»⁴¹⁸.

Solo la piena coscienza della dipendenza ontologica del creato permetterà a Bérulle di pensare anche l'unità nell'ordine della grazia come «subsistance en ...». Il movimento della riflessione si percepisce bene nel nuovo significato attribuito ad una metafora. Come ricordato sopra, nelle *Grandeurs*, Bérulle richiama l'immagine tradizionale del sole con i suoi raggi per esplicitare la creazione continua. Ora, in un opuscolo riconducibile agli stessi anni, l'analogia si sposta, nel giro di poche righe, da Dio a Gesù. Prima Bérulle scrive infatti:

Il faut considérer que notre vie est un rayon et participation de la divinité, qui doit être toujours adhérent à son Soleil.

Ma poco oltre, riprendendo, aggiunge e rettifica:

⁴¹⁷ *OC B 3*, p. 129.

⁴¹⁸ *OC B 2*, p. 274.

Le soleil qui nous éclaire pendant le jour nous figure un meilleur Soleil, le Soleil de justice, Jésus-Christ notre Seigneur dont la vie sur la terre doit être l'exemplaire de notre vie. [...] Il est notre suffisance et notre plénitude en la terre et au ciel⁴¹⁹.

La sussistenza dell'«ens creatum» in Dio diventa così il tramite per esplicitare la dipendenza da Cristo nella vita di grazia. Bérulle si trova confortato nella sua intuizione da una serie di testi neotestamentari che affermano la creazione dei fedeli in Cristo (cfr. *Ga.* VI, 15; *Col.* I., 16). In particolare i testi maturi del cardinale vedono un proliferare di commentari a tre versetti, *II Cor.* V, 17: «Ecce facta sunt omnia nova»; *Eph.* II, 10: «Creati in Christo Iesu» e *Ap.* III, 14: «Principium creaturae Dei». La possibilità di attribuire a Cristo un ruolo creatore consente infatti di applicare alle sostanze spirituali nella loro unione a Dio lo statuto di «être relatif» proprio di ogni ente creato:

«Creati in Christo Iesu». Elle [questa parola] nous apprend que nous sommes créés en Jésus-Christ et que, comme Dieu vivant est le principe de notre existence en la nature, Dieu mortel et mourant est le principe de notre existence en la grâce. «Creati in Christo Iesu». Elle nous apprend que, comme nous avons deux émanations de Dieu et deux êtres différents, nous avons aussi deux entrées en deux mondes bien divers et à des fins bien diverses. Car en la création première nous entrons en ce monde que nous voyons; et en la création seconde nous entrons en un monde que nous adorons, c'est-à-dire nous entrons, nous vivons, nous opérons en Jésus⁴²⁰.

L'emanazione si duplica e il versetto degli *Atti* definisce la dipendenza da Dio secondo esemplarità⁴²¹ così come quella da Cristo nell'«existence en la grâce». Ovvero: come la creatura si rivela dipendenza dal Creatore e non si mantiene fuori dal «nihil» se non nella relazione a lui, così il cristiano non esiste soprannaturalmente se non sussistendo *in* Cristo, ovvero essendo una relazione a lui, meglio: essendo *la* relazione

⁴¹⁹ *OC B* 4, pp. 210-211. Cfr. anche, ma in un tono minore *OC B* 3, p. 55. Ma soprattutto l'inizio dell'ottavo «discours» delle *Grandeurs*.

⁴²⁰ *OC B* 4, pp. 30-31.

⁴²¹ Cfr. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. XVIII a. 4.

che lui è e consente. A definire ulteriormente la prospettiva contribuisce il ricorso al concetto di *principio*. Come illustra Bérulle medesimo

Cette fausseté [l'eresia dei manichei] rend hommage à une des plus grandes vérités de la foi et du salut, qui reconnaît et adore deux sortes de principes non opposés, comme les Manichéens, mais distincts et bien liés ensemble; [...] l'un Dieu visible, l'autre Dieu invisible. [...] Reconnaissons, aimons et adorons ces deux principes, l'un principe sans principe (car il s'appelle lui-même ainsi: «Principium qui et loquor vobis»), mais principe émané de ce premier et toujours conjoint à icelui⁴²².

La distinzione di due principi consente infatti di articolare una serie di opposizioni (due emanazioni, due ordini, due mondi) che rendono sempre più efficace il parallelismo e più pregnante la nozione di sussistenza in Cristo⁴²³. Bérulle riprende anche un'audacia che già Louis de León aveva avanzato, cioè quella di chiamare anche Cristo “padre” sulla scorta di *Is. IX, 5*:

[Jésus-Christ] est notre père et notre principe quant à la grâce, et partant quant à notre nature puisque nous sommes une créature nouvelle qui reçoit un nouvel être et une nouvelle nature et qui le reçoit par voie de création, qui est l'action par laquelle on reçoit, non les choses adjacentes à l'être et à la nature, mais la nature et l'être même. Et saint Paul appelle notre sanctification création et dit que nous sommes «Creati in Christo Iesu»⁴²⁴.

Il lessico della creazione (dipendenza, emanazione, esistenza) passa spontaneamente dunque all'ambito della vita mistica. Riconoscendo in Gesù l'«être de notre être»⁴²⁵ Bérulle può infatti rendere alla nozione paolina del corpo mistico un senso realistico e quasi ontologico: come scrive nell'opuscolo 245 «nous sommes faits ses membres et [...] incorporés en lui [...] vivant en lui, et subsistant en lui»⁴²⁶. La

⁴²² *OC B 3*, 13 pp. 60-61.

⁴²³ Cfr. *OC B 4*, 208, 209, 210, 211.

⁴²⁴ *OC B 4*, p. 100-101.

⁴²⁵ Non a caso anche qui una formula tradizionalmente attribuita a Dio nel contesto della creazione continua (da Dionigi *in primis* e poi anche da Tommaso) viene applicata a Cristo e alla sua funzione di mediatore dell'anima a Dio.

⁴²⁶ *OC B 4*, p. 187.

partecipazione al corpo mistico, della quale l'«adhérence» è il nome propriamente berulliano, «nous transplante au Fils de Dieu». Sarà poi Saint-Cyran a estenuare la forza di queste affermazioni. Ma non vi sono dubbi che la «subsistence en Jésus» si costituisce così come una delle rare risposte articolate alla questione posta dall'«unitas spiritus» nell'ambito della mistica moderna. È infatti solo tramite questa sorta di “partecipazione” alla unione ipostatica a cui si riduce il «subsister en Jésus» che l'umanità entra in comunicazione con Dio: «le mystère de l'Incarnation est accompli, non seulement en la nature humaine, mais aussi pour toute la nature humaine, et pour lier le genre humain à Dieu». La virtù di religione trova il suo compimento, anzi il suo principio in Gesù: solo sussistendo in lui come in una nuova creazione la distanza infinita (la «disproportion» come la chiama talvolta Bérulle) tra Dio e la creatura può essere colmata. Si legge lapidariamente in un opuscolo: «Religio a “religando”. Christus autem totum est in religionem et uinculum nostrum per illam ad Patrem». Altrove Bérulle è più esplicito e chiarisce che Gesù Cristo

Se donne à l'homme par voie de religion, établissant en soi-même le corps et l'état d'une religion nouvelle. [...] Au lieu qu'auparavant la religion subsistait dans les actions de l'homme vers Dieu, et le commerce entre Dieu et l'homme par la voie de la religion se faisait par le moyen de quelques accidents émanés de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu, maintenant ce commerce consiste en un fonds et en une substance divine⁴²⁷.

Gesù è «une relation subsistante» in virtù della «condition de son être personnel et propre» e il cristiano che sussiste in lui e aderisce ai suoi «états» si trova per questo “riferito” a Dio. La verità dell'«ens creatum» come relazione permette di conciliare unità e mediazione: la creatura, relazione sussistente *per* e *in* un altro trova in un una relazione increata il mezzo che è anche un fine. Dove la logica volontarista poteva

⁴²⁷ OC B 3, p. 49.

condurre rischiosamente dall'unione alla confusione, la sussistenza in Cristo permette di situarsi in un mediatore che non è intermediario ma «milieu»⁴²⁸.

Come si vede, tutti i temi fin qui ricordati si ripetono e nuovamente intrecciano intorno alla nozione di corpo mistico. Due magistrali conferenze⁴²⁹ offerte da Bérulle alle carmelitane del *Grand Couvent* forniscono la traccia per ripercorrerli in conclusione e vederli in opera nella loro economia complessiva. Il punto di partenza è la constatazione del «néant» duplice dell'uomo in quanto creatura e peccatore: «en cet état nous n'avons droit à rien qu'au néant et à l'enfer. Et nous n'avons pouvoir de rien que de pécher, et nous ne sommes plus qu'un néant opposé à Dieu». La *sententia* del Concilio d'Orange consente di dire al contempo il «nihil» come l'originario luogo dove Dio «nous avait regardé et nous en avait tiré pour nous donner l'être de la nature» e la condizione attuale nella quale «a daigné nous regarder dans le péché pour nous en retirer et nous donner l'être de la grâce». L'esemplarismo permette anzi di applicare a Cristo una duplice mediazione: creati nel Verbo cioè nell'intelligenza di Dio, in Lui siamo nuovamente ricreati: Dio vuole «nous sauver en lui, comme il lui avait pleu de nous créer en lui». Ora, secondo Bérulle soltanto la coscienza di questo parallelismo ammirevole nell'economia di creazione e redenzione consente di dare un senso alla «parole de saint Paul [...]: “vos estis corpus Christi et membra de membr[o]”». In effetti:

nous avons cette parole familière entre nous de membre et de chef. Cette parole est fort commune, mais elle n'est pas pénétrée. Nous la disons assez, mais nous la pensons trop peu.

Soltanto la metafisica della creazione e della «nihilitas creaturae» permette di «penser» quella che altrimenti rimarrebbe una mera immagine, una analogia devota tra

⁴²⁸ Cfr. *OC B 7*, p. 95.

⁴²⁹ *OC B 5*, pp. 105 ss e *OC B 5*, pp. 320 ss, dalle quali citiamo nelle pagine seguenti.

le altre. Solo pensandolo, il corpo mistico può significare e definire il luogo della spiritualità, cioè dell'unione a Dio nella distanza. La conferma viene poco oltre dove Bérulle passa senza soluzione di continuità dall'immagine del sole e dei raggi a quella del corpo mistico. Tutto ciò che la prima lasciava comprendere sulla creazione come continua e sulla creatura come relazione tratta dal nulla si specchia nell'«existence spirituelle»:

Il faut vivre et subsister dans le Fils de Dieu et ne faut avoir vie [et] subsistance qu'en lui. Voyez le rayon du soleil, il n'a point de subsistance en soi, il est tout subsistant au soleil. Et si le soleil est couvert d'un nuage, il pérît aussitôt et Dieu même ne lui conserve l'être qu'en la présence du soleil duquel il dépend. Ainsi vivons-nous de Jésus-Christ, de la grâce, comme membres qui ne doivent, ni peuvent vivre hors de celui qui est leur vie propre et celle de la grâce qui est la sienne, que Dieu ne leur veut conserver qu'en Jésus-Christ, comme il ne leur donne qu'en lui.

Dio conserva le creature che non hanno sussistenza che nella dipendenza, Cristo conserva le sue membra che non possono vivere nella grazia se non in lui. Così pure, di conseguenza, se la relazione è l'unica categoria che definisce il creato come tratto «ex nihilo in nihilo» («nous devons tous désirer non pas d'être, mais ou de n'être point ou d'être en relation vers Dieu ... voire *n'être que relation*»), ugualmente Bérulle scrive «ou vous n'êtes qu'un pur néant devant Dieu, ou vous êtes membres de Jésus»⁴³⁰ e perciò «nous *ne* devons être que un rapport à Jésus-Christ». L'«humilitas veritatis» ci impone di riconoscersi come una relazione senza sussistenza propria, ma Cristo, come verità della condizione umana e via alla unione con Dio è lui stesso «un rapport éternel et substantiel de soi-même». Il corpo mistico è il luogo dove l'«unitas spiritus» si realizza senza intaccare la distanza perché è l'esistenza in una relazione increata a consentire ad una relazione creata di unirsi a Dio.

⁴³⁰ Citato in COCHOIS, *Bérulle*, cit., p. 93.

Se dunque, come ipotizzato e confermato dalle analisi, il corpo mistico assume, in Bérulle, la funzione che era del ritorno all'«esse ideale» ciò avviene soltanto a seguito di un approfondimento di questo teologumeno ben oltre ciò che aveva fatto la teologia della tarda scolastica. In particolare il singolare (o si dovrebbe dire malcerto?) assemblaggio di ontologia agostiniana e neoplatonica consente a Bérulle di «penser» l'immagine paolina, ovvero di darle un ruolo concettuale. Ben cosciente dei rischi di una unione pensata come identificazione, Bérulle propone il corpo mistico come il luogo della spiritualità. Per secoli prima di lui era stata l'antropologia tripartita ad assicurare la possibilità di un ritorno in Dio senza alcuna fusione delle essenze⁴³¹. Ma con la teologia del XVI secolo la situazione era radicalmente cambiata. E le affermazioni di Caterina da Genova potevano lasciare turbati: «Ce mien moi est perdu en Dieu ...». Per questo bisogna assegnare la massima precisione a dichiarazioni come la seguente:

Votre vie [est] cachée en Dieu, oh ! elle n'est point cachée, elle st plutôt en vous-mêmes: vous n'êtes point mortes, vous n'êtes point anéanties, vous n'êtes point *toutes transformées en Dieu*. [...] Séparez-vous toutes de vous-mêmes, n'agissez plus par vous-mêmes, n'adhérez plus en vous-mêmes, afin que votre vie soit toute transformée en Dieu, *mais cela en Jésus et par Jésus*⁴³².

La «transformation de l'âme en Dieu» (non) può avvenire (che) nel corpo di Cristo, pena doverla pensare come una «transmutation de nature». Altrove Bérulle scrive esplicitamente «nous devons être vivant et subsistant en Jésus-Christ: point de vie en nous-mêmes, point de subsistance propre, *point de moi*». Ma la rinuncia al «moi» non significa altro se non la presa di coscienza di una impossibilità. Quella di conoscersi come «être spirituel» fuori dal corpo mistico. Non a caso Bérulle riferisce una celebre massima dei *Soliloquia* a Cristo oltre che a Dio: «Que vous connaisse et me connaisse,

⁴³¹ Cfr. DE LUBAC, *Mistica e Mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, cap. II.

⁴³² Ivi, p. 138: si tratta di una conferenza alle carmelitane di Nantes del 29 maggio 1620.

ô Jésus!» Solo la grazia «nous réfléchit à Jésus» e solo il corpo mistico come pensiero della vita unitiva «donne nous-mêmes à nous-mêmes» facendoci conoscere «un autre nous-mêmes» che è la nostra verità. Il corpo mistico inteso come luogo della sussistenza in Cristo rappresenta dunque lo sforzo ultimo della tradizione spirituale per pensare la congiunzione delle anime contemplative a Dio in una differenza senza distanza. Riconoscendo nel teologumeno paolino il luogo di una «réflexion sainte» Bérulle ripete infatti per l'ultima volta che «in interiore homine habitare dictus est Christus». Ovvero che solo in Cristo la riflessione, il pensiero dell'unione a Dio alla luce di una idea dell'unità, trova il luogo in cui abitare, cioè poter dire «moi».

CAP. III: DESCARTES E L'«AMOUR»: UN «ORDO CARITATIS» ?

Pascal assicura le *pensées* sui «membres pensants» all'ombra di una duplice paternità: quella di Paolo e quella di Descartes. Se l'immagine del corpo è mutuata dalle lettere dell'apostolo, solo la filosofia cartesiana permette infatti di dare vita alla figura di un «membre pensant», e «pensant» più precisamente secondo i due *modi* dell'«intellectus» e della «voluntas»: «il faudrait pour cela qu'ils eussent intelligence pour le [sc. il loro benessere] connaître, et bonne volonté pour consentir à celle de l'âme universelle» (§ 360). Ma a questo primo debito nei confronti di Descartes, un altro ben più profondo e ben più testualmente localizzato si viene ad affiancare. A governare i testi sui «membres pensants» non sono solo soltanto delle tesi cartesiane ma, come ricordato in apertura della nostra ricerca, una pagina precisa, una pagina delle *Passions de l'âme*⁴³³:

ART. 80. Ce que c'est que se joindre ou se séparer de volonté.

Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la haine on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion.

Come Descartes e grazie a Descartes Pascal giunge a «s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout». Ma l'articolo delle *Passions* viene a specificare, come corollario, la definizione dell'amore (e dell'odio) fornita in quello precedente (§ 79: «L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être

⁴³³ Nelle pagine che seguono il testo del trattato sarà citato dal volume XI di AT, indicando soltanto il numero dell'«article». Ci siamo ampiamente serviti del commentario dettagliato dell'opera proposto da D. Kambouchner in *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Albin Michel, Paris 1995, 2 t e del classico *La morale de Descartes* (ristampa PUF, Paris 1998) di G. Rodis-Lewis.

convenables»). Così il debito di Pascal fatalmente si aggrava: se i «membres pensants» si riveleranno – come abbiamo ipotizzato – una dottrina dell'«amour» occorrerà assegnare alla fonte cartesiana un ruolo ben più che occasionale. Almeno perché una medesima richiesta: pensare l'amore, si trova cioè risolta da Pascal e Descartes con un analogo gesto: «s'imaginer un tout».

L'analisi della pagina delle *Passions* in questione s'imporrà dunque come necessaria, cosa che faremo nel presente capitolo, cercando di ricostruirne il senso e la funzione. Lo scopo non sarà però quello di mettere in luce una dottrina cartesiana dell'amore. Bensì, più modestamente, di rendere conto dell'inconsueta formula proposta da Descartes all'art. 80 del suo scritto. Si tratterà cioè di comprendere quali esigenze conducano Descartes ad adottare questa soluzione teorica e più in generale ne governino l'approccio al problema dell'amore. La messa in luce di tali esigenze, e la valutazione delle difficoltà incontrate dal filosofo nell'ottemperarle permetterà di riconoscere in controluce anche lo specifico dello sforzo simile condotto da Pascal nella *liasse 26*.

1. *Descartes e la sintesi mancata*

«Mais il faudrait écrire un gros volume pour traiter de toutes le choses qui appartiennent à cette passion»⁴³⁴: così Descartes, nel febbraio del 1647, a Chanut che l'interrogava «au sujet de l'amour». Una *excusatio non petita*, si dirà. Ma a voler tener conto della lunghezza della lettera («de huit feuilles»⁴³⁵, preciserà il destinatario) e delle molte pagine delle *Passions de l'âme* sul tema, forse anche una dichiarazione sincera. D'altronde, un paio di decenni prima, Francesco da Sales aveva eretto un intero edificio speculativo sull'«amour» come unica «source et racine». E, ci si ispirasse nella riflessione ad Agostino piuttosto che a Galeno o a Seneca, l'amore rimaneva l'argomento primo e principale di tutti i trattati contemporanei sulle passioni⁴³⁶. L'ammissione di Descartes non stupisce dunque: l'avesse redatto, quel «gros volume», nessuno dei suoi lettori e *lettrici* avrebbe mancato d'accoglierlo con entusiasmo. E non stupisce nemmeno la difficoltà delle pagine che quell'ammissione sigilla. Sebbene si accontenti di poche «feuilles», i temi e le tesi proposte sono infatti delle «pensées métaphysiques» che «donnent trop de peine [à l'] esprit»⁴³⁷ e Descartes stesso ammette, sempre sul filo dell'*excusatio*: «je sais bien qu'encore que j'y en employasse beaucoup [di tempo], je ne les pourrais entièrement résoudre»⁴³⁸. In breve: l'«amour» appare a Descartes come un «sujet» imprescindibile di riflessione ma che nasconde, dietro il tema alla moda, un vespaio di rompicapi filosofici. Dal che una sensazione di

⁴³⁴ AT IV, pp. 606-607. In generale, malgrado qualche inesattezza, cfr. F. HEIDSIECK, *L'amour selon Descartes, d'après la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 (COMMENTAIRE)*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 162, 1972, pp. 421-436.

⁴³⁵ AT X, p. 619.

⁴³⁶ Cfr. per una panoramica e una bibliografia aggiornata cfr. C. TALON-HUGON, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Vrin, Paris 2002, cap. I. E per un caso singolo SANTO BURGIO (a cura di), *Figure del pneuma. I «Caractères de l'amour» (1640) di Marin Cureau de la Chambre*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2005.

⁴³⁷ AT IV, p. 613, dove «metafisici» sta evidentemente per astratti, opposto a condotti sulla base della «présence des objets sensibles».

⁴³⁸ AT IV, p. 601.

sproporzione inevitabile per noi lettori odierni: sproporzione tra l'esigenze e la centralità del tema dell'amore, così esplicitamente affermati dal filosofo, e poi *de facto* l'elusività della trattazione in merito. Il «gros volume», proprio perché soltanto auspicato ma mai poi scritto, farebbe cioè segno ad una lacuna maggiore nella dottrina di Descartes: quella di una teoria dell'amore proporzionata al tema e che risponda ai voti formulati dallo stesso filosofo. E le poche indicazioni della lettera a Chanut e delle *Passions*, lungi dal colmare tale assenza, la renderebbero ancor più grave ed evidente.

Una sensazione di sproporzione, dicevamo, che peraltro i commentatori odierni ampiamente confermano proponendo analisi spesso antitetiche degli stessi testi cartesiani. Ma che in verità già i contemporanei di Descartes confortarono. A partire dalla varia costellazione di «pensées métaphysiques» lasciate da Descartes «au sujet de l'amour», molti dei cartesiani tentarono infatti delle trattazioni più ampie e articolate. E si impegnarono ora nel dare compiutezza ora nel confutare ciò che il Maestro aveva appena accennato. Sennonché, in entrambi i casi, ne uscì più la profonda ambiguità delle tesi cartesiane sull'amore che una loro – nascosta – coerenza. A voler «résoudre» le «questions» delle quali Descartes si era detto incapace, si finì cioè soltanto per confermarne l'aporia.

Si prenda, ad esempio, la celebre *pensée* pascaliana § 688: «qu'est-ce que le moi?». Come è stato ampiamente dimostrato⁴³⁹, Pascal vi conduce una calibratissima ripetizione critica delle tesi della II *Meditazione*, ripetizione che ha il suo momento essenziale nel passaggio dal registro della conoscenza a quello dell'amore. In estrema sintesi: una comprensione del «moi» risulta impraticabile a partire dalla definizione

⁴³⁹ Cfr. HENRI BIRAULT, *Pascal et le problème du moi introuvable* in J.-L. MARION, J. DEPRUN (éd), *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, PUF, Paris 1983, p. 161-201; J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986, V, § 24; CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 1992 (2007²), III, §§ 21-22; CARRAUD, *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, cit. , pp. 105-126; CARRAUD, *Qui est le moi?*, «Les Études Philosophiques», 2009, 1, n. 88, pp. 63-83.

cartesiana dell'uomo come «res cogitans» perché impone il passaggio ad una istanza erotica che eccede le categorie di Descartes. La domanda «que suis-je?» deve cedere a quella «qui suis-je?» ovvero «m'aime-t-on?». Ora, a fronte di questa spettacolare «destitution» della metafisica delle *Meditazioni*, non si deve però dimenticare che a reggere § 688 è una questione già testualmente cartesiana, pur se da Descartes lasciata disattesa. Ovvero, come si legge nella lettera a Chanut del 6 giugno 1647: quali sono «les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre»⁴⁴⁰? È ripetendo rigorosamente il quesito cartesiano che Pascal giunge cioè a delle conclusioni che la metafisica di Descartes non può né supportare né sopportare. Si ha una sorta di sovversione del sistema cartesiano a partire da una esigenza essa pure cartesiana anche se dedotta dalle laconiche e marginali «pensées métaphysiques ... au sujet de l'amour». Quasi a dire che se il «gros volume» sull'amore avesse visto la luce, l'intero “albero” della dottrina cartesiana ne sarebbe stato squassato e la nozione stessa di soggetto ridefinita. E che, a voler seguire Descartes nella riflessione sull'«amour», spingendosi oltre nella direzione da lui appena accennata, si finirebbe infallibilmente per allontanarsi dalla sua metafisica.

Tale conclusione trova conferma indiretta anche in chi, come Malebranche, fa invece esplicitamente fondo sulle tesi di Descartes sull'amore e se ne vuole interprete fedele. Nel *Traité de Morale*⁴⁴¹, (cap. III) per commentare *Mtt.* XXII, 37ss l'oratoriano non teme infatti di riprendere testualmente la definizione cartesiana (*Passions de l'âme*, § 79): «*aimer* [...] signifie [...] s'unir de volonté à quelque objet comme à son bien». Ma anche qui l'ambiguità della fonte rende impossibile la pura e semplice ripetizione.

⁴⁴⁰ AT V, p. 56: lettera probabilmente non nota a Pascal, perché edita solo nel secondo volume dell'edizione Clerselier. Descartes abbozza una risposta rispetto alle cause fisiche, riconducendole al principio dell'associazione. Mentre, rispetto alla causa «qui est dans l'esprit» ammette che «elle présuppose tant de choses touchant la nature de nos âmes, que je n'oserais entreprendre de les déduire dans une lettre».

⁴⁴¹ Citiamo dall'edizione di J.-P. Osier (Garnier-Flammarion, Paris 1995).

In virtù dell'equivocità di «ce mot», Malebranche affianca subito la citazione alla definizione tradizionale, aristotelica e poi tomista, dell'amore: «souhaiter à quelqu'un le bien dont il a besoin», «amare est velle alicui bonum». Cosicché più avanti riappare la distinzione classica tra due «espèces d'amour», l'«amor amicitiae» e l'«amor concupiscentiae», utilizzata per articolare amore divino e «devoirs» tra gli uomini. Dove invece Descartes, precisamente a partire dalla definizione ricordata, aveva argomentato *contro* «cette distinction» riconoscendovi piuttosto una duplicità degli «effets» e non dell'«essence» dell'amore. Se dunque Malebranche assume la novità cartesiana, l'adesione rimane sospettosa, e piuttosto di facciata – salvo ritornare poi subito alle distinzioni tomiste, più funzionali a fondare la virtù come «amour de l'ordre».

Una diffidenza che ritorna identica, stavolta esplicitamente ammessa, anche in Spinoza, nella sede deputata al confronto con le *Passions de l'âme*, cioè le definizioni che chiudono la III parte dell'*Ethica*. Nello spiegare la definizione di «amor» come «Laetitia, concomitante ideâ causae externae», Spinoza puntualizza infatti:

Questa definizione spiega abbastanza chiaramente l'essenza dell'Amore; invece quella degli Autori che definiscono l'Amore come la volontà dell'amante di unirsi alla cosa amata non esprime l'essenza dell'Amore ma una sua proprietà e, poiché l'essenza dell'Amore non è stata sufficientemente esaminata dagli Autori, per cui non hanno potuto avere neppure un chiaro concetto della sua proprietà, è accaduto che tutti hanno giudicato la loro definizione del tutto oscura. Ma va notato che, quando dico che nell'amante è presente la proprietà di unirsi con la volontà alla cosa amata, per volontà non intendo il consenso o la deliberazione dell'animo, ossia un libero decreto (abbiamo infatti mostrato nella Proposizione 48 della Parte II che questo è fittizio), e neppure la Cupidità di unirsi alla cosa amata quando manca, o di perseverare nella sua presenza quando è presente; l'Amore infatti si può concepire senza questa o quella Cupidità: ma che per volontà intendo la soddisfazione [*acquiescentia*] che è nell'amante per la presenza della cosa amata, dalla quale la Gioia dell'amante è rafforzata o per lo meno alimentata⁴⁴².

⁴⁴² Citiamo dalla versione italiana di E. Giaccotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

Il punto di riferimento anche qui, sono gli articoli 79- 83 del trattato cartesiano, ma la strategia di Spinoza è sensibilmente più complessa di quella di Malebranche. In apertura (a) Spinoza sembra infatti voler ritorcere contro Descartes la distinzione tra essenza e proprietà dell'amore, ribadita all'articolo 81 delle *Passions*, accusandolo di confonderle. Tuttavia in un secondo momento (b) Spinoza pare invece sottoscrivere letteralmente le avvertenze di Descartes, il quale, esplicitando la nozione di «volonté» nella sua definizione, parlava di un «consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime». Il testo di Spinoza appare così allo stesso tempo anticartesiano nelle aspirazioni e ultracartesiano nella lettera, ché, a volerlo tradurre in francese, si potrebbe rendere tutto con i termini delle *Passions de l'âme*:

Verùm notandum, cùm dico,
 proprietatem esse in amantem,
 se voluntate jungere rei amatae,
 me per voluntatem
 non intelligere consensum, vel
 animi deliberationem, seu liberum
 decretum [...], nec etiam
 Cupiditatem sese jungendi rei
 amatae, quando abest, vel
 perseverandi in ipsius praesentiâ,
 quando adest, potest namque amor
 absque hâc, aut illâ Cupiditate
 concipi:
 sed per voluntatem me
 Aquiescentiam intelligere, quae est
 in amante ob rei amatae
 praesentiam, à quâ Laetitiâ amantis
 corroboratur, aut saltem fovetur.

Au reste, par le mot de volonté, je
 n'entends pas ici parler...
 Ce que c'est que se joindre de volonté ...
 par le mot de volonté ...

... du désir ...

Ainsi on ne désire pas seulement la
 présence du bien absent, mais aussi la
 conservation du présent (§ 86).

... mais du consentement par lequel on se
 considère dès à présent comme joint avec
 ce qu'on aime (§ 80).

Dove dunque Malebranche rifiutava il tentativo cartesiano di ridurre all'univocità stretta la nozione di «amour», Spinoza sembra piuttosto concentrarsi sulla separazione tra amore e desiderio. Il ruolo fondativo assegnato alla «cupiditas» come «affectus» essenziale dell'*Ethica* impone infatti di spodestare l'amore dal suo primato – classico – di «radix passionum». E quindi di insistere, come Descartes ma più che Descartes, sul carattere puramente astratto del «se joindre de volonté».

Riassumendo, si vede bene come il dettato cartesiano si imponga ai pensatori che a lui si ispirarono, ma si imponga in quanto *problematico* ed accettabile solo in alcuni suoi punti. Pur volendosi la trattazione delle *Passioni* come una nuova *summa* sostitutiva del «peu de chose» «que les Anciens en ont enseigné»⁴⁴³, non per questo le proposte cartesiane vennero accolte *in toto*, e ciò specialmente nel caso dell'amore. In mancanza del «gros volume» pronosticato da Descartes e mai scritto risultò anzi impossibile – anche per dei lettori del calibro di Malebranche o Spinoza – ricostruire qualcosa come una “erotica” cartesiana. Le *disjecta membra* delle *Passioni* e della lettera a Chanut vengono riutilizzate autonomamente, ora in funzione critica (Pascal) ora confermativa (Malebranche). Senza che però questo implichi un rigetto o una accettazione completa. Le tesi che non facevano sistema sotto la penna di Descartes subiscono la medesima sorte sotto quella dei suoi successori. Ed anzi il caso di Spinoza ha mostrato come l'ambiguità stessa delle affermazioni cartesiane potesse legittimarne

⁴⁴³ Cfr. per una interessante sintesi sulla posterità della morale cartesiana, il volume *Ethice: In methodum et compendium, gratià studiosae juventutis, concinnata* (London, 1685) segnalato da R. Ariew (*Descartes, the First Cartesians, and Logic* in DANIEL GARBER, STEVEN M. NADLER, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 242). Si tratta di un manuale che intende offrire in forma sistematica la riflessione di Descartes sulla morale: le tre parti (I: su sommo bene, felicità e libertà, II: su passioni, III: sull'amore) contengono infatti rispettivamente una traduzione latina delle lettere a Elisabetta, una sintesi della traduzione delle *Passions* e una versione latina di alcune lettere a Elisabetta e Chanut. Ariew segnala altresì che questo manuale divenne parte del curriculum degli studenti dell'università di Cambridge e venne più volte ristampato nella prima metà del XVIII secolo, spesso unitamente all'etica scolastica di Eustache de Saint-Paul e all'etica cristiana di Étienne de Courcelles.

un uso eclettico. Di fatto poi, a parte i casi citati, la definizione dell'articolo 79 delle *Passioni* si troverà ripetuta rarissimamente, e pressoché mai a chiare lettere (l'eviteranno praticamente tutti, persino La Forge). In breve: ai suoi primi lettori così come ai critici odierni, la novità della trattazione cartesiana sull'amore apparve e appare tanto più netta quanto più condotta a mezza voce, con l'alibi, appunto, che «il faudrait écrire un gros volume». E questo ne sancì e ne sancisce l'oscurità. Il tema esigea ben più impegno e spazio che le poche righe di una lettera e se Descartes si era limitato a pochi accenni, il più che si può fare è dichiararne l'originalità e nient'altro.

Ora, lungi dal voler sciogliere qui difficoltà sulle quali come detto Descartes preferì rimanere reticente, ci sembra tuttavia che l'enigmaticità dei testi cartesiani sull'amore vada altrimenti interrogata. Al posto di ricostruirne una coerenza ormai introvabile, quei testi guadagnerebbero cioè in chiarezza da un approccio che ne valutasse specificamente l'originalità. È infatti in virtù di una serie articolata di scarti rispetto alle tesi tradizionali che Descartes costruisce la sua definizione dell'amore. E la precarietà della sintesi che pretende di proporre deriva in buona parte – crediamo – proprio dalla impossibilità di organizzare queste prese di posizione polemiche in una dottrina positiva. Come pure l'atteggiamento sospettoso con il quale i suoi contemporanei le accolsero trova qui la sua ragione ultima.

Per ricostruire le esigenze e le ragioni che portarono Descartes alle singolari formulazione degli articoli 79-83 delle *Passions* (ché questa è la nostra esigenza, in rapporto al tema dei «membres pensants») l'unica via ci appare dunque confrontare il testo di Descartes con le tesi tomiste che in grande parte governano i manuali ai quali l'autore si riferisce. E valutare quanto questa costruzione “per reazione” governi le opzioni teoretiche cartesiane al punto da fonderle quasi. Il che articoleremo nello specifico in tre momenti. In primo luogo (§ 2) affronteremo due tematiche che

emergono, seppur accessoriamente, nel corso delle pagine delle *Passions* sull'«amour»: ovvero quella della *posizione* dell'amore nell'ordine delle passioni e quella della *distinzione* tra «amor concupiscentiae» e «amor amicitiae». Questo primo momento ci permetterà di comprendere in che modo Descartes operi sul palinsesto della sintesi tomista, distaccandosene tanto più radicalmente in quanto sembra autorizzare la propria rottura teorica a partire da una ripetizione esatta delle tesi di Tommaso. Forti di questa prima analisi, ci rivolgeremo (§ 3) poi più dettagliatamente al testo dell'articolo 80 cercando di comprendere esattamente cosa significhino per Descartes le formule «se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime» e «imaginer un tout». Se dunque il primo momento esibirà una tesi, gli altri due ne forniranno l'esemplificazione, consentendoci al contempo – speriamo – di chiarire i testi dai quali abbiamo preso avvio e ai quali, come detto, Pascal si ispirerà per ideare i «membres pensants».

2. *Sintesi tomista e reazione cartesiana*

Che la sintesi tomista costituisca il palinsesto implicito delle *Passions*, non è un mistero. Descartes stesso, in più di un punto, fa esplicito riferimento alla Scolastica come referente polemico: «Je sais bien que communément dans l'École ... » (§ 87), «suivant l'usage de l'École ...» (§ 161). Ed, a proposito delle passioni, quasi tutti i compendi⁴⁴⁴ risultavano pedissequamente debitori a quanto proponeva Tommaso nella *Summa Theologiae*. Di più, a prenderlo per intero, il trattato cartesiano si propone precisamente come parallelo e alternativo alle questioni sulle passioni della I^a II^{ae}. Come già notava Gilson, nel costruire la sua analisi «en physicien» Descartes lavora infatti più che altrove in partita doppia alle soluzioni tomiste. Si tratta cioè di raccogliere le

⁴⁴⁴ È il caso ad esempio di Eustache de Saint-Paul e della sua *Summa philosophica quadripartita*. Un modello alternativo, che Descartes sembra aver consultato è invece Vivès, come segnalato da Geneviève Rodis-Lewis (cfr. l'«introduction» all'edizione delle *Passions*, Vrin, Paris 1999, pp. 24ss).

medesime questioni e proporre una nuova analisi. Dal che, ad esempio, appena dopo aver proclamato il consueto «nemo ante me», la ripresa del tutto incongruente della distinzione eminentemente scolare di «actio» e «passio»:

C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que *jamais personne avant moi* n'eût touchée. Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est *généralement appelé par les philosophes* une passion ... (§ 1).

E parimenti, allo svincolo capitale dell'articolo 48, il rifiuto di distinguere «l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable» lascia intatta l'immagine del «combat», che semplicemente si applica ora non più alle parti (inesistenti) dell'anima ma alla «petite glande qui est au milieu du cerveau». Insomma, il programma è quello di cercare un'altra «règle» per spiegare degli «effets» (§ 3) che sono sì testimoniati *in primis* dall'«expérience» ma che Descartes in buona sostanza trova descritti nelle pagine di Tommaso⁴⁴⁵.

Ora, questo tipo di procedimento si riscontra in opera esemplarmente nel caso dell'«amour». Come si sa⁴⁴⁶, Tommaso aveva assegnato ad esso un ruolo cardine nella sua analisi delle passioni, e più in generale nell'impianto di tutta la sua riflessione. Si tratta della «première et principale passion» a partire dalla quale si deducono le altre e si organizza la valutazione complessiva delle tendenze umane e il loro rapporto alla destinazione ultima. Non stupisce dunque che a riguardo di questa passione più che di ogni altra, Descartes si dimostri ricettivo delle tesi tomiste. Ora si può affermare che

⁴⁴⁵ Di questo carattere «reattivo» delle innovazioni cartesiane ci si rende specialmente conto quando la necessità di costruire la propria tesi per opposizione impone all'autore delle conclusioni estreme. Vedi ad esempio, dal rifiuto della distinzione tra parti dell'anima, l'identificazione di ogni «appetito» con la volontà, del tutto incompatibile con le analisi svolte nella sesta meditazione: «Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses *appétits* sont des *volontés*» (§ 47). Su questo punto e su una panoramica più generale della dottrina seicentesca delle passioni cfr. J. DEPRUN, *Qu'est ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 178, 4, 1988, p. 407-413 e in generale l'intero numero, monografico su le *Passions*.

⁴⁴⁶ Per la dottrina tomista ci siamo serviti della antologia commentata proposta da Gilson (*Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris 1974).

Descartes costruisce gli articoli 79-83 delle *Passions* precisamente a partire, o, come detto sopra, *per reazione* alle tesi di Tommaso in merito. E ciò innanzitutto, riguardo all'«ordre» e alla posizione che l'amore ha rispetto alle altre passioni.

(a) La posizione dell'amore

Per Tommaso le passioni sono infatti dei movimenti dell'appetito sensitivo indirizzati a perseguire un bene o fuggire un male. Collocati a metà strada tra l'appetito naturale che inclina ogni essere verso ciò che gli conviene per natura, e l'appetito razionale che fa tendere un agente libero e razionale verso le azioni che giudica buone, i moti dell'appetito sensibile caratterizzano i viventi dotati di conoscenza sensibile e si configurano come inclinazioni motivate dalla percezione di un bene sensibile conveniente. Come ogni appetito, la passione è infatti inclinazione verso ciò che conviene, e in quanto appetito sensibile appare diretta ad un conveniente sensibile⁴⁴⁷. Ora da ciò non può che dedursi il carattere primitivo dell'amore, prima delle passioni perché espressione dell'essenza stessa della passione, cioè una «*immutatio appetitus ab appetibili*»:

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem⁴⁴⁸.

Cosicché l'ordine delle passioni si trova non solo genealogicamente ma soprattutto assiologicamente fondato sull'amore. Poiché cioè l'amore esprime la

⁴⁴⁷ Cfr. ST, I^a-II^{ae} q. 26 a. 1 *Resp.*: «Secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas».

⁴⁴⁸ ST, I^a-II^{ae} q. 41 a. 2 ad 1.

tendenza a ricercare il proprio bene che struttura ogni movimento naturale⁴⁴⁹, sia nel campo dell'animato che dell'inanimato, in quanto passione dell'anima sensitiva esso sottende e precede ogni sua altra affezione:

Manifestum est autem quod omne [quod] tendit ad finem aliquem [...]. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. [...] Amor ergo est prima passionum concupiscibilis⁴⁵⁰.

Senza voler distinguere qui l'enumerazione tomista delle passioni (ST, I^a-II^{ae} q. 23 a. 4), poi impostasi come tradizionale, dal loro vero e proprio «ordo» (ST, I^a-II^{ae} q. 25 a. 3), quel che preme sottolineare è la posizione prioritaria dell'amore. Governata dalla ricerca del bene come inclinazione naturale di ogni appetito, l'analisi tomista non può non assegnare all'«amor» il ruolo guida. Come sintetizza efficacemente Abra de Raonis: poiché il termine «amor» può designare «quacumque inclinatione naturali in bonum», qualora esso venga assunto «strictè pro solo sensitivo quod residet in appetitum» tale passione risulta necessariamente «omnium passionum prima»⁴⁵¹.

Ora, com'è noto, Descartes sottopone l'«ordo passionum» tomista ad una duplice critica⁴⁵². Innanzitutto fattuale: riduce in effetti le passioni principali e primitive da undici a sei, di cui cinque soltanto comuni alla lista di Tommaso. E secondariamente strutturale, proponendo giustappunto sei passioni *tutte primitive*, cioè tutte ugualmente prime ovvero «simples» ovvero non riducibili l'una all'altra. Descartes cerca una messa in ordine *delle* passioni e non un ordine *tra* le passioni, un «ordo omnium passionum

⁴⁴⁹ ST, I^a-II^{ae} q. 23 a. 4 co.

⁴⁵⁰ ST, I^a-II^{ae} q. 25 a. 2 co.

⁴⁵¹ Citiamo da *Totius philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae, et metaphysicae, brevis et accurata, facillime, & clara methodo disposita tractatio ...*, Parisiis: apud Franciscum Piot, 1646; p. 659.

⁴⁵² Per una analisi di questa critica cfr. L. RENAULT, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, PUF, Paris 2000, pp.157-182.

secundum viam generationis», come scriveva Tommaso. Il principio che regge e impone la diversa prospettiva cartesiana viene espresso nell'articolo 52:

Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses. C'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets.

Descartes cerca qui un ordinamento (metodico) delle passioni che ne permetta una analisi esaustiva. E ne trova la «raison» nella considerazione delle «diverses façons» secondo le quali gli oggetti «nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants». L'«ordre» si fonda dunque sul loro rispettivo rapporto «à nous», la «diversité» del loro imporsi all'anima sostituendosi alle «diversités qui sont» negli oggetti che occasionano le passioni.

Ora, ciò che sorprende è che così facendo Descartes si trova paradossalmente a riprendere una soluzione tomista e a ripeterla, seppur con un esito critico⁴⁵³. Detto altrimenti: Descartes reagisce alle tesi di Tommaso costruendo le proprie a partire e *contro* quelle del Dottore Angelico. Tommaso aveva infatti articolato la sua lista delle passioni «secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae». Dal che la distinzione delle passioni che tendono al bene da quelle che fuggono il male, di quelle che cercano il bene «absolute» rispetto a quello che hanno in vista il «bonum arduum» (e viceversa per il male) e di quelle che si rivolgono al bene come già presente e di quelle che lo cercano come a venire (e viceversa per il male). Dove evidentemente

⁴⁵³ D'altra parte Descartes insiste più volte nella corrispondenza con Elisabetta sulle difficoltà del «dénombrément» delle passioni: cfr. AT IV, p. 313; p. 332.

Tommaso ha in vista, proprio come Descartes, le «diverses façons» in cui gli oggetti producono affetti nell'uomo e non la diversità degli oggetti medesimi. Testualmente: «differentia autem activorum potest attendi dupliciter, uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam»⁴⁵⁴. Soltanto che per l'appunto Descartes assume questo principio tomista con ben più rigore: ovvero subordina la valutazione della «convenientia» a quella dell'«en général être importants». Bisogna infatti assegnare una rilevanza maggiore di quanto comunemente si faccia alla rettifica che chiude il principio di Descartes: «à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, *ou bien en général être importants*». Se infatti l'ordine scaturisce dalla valutazione del rapporto degli oggetti all'anima, il primo rapporto, a rigore, sarà la percezione precisamente di questo rapporto, il che precede la valutazione di ciò che può «nuire ou profiter». La conseguenza diretta è il riconoscimento all'ammirazione del ruolo di «première de toutes les passions», carattere che per Tommaso era prerogativa dell'amore. Essa apre in effetti il campo di ciò che «nous peu[ven]t [...] en général être important[s]», cioè l'«homme» come soggetto delle «passions» in quanto distinto dalla «mens» che conosce. L'ammirazione sorge infatti smentendo la conoscenza nella sua legittimità di sapere certo («ce que nous connaissions auparavant») o almeno probabile («ce que nous supposions qu'il devait être» § 53) che progetta e preconstituisce i suoi oggetti. Per questo, non possiede un contrario nell'ambito delle passioni: ad opporglisi è infatti la pura e semplice conoscenza teorica, che il trattato cartesiano ha posto, fin dall'apertura (§ 26), fuori gioco: «et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus et nous le considérons sans passion» (§ 53). Se quindi a guidare la «mise en ordre» è la semplice

⁴⁵⁴ ST I^a-II^{ae} q. 23 a. 4 co.

considerazione di *come* le cose possano «en général être importants», la passione primitiva non può che essere la stessa messa in luce delle passioni come *espressione* della terza nozione primitiva. E quindi, l'«admiration» può ben servire alla conoscenza, prepararla e in questo senso essere la più «intellettuale» delle passioni: ma di fondo la sua prima e precipua funzione è quella di rivelare «la faculté» [...] de recevoir en soi chacune des autres passions» (§ 68).

Due osservazioni confermano questo statuto privilegiato dell'ammirazione. (a) Proprio perché funzionale all'apertura del campo passionale come campo della terza nozione primitiva, l'ammirazione scompare dalle altre due classificazioni delle passioni proposte da Descartes: rispettivamente quella delle «émotions intérieures» e quella dei movimenti passionali della macchina corporea, schizzate entrambe nella lettera a Chanut. Qui l'articolazione delle passioni non è più condotta alla luce dell'unione ma, separatamente, sul filo della sola *mens* e della sola *res extensa*. Per questo ad imporsi come prima non è più la pura attestazione della «faculté [...] de recevoir en soi chacune des passions» ma da un lato l'amore (intellettuale)⁴⁵⁵ e dall'altro la gioia (corporea). Inoltre, (b) proprio perché esprime la possibilità generica di essere «émus», l'ammirazione deve trovarsi – almeno di principio – ad accompagnare tutte le passioni. Il che è precisamente quello che Descartes afferma all'articolo 72:

Ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait beaucoup de force à cause de la surprise, c'est-à-dire de l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion; en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, *comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes* et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles.

Se cioè l'ammirazione descrive il primo imporsi degli oggetti come cause delle passioni (diciamo: la passività o “passibilità” dell'essere umano), si potrà e dovrà

⁴⁵⁵ AT IV, p. 602 e p. 604; per una analisi dettagliata di questa molteplice classificazione delle passioni cfr. J. M. BEYSSADE, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Seuil, Paris 2001, cap. IV, § 2.

declinare uno stupore proprio ad ogni affetto, stupore che distingue tali affetti precisamente da quelle «pensées raisonnables» che sono le «émotions intérieures»⁴⁵⁶.

Descartes procede dunque ad una modificazione radicale della lista tradizionale e tomista delle passioni e lo fa paradossalmente proprio portando agli estremi il principio che regolava l'ordinamento nella *Summa*. Di fatto: una sorta di gioco di prestigio intellettuale condotto a partire dal principio dell'ordinamento «secundum diversam virtutem activam». Ma che determinò precisamente la messa in discussione del primato dell'amore dalla quale siamo partiti. Proprio la considerazione degli oggetti delle passioni «secundum diversam virtutem activam» aveva infatti condotto Tommaso a privilegiare l'amore come primo tra i moti dell'anima. Come già ricordato sopra, nell'amore si esprime in effetti la «virtus» attrattiva del «bonum» che costituisce (al pari del luogo proprio nel caso dei movimenti naturali) il «movens» del moto finalizzato dell'anima che è la «passio». Dal che:

In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris.

La determinazione della passione a partire dall'appetito sensitivo impone cioè di riconoscere come primitiva la «vis» degli «obiecta» di attivare tale appetito, cioè di costituire dei «bona» o «mala» ai quali l'appetito è finalizzato («appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum»). Ma tale «aptitudo ad finem» non è altro che l'amore: dunque l'amore procede e fonda ogni altro moto dell'anima. Ora, come si è visto, Descartes procede dalla medesima esigenza: cercare l'ordine a partire non dai «differentia obiecta», «les diversités qui sont en eux», ma dalle «diverses façons qu'ils nous peuvent [...] en général être importants». Ma il soggetto delle passioni non è

⁴⁵⁶ AT IV, p. 602. Cfr. in parallelo anche la descrizione fisica che Descartes fornisce dell'interazione dell'ammirazione con le altre passioni in AT IV, pp. 409-410.

più ora un appetito, bensì un'anima unita ad un corpo. Per cui la più generale e prima maniera in cui un oggetto «nous importe» sarà semplicemente di far sì che «nous en sommes émus». Dal che l'ammirazione e il suo statuto di passione prima, che in qualche modo isola quella che Descartes stesso aveva riconosciuta altrove come la caratteristica specifica delle emozioni (rispetto all'«humeur» come «cours *ordinaire* des esprits»): ovvero essere delle «pensées qui viennent de quelque *particulière* agitation des esprits»⁴⁵⁷.

Certo, poi l'amore entrerà in scena subito di seguito, una volta che si inserirà come specificazione del principio dell'«être importants», il «nuire ou profiter»: «lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable» (§ 56). E di lì si ripeterà la dipendenza classica delle altre passioni dalle declinazioni di quel principio, se non precisamente dall'amore: «De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions». Resta tuttavia che l'amore, da principio metafisico strutturante l'intera dinamica degli appetiti (naturali, sensitivi o razionali) si è ridotto a seconda passione, subordinata (non nella genesi, certo, ma di principio), all'apertura del possibilità di «recevoir en soi chacune des autres passions» garantita, quest'ultima, dall'ammirazione. Una presa di posizione tutt'altro che secondaria nel complesso della riflessione di Descartes: ma quel che è più, operata sotto le spoglie di una ripresa quasi letterale del dettato tomista.

Una delle maggiori singolarità dell'approccio cartesiano all'«amour» risulta così in parte più comprensibile. La destituzione dell'amore del suo ruolo di passione primitiva e fondante si trova infatti giustificata dal concorrere di una questione tradizionale e scolastica (l'ordine delle passioni) e della – inedita – reazione cartesiana ad essa. Dovendo decidere della posizione dell'amore senza più il retroscena di una

⁴⁵⁷ AT IV, p. 311.

psicologia degli appetiti e delle facoltà, Descartes può cioè contraddire il dettato tomista senza per questo negarne il principio conduttore. Al di là della trasformazione del concetto stesso di «ordre», l'ordinamento delle *Passioni* si pretende ancora condotto «secundum diversam virtutem activam». Salvo poi però sancire come passione prima non l'amore ma l'ammirazione, ovvero la possibilità stessa per l'uomo di essere passivo e quindi passibile, «sujet de passions».

(b) «*Amour de bienveillance*» e «*amour de convoitise*»

A conferma che questa strategia non è estemporanea né limitata al solo tema dell'«ordre des passions», essa risulta nuovamente messa in opera da Descartes a proposito della seconda questione annunciata, ovvero quella della distinzione tra «amor amicitiae» e «amor concupiscentiae».

I commentatori hanno insistito a più riprese sulla natura polemica dell'art. 81. Descartes vi critica la distinzione tradizionale di «*amour de bienveillance*» e «*amour de concupiscentiae*». Questa opposizione, afferma l'articolo, è legittima solo per gli effetti dell'amore, non per la sua essenza: non due specie di amore, cioè, ma due conseguenze di esso, ovvero il desiderio e l'affetto. È stato altresì indicato, come caso esemplare di chi «distingue communement deux sortes d'amour», François de Sales. Al cap. XIII del *Traité de l'amour de Dieu* si legge infatti:

On partage l'amour en deux espèces, dont l'une est appelée amour de *bienveillance*, et l'autre, amour de *convoitise*. L'amour de *convoitise* est celui par lequel nous aimons quelque chose pour le profit que nous en prétendons; l'amour de *bienveillance* est celui par lequel nous aimons quelque chose pour son bien à elle⁴⁵⁸.

⁴⁵⁸ S. FRANÇOIS DE SALES, *op. cit.*, p. 82.

Sennonché, se ci si rivolge ai due articoli seguenti delle *Passions*, si vede che Descartes esordisce con un «aussi» e poi un «ce me semble»: «il n'est pas besoin aussi de distinguer ...» (§ 82), «on peut, ce me semble, avec meilleure raison, distinguer ...» (§ 83). Il che vuol dire che c'è un'altra distinzione «communement» ammessa che l'autore rifiuta e che, al contempo, Descartes avanza la proposta di un principio differente per articolare le «espèces» dell'«amour». Nell'articolo 82 Descartes respinge in effetti una specificazione dell'amore in ragione dei suoi oggetti. Senza entrare nel dettaglio dell'argomentazione, basti dire che vi si sostiene una radicale univocità dell'«amour» come passione che spazia dall'istinto del bruto che violenta all'affetto paterno. Per contro, aggiunge Descartes (§ 83) «on peut, ce me semble, avec meilleure raison, distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même». Non gli oggetti ma il loro rapporto con il soggetto definisce i differenti stili dell'unico «amour»:

Car lorsqu'on estime l'objet de son Amour moins que soy, on n'a pour luy qu'une simple Affection; lorsqu'on l'estime à l'egal de soy, cela se nomme Amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée Devotion.

Si può a giusto titolo riconoscere in questa «doctrine de l'amour univoque» una trasposizione «du domaine théorique au domaine éthique» della «doctrine de l'unité de la science»: in breve, «l'unité des figures [...] de l'amour repose encore sur le primat représentatif de l'*ego*»⁴⁵⁹. Ma non si deve dimenticare che il contesto qui è in prima istanza polemico tanto quanto nell'art. 81: così come va rifiutata la distinzione comune (leggi: tipica dei trattati scolastici) di amor di benevolenza e concupiscenza, *così*, «aussi», va rifiutata l'articolazione fondata sugli «objets qu'on peut aimer». Il senso pieno della proposta cartesiana andrà cercato perciò, prima ancora che

⁴⁵⁹ MARION, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Vrin, Paris 1991, p. 213.

nell'affermazione «in ethicis» dell'«ego» come «fundamentum», nel desiderio di svincolarsi da una tesi vulgata.

Il che ci riporta, una volta di più a Tommaso e ai suoi commentatori. E più precisamente alle questioni legate all'«ordo caritatis». Uno di problemi di maggior contenzioso era infatti quello della natura oggettiva o soggettiva di tale «ordo». Molto schematicamente: se un ordine dettato dagli oggetti d'amore rimaneva prioritario, ad esso si affiancava, per i casi concreti, l'esigenza di un ordine fondato sulla priorità del soggetto amante. Il caso emblematico, cui Tommaso dedica una analisi approfondita è quello dell'affetto tra padri e figli:

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similis. Et sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater⁴⁶⁰.

Già nel *Comento alle Sentenze*, peraltro, Tommaso aveva affrontato il tema e aveva affermato «in amore potest accipi duplex gradus. Unus diligibilis ad diligibile; et de hoc gradu loquimur: alius gradus diligentis ad diligibile». Aggiungendo poi, cosa che non ripeterà nella *Summa*, che il secondo tipo di gradazione («diligentis ad diligibile») risulta palpabile più del primo «quantum ad exteriorem effectum»⁴⁶¹.

Ora, come si vede, una certa affinità con queste distinzioni risuona negli articoli 82 e 83 delle *Passions*. Vaga, certo e del tutto esterna al problema di Tommaso, cioè quello dell'ordine, ossia della gradazione ordinata, dei tipi di amore. Eppure interessante. Perché tutto avviene come se Descartes applicasse la struttura che regolava l'«ordo diligibilis ad diligibile» all'«ordo diligentis ad diligibile». L'ordine oggettivo

⁴⁶⁰ ST II^a-II^{ae} q. 26 a. 9 co.

⁴⁶¹ *Super Sent.*, lib. 3 d. 29 q. 1 a. 1 ad 1.

della «dilectio» era stato infatti sancito da Agostino in una formula del *De doctrina christiana* (I, 23, 22):

Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant.

Formula che, pur subendo mutazioni di non poco momento, aveva strutturato l'intera vicenda del concetto di «ordo caritatis». Come Pietro Lombardo e poi tutti con lui ripeteranno, dalla quadripartizione (Dio, anima, prossimo, corpo) di Agostino si deduceva infatti un«ordo»:

Audisti aliqua de ordine charitatis, ubi expressum est, nos amplius debere diligere Deum quam omnes homines vel nos ipsos, et amplius animam alicujus hominis quam corpus nostrum. In enumeratione etiam quatuor diligendorum superius posita, prius ponitur quod supra nos est; secundo, quod nos sumus; tertio, quod juxta nos est; quarto, quod infra nos est; ubi ordo diligendi insinuari videtur ea ratione enumerationis⁴⁶².

Si sarà facilmente riconosciuto in questa gradazione quadripartita (ma talvolta tripartita con l'eliminazione di «quod nos sumus»⁴⁶³) il precedente diretto di quanto Descartes afferma nell'articolo 83. Soltanto che in Descartes le determinazioni di superiore, uguale e inferiore precisamente *non* definiscono una gradazione. Il principio che regolava un ordine tra gli oggetti dell'amore viene ciò applicato al rapporto dell'amante e dell'amato. Se Tommaso doveva coordinare la compresenza e la gerarchia di due gradazioni, per Descartes l'amore è univoco, perché dipendente sempre dalla «consideration» del soggetto che è l'amante e perciò privo di un ordine ma passibile solo della «mise en ordre» costruita sulla «estime à comparaison de soi-même». Affetto, amicizia e devozione definiscono cioè soltanto tre rapporti al soggetto amante, non tre

⁴⁶² PL 816.

⁴⁶³ È il caso della scuola vittorina per il quale cfr. OHLY, *art. cit.*, p. 123ss.

generi di cose: tant'è che Dio può pretendere la «devotion» tanto quanto una «ville» o «un homme particulier». Descartes costruisce dunque la sua articolazione dell'amore trasformando l'ordine soggettivo tomista in una «mise en ordre» fondata sul «sujet». Non sono gli «objets» a specificare l'amore ma la rappresentazione che di essi il soggetto fornisce, riferendoli a sé.

Ma non bastasse tale strano colpo di mano, Descartes imbroglia ancor più le carte attuandolo sotto le spoglie di una ripresa della tripartizione «quod supra quod iuxta quod infra». Soltanto, se in Tommaso queste «dimensionen» si riferivano all'uomo come metro, ed erano perciò oggettivamente fondate sulla natura umana, in Descartes il metro è il «sujet» che dice «soy-mesme». Alla distinzione di due «sortes d'amour» Descartes contrappone dunque una tipologia tripartita: «trois sortes d'amour»: l'intento dell'art. 81 è critico ma soltanto per preparare il momento costruttivo. Un momento che viene autorizzato, di contrabbando, come giustificabile nell'ortodossia tomista: secondo il principio di un ordine costruito sul rapporto «diligentis ad diligibile». Ma non si tratta che di una illusione: per Descartes anche l'amore è oramai questione di soggetto e oggetto e quindi la gerarchia non sarà che una messa in ordine secondo il rapporto con il soggetto nella conoscenza. Non c'è più spazio per una gradazione ontologica come quella che sottointendeva l'opposizione di «amor amicitiae et concupiscentiae»⁴⁶⁴. Ma solo per un «ordre».

In sintesi, in questo caso, più ancora che in quello precedentemente analizzato, il palinsesto della tradizione mette in chiaro l'originalità di Descartes, che va spesso oltre il semplice rifiuto e passa per una ripetizione o una sistematica sovversione di elementi della sintesi tomista.

⁴⁶⁴ Cfr. ST I^a q. 60 a. 3 co.

3. «*Régler l'amour*»

(a) «*Présent*» e «*praesentia*»

La decisione sulla posizione dell'amore rispetto alle altre passioni si afferma dunque nelle *Passions* sulla base di una ripetizione (in senso tecnico) della dottrina tomista, come pure la definizione di una tipologia di forme dell'«amour» differente dalla coppia «amicitiae» e «concupiscentiae». Che dire invece della definizione stessa dell'amore che Descartes propone? Qui la relazione tra i due autori sembra più immediata: scrivendo «l'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables» (§ 79) Descartes echeggia infatti una dottrina tanto antica quanto tradizionale. Non si conosce speculazione sull'amore che non riservi ampio spazio alla cosiddetta virtù “unitiva” di questa passione, alla complementarità se non indistinzione di amante e amato. Segnata agli estremi da due adagi attribuiti (uno a torto) ad Agostino («bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae» e «anima magis est ubi amat quam ubi animat»), la fenomenologia dell'amore ha sempre coinciso anzi in larga parte con la descrizione di questa «iunctura», di questo «nexus amantium». Se qui dunque Descartes risulta meno autonomo rispetto alla tradizione, la trivialità del tema lo giustifica a sufficienza. Ed anzi, ad una lettura attenta, bisogna giungere ad affermare che in queste pagine Descartes segue Tommaso veramente *au pied de la lettre*, giungendo per questo addirittura a contraddire le sistemazioni scolari della (prima fra tutte quella già menzionata di Abra de Raconis). Si osservi ad esempio la decisione cartesiana di riferire l'«union de volonté» alla definizione stessa dell'«amour» piuttosto che relegarla – come fa appunto Abra – sotto la rubrica degli «effecti amoris». Così facendo

Descartes ripete precisamente Tommaso allorché scrive «*quaedam vero unio est essentialiter ipse amor*» e distingue tale «unio» dalla «unio realis», questa sì un mero «*effectus amoris*»⁴⁶⁵. Oppure si ponga attenzione all’inserimento, nella eterogenea lista delle «passions» che partecipano dell’amore, dell’attaccamento dell’«*yvrogne pour le vin*» (§ 82). Descartes sta certo cercando l’effetto retorico di una *climax* per assurdo, e propone un esempio che assieme a quello del «*brutal pour une femme qu’il veut violer*» difficilmente avrebbe trovato posto in una sintesi scolare. Senonoché va ricordato quanto Tommaso si era obiettato nella *Summa* (I^a-II^{ae} q. 26 a. 4 s. c):

Sed contra, *quaedam* dicimur amare quia ea concupiscimus, sicut *dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit*, ut dicitur in II Topic. Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII Ethic⁴⁶⁶.

Cosicché, sotto l’apparenza di un esempio preso dalla quotidianità Descartes sta riscrivendo – e polemizzando con – Tommaso e Aristotele insieme.

Rispetto alla definizione dell’amore e alla descrizione dei suoi modi, l’impressione è dunque che Descartes si limiti in questi articoli a ripetere quanto affermato dalla tradizione e segnatamente da Tommaso. Al punto che, nei casi ricordati, la sua fedeltà va oltre la semplice assonanza per avvicinarsi – a dispetto delle semplificazioni dei compilatori – alla citazione letterale. Senonché, forse proprio a stornare tale impressione, all’articolo 80 Descartes correda la sua definizione della delucidazione che ben conosciamo:

Au reste, par le mot de volonté, je n’entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l’avenir; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu’on aime, en sorte qu’on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre.

⁴⁶⁵ ST I^a-II^{ae} q. 28 a. 1 ad 2.

⁴⁶⁶ E ugualmente cfr. *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 9: «*sicut dicimus amare vinum, non propter substantiam vini ut bene sit ei, sed ut per vinum bene sit nobis vel inquantum delectamur eius sapore vel inquantum sustentamur eius humore*».

La precisazione fa perno sul termine «volonté» e si articola in due punti che occorre analizzare distintamente. Innanzitutto Descartes avverte che la volontà non va confusa con il desiderio. Si tratta di una avvertenza che l'autore ha più volte ribadita, già nella corrispondenza con Elisabetta⁴⁶⁷ e poi più distesamente nella lettera a Chanut. La confusione tra «amour» e «désir» rappresenta infatti ai suoi occhi un difetto comune alla gran parte delle trattazioni sull'amore dei suoi contemporanei. La presenza «quasi toujours»⁴⁶⁸ concomitante delle due passioni, fa sì che «on prend si ordinairement» il desiderio «pour l'amour» che addirittura si è finito per distinguere «deux sortes d'amours; l'une qu'on nomme amour de Bienveillance, en laquelle ce désir ne paraît pas tant, et l'autre qu'on nomme amour de Concupiscence, laquelle n'est qu'un désir fort violent, fondé sur un amour qui souvent est faible»⁴⁶⁹. Le distinzione di due specie di amore inaugurata da Tommaso e poi da tutti ripetuta, è l'esito più evidente cioè di una mancata chiarezza concettuale: se si conosce la vera «essence de l'amour» non si potrà non riferire l'«amor concupiscentiae» al «désir» e perciò relegarlo semplicemente tra gli «effets de l'amour» (§ 81)⁴⁷⁰. Quindi «se joindre de volonté» può ben condurre a «désirer» ma non coincide con esso. E ciò lo si riscontra facilmente, aggiunge Descartes, se si osserva che il «désir» «se rapporte à l'avenir» mentre l'unione di volontà si basa su una «considération» che avviene «dès à présent». Tra la volontà che unisce nell'amore e il desiderio passa dunque tutta la distanza che sussiste tra «présent» e «temps à venir». Il che sembra confermato anche dal principio che regola il «dénombrement» delle passioni: dopo l'ammirazione e l'amore e l'odio è infatti la distinzione dei «temps» che permette di introdurre il desiderio, e segnatamente la

⁴⁶⁷ L. GEING-HANHOFF, *Descartes et la princesse Élisabeth*, «Archives de Philosophie», 45, 1982, Bulletin Cartésien XI, Liminaire I, pp.1-33.

⁴⁶⁸ AT IV, p. 408.

⁴⁶⁹ AT IV, p. 606.

⁴⁷⁰ Va notato come in questo articolo Descartes mostri una volta di più di lavorare in partita doppia con Tommaso. La critica generale alla distinzione di «deux sortes d'amour» (essa riguarda gli effetti, non l'essenza dell'amore) si affianca ad una critica più precisa del principio sul quale Tommaso l'aveva fondata.

considerazione che le passioni «nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé» (§ 57). Ma a questo ricorso alla temporalità per definire l'«union de volonté» come differente dal «désir», due argomenti almeno si oppongono. Il primo: nel «dénombrément» secondo la distinzione dei «temps», il presente è chiaramente appannaggio della gioia e della «tristesse»: «la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse» (§ 61). Se una distinzione va posta tra «passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents» e quelle che riguardano «ceux qui sont à venir» essa passerà dunque tra desiderio e gioia (tristezza) piuttosto che tra desiderio e «amour». In secondo luogo poi, il desiderio non sembra ridursi alla dimensione del futuro così esclusivamente da non ammettere una applicazione al presente. Descartes precisa infatti, che «on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent» (§ 86), scostandosi così dalla definizione tradizionale di tale passione: «si le bien est regardé comme absent, il nous provoque au désir»⁴⁷¹. Certo, il desiderio «regarde toujours l'avenir» ma esso ha per esclusivo oggetto meno il possibile «à venir» che la ripetizione del «présent». Una distinzione tra «amour» e «désir» si troverà perciò almeno in parte malsicura a volersi fondare soltanto sulla temporalità.

La precisazione proposta da Descartes su ciò che va inteso «par le mot de volonté» sembra dunque complicare l'orizzonte del fenomeno amoroso piuttosto che chiarirlo nella sua specifica essenza. E giustamente gli interpreti hanno visto in queste righe uno dei punti meno cristallini della riflessione cartesiana sulle passioni⁴⁷². Tale oscurità si dissipa parzialmente, o quantomeno si giustifica, se però si tiene conto, ancora una volta, delle tesi tomiste sulla medesima questione e le si confronta da presso

⁴⁷¹ F. DE SALES, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁴⁷² Cfr. da ultimo D. KAMBOUCHNER, *La subjectivité cartésienne et l'amour* in *Le passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions*, II, sous la direction de P.-F. Moreau, PUF, Paris 2006, pp. 77-97.

con il dettato di Descartes. Quando precisa «par le mot de volonté, je [n']entends [pas] ici parler [...] du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime» Descartes riprende e ripete infatti una precisazione analoga già svolta da Tommaso. Si prenda ad esempio il commento al *De divinis nominibus*. Qui il dottore angelico, commentando il cap. IV, si interroga, precisamente come Descartes, su ciò che distingue il «desiderabilis» dall'«amabilis»:

Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam. Sed tamen contingit quod bonum amatum totaliter est absens amanti et sic causatur in amante desiderium amati; quandoque autem est totaliter praesens ei et sic causatur in eo delectatio vel gaudium de amato; et per contrarium, de eius absentia causatur timor et tristitia de ipso et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur⁴⁷³.

Come si vede, e come abbiamo già avuto modo di ricordare sopra, Tommaso definisce l'amore a partire della «habitudo vel coaptatio» dell'appetito con il suo oggetto proprio, ovvero il «bonum». Questa ordinatio o «convenientia» o «proportio» si fonda su una «similitudo» o «connaturalitas» che struttura e giustifica il movimento (meglio: il mutamento) sia nei corpi animati che in quelli inanimati. E la sua realtà e forza da un punto di vista metafisico è tale che Tommaso parla di una «unio» che rende l'amato «praesens» all'amante. Ora però questa qualificazione secondo la dimensione della presenza rende difficile distinguere il caso dell'amore dal desiderio, e ancor più dalla gioia. Dal che il ricorso di Tommaso a un sibillino «totaliter absens» per descrivere l'oggetto del desiderio e viceversa a «totaliter praesens» per quello di «delectatio vel gaudium». A voler definire l'unione di amante e amato secondo il

⁴⁷³ In *De divinis nominibus*, cap. 4 l. 9

lessico della «praesentia» Tommaso si trova cioè in un imbarazzo analogo a quello cartesiano. La «praesentia» di ciò che è «amabilis» dice la possibilità di passare al suo atto proprio di ciò che è in potenza («habet quodammodo illud sibi praesens [...] sicut forma quodammodo est in materia inquantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam») ma rischia di risultare equivoca con l'effettività di ciò suscita il «gaudium». Tommaso conferma anche altrove questo imbarazzo lessicale. Nella *Summa*, ad esempio, discutendo ancora sulla scorta di Dionigi della «vires unitiva» dell'amore, scrive: «duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum»⁴⁷⁴. Qui «praesentialiter» viene usato soltanto per descrivere l'unione alla presenza effettiva dell'oggetto, ossia la «delectatio vel gaudium de amato». Dal che poi la necessità di articolare tale «praesentia» con la «praesentia secundum affectum» dell'«amor» tramite la coppia «effective» – «formaliter»:

Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus.

Così Tommaso scioglie l'ambiguità tra «praesens» e «totaliter praesens» del *In De Divinis* distinguendo una presenza formale (nell'*affettività*) e una presenza reale (nell'*effettività*) dell'oggetto amato. Il «bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis»⁴⁷⁵ e provoca una «unio realis»; «in reali absentia amati» sorge invece il desiderio. «Et in absentia et in praesentia» (sottinteso: «realis» ma non «secundum affectum») si forma invece l'«amor». Come si vede, Tommaso opta per una soluzione di prudenza e preferisce sacrificare la forza teorica di una «praesentia» *affettiva* alla

⁴⁷⁴ ST, I^a-II^{ae} q. 28 a. 1 co.

⁴⁷⁵ ST, I^a-II^{ae} q. 32 a. 2 arg. 1.

precisione del ragionamento. Sarà invece il merito – o il limite – dei compilatori osare ripetere la formulazione più estrema, magari suffragata da una autorità patristica:

[l'amore] amatum faci[a]t esse presentem perpetuo amanti, ita ut de nulla alia re cogitare videtur, iuxta illud D. Chrysost. in cap. 10 Ioannis homilia 86: Tantus est amor ut non praesentem tantum, sed absentes quos diligimus quotidie cernere videamur; magna namque vis dilectionis, omnia negligit ut dilectio animam colligat⁴⁷⁶.

È dunque sullo sfondo di queste pagine di Tommaso che vanno valutate e comprese le scelte teoriche di Descartes intorno all'«union de volonté». Definendola come il «consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime» Descartes si trova a riprodurre in effetti il difficile equilibrio della formulazione tomista. La «praesentia» che in Tommaso si basava sulla «coaptatio appetitus ad bonum» e definiva una «unio secundum affectum» viene declinata ora secondo la prospettiva dell'anima unitaria e *res cogitans*. Quindi la «coaptatio» diventa «consideration» e la «praesentia» «dès à présent», con tutta l'ambiguità che abbiamo visto sopra. Tutto avviene come se Descartes stesse cioè tentando di rendere nel suo lessico il «quodammodo sibi praesens et unitum» di Tommaso. Coll'effetto che l'«unio formaliter» si trova ridefinita come la presenza dell'oggetto amato in quanto congiunto a sé nel presente del pensiero. Descartes affida cioè alla determinazione temporale il compito di distinguere l'amore come «consentement» dalla gioia e dal desiderio, dove invece secondo l'ordine del «dénombrément» il tempo interveniva come principio discriminante soltanto per queste ultime passioni. E lo fa forse indotto proprio – a controsenso – dal «praesentialiter» tomista⁴⁷⁷. D'altronde, a conferma della difficoltà del tema, Descartes non fa menzione del «dès à présent» nella lettera a Chanut: «notre âme [...] se joint de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là

⁴⁷⁶ ABRA DE RACONIS, *op. cit.*, p. 666.

⁴⁷⁷ Già G. [Rodis]-Lewis insisteva su questo scarto tra Tommaso e Descartes, individuandone una possibile causa nell'influenza di Vivès: cfr. *Une source inexplorée du Traité des «Passions»*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 138, 1948, pp. 330-334; p. 331 n. 1.

comme un tout ... ». E preferisce piuttosto opporre soltanto «se joindre de volonté» a «[se joindre] non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait» a un oggetto «présent» (nel caso della gioia) così come Tommaso aveva opposto «unio realis» (o «effective») e «unio formaliter facta». Il «dès à présent» era precisato nelle *Passions* per identificare il luogo temporale in cui si posiziona l'amore in quanto definito secondo l'atto («consentement») di uno dei modi del pensare (la volontà). Nel contesto meno rigoroso di una lettera tale messa a punto teorica poteva cadere senza gran danno.

Così, come nel caso dell'ordine delle passioni, Descartes si trova dunque a riprendere e rispondere ad una questione *strictu sensu* tomista, ma in un orizzonte che tomista non è più. Nello specifico: come definire la presenza puramente affettiva dell'amato all'amante. Il ricorso alla determinazione temporale («dès à présent») risulta una soluzione di ripiego, tanto più incerta perché difficilmente coordinabile con la messa in ordine delle «passions» secondo il principio del tempo. Se la si mette in palinsesto alle tesi di Tommaso, l'incertezza cartesiana trova però un suo senso preciso. Dove Tommaso s'affidava alla dimensione dell'«affectus» per chiarire il «quodammodo sibi praesens et unitum», Descartes non possiede un lessico simile per dire la dimensione del giuntura «de volonté». Dal che la strana enigmaticità dell'articolo 80, la cui originalità è tanto più stupefacente quanto più motivabile con il desiderio di non dire alcunché di nuovo, bensì di ripetere fino in fondo il dettato tradizionale in un lessico differente. Una volta di più dunque, una tesi nata e costruita “per reazione” da Descartes e per questo allo stesso tempo banale e innovativa.

(b) «*On pense être seulement une partie*»

L'articolo 80 delle *Passions* sembra dunque sotteso, almeno nel suo esordio, da un confronto con le tesi tomiste tanto implicito quanto rigoroso. E la ricostruzione di tale palinsesto ha potuto contribuire a chiarire almeno in parte le formule con le quali Descartes cerca di spiegare cosa significhi «se joindre de volonté». La seconda metà dell'articolo non sembra però reclamare avvertenze analoghe. L'abbiamo già ricordato in apertura: difficile non riconoscere nelle parole di Descartes una immagine antica almeno quanto il *Simposio*: «en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre». Peraltro, nel caso ci fossero dubbi, Descartes stesso richiama assai scopertamente, qualche articolo più avanti (§ 90), il mito platonico:

Mais le principal [sc. agrément] est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même car, avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié, en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables.

Descartes si limiterebbe quindi a ripetere un luogo comune delle analisi sull'«amor»: la passione amorosa conduce amante e amato a congiungersi così strettamente da volersi quasi fondere in un tutto unico. L'implicito della singolare definizione dell'articolo 80 («être seulement une partie») starebbe nel racconto di Aristofane sugli uomini-palla («la moitié d'un tout»). Sennonché almeno due osservazioni si oppongono ad una simile semplificazione. La prima, fattuale, è che Descartes applica il modello delle “due metà” al «désir qui naist de l'Agrément» e non all'«amour» vero e proprio. Ed anzi sottolinea esplicitamente l'imprecisione comune

secondo la quale «ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'Amour plus ordinairement que la passion d'Amour qui a ci-dessus été décrite». La seconda osservazione, invece, concettuale: ossia che nell'art. 80 Descartes ricorre all'«imagination d'un tout» non solo per definire l'«amour» ma anche la «haine»: «en la haine on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion». Il che è del tutto originale rispetto alla tradizione sia in generale sia nel dettaglio della definizione visto che essa implica di pensare più una totalità separata che la separazione di due componenti di un tutto. Se quindi Descartes riprende una immagine comune, l'interpretazione e la funzione che gli attribuisce lo sembrano meno. E a ben guardare, si deve anzi riconoscere che Descartes impone una vera e propria torsione anche alla formula degli amanti come due porzioni di un tutto. Comunemente essa appariva infatti sotto la rubrica degli effetti dell'amore, e specificamente per commentare quella «mutua inhaesio» che già «philosophus refert, II Politic., *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum*»⁴⁷⁸. In Descartes invece «l'imagination d'un tout» interviene meno per significare la complementarietà di amante e amato che per produrre una «raison» degli «effets» dell'«amour». Ovvero: la considerazione del tutto di cui fanno parte amante e amato definisce il ruolo e il comportamento di un soggetto che si pensa non come *res cogitans* o *substantia* quasi-indipendente ma come «seulement une partie». Dove cioè l'immagine tradizionale consentiva di concepire l'unione delle parti come risultato dell'amore, Descartes propone con essa una riflessione sulla condizione della parte, che si riconosce come tale in un tutto. In breve: gli articoli 80 e 90 vanno tenuti rigorosamente distinti, l'uno riferendosi, con un'immagine millenaria, agli effetti del desiderio, l'altro proponendosi di pensare l'essenza stessa dell'amore cioè la sua idea.

⁴⁷⁸ ST, I^a-II^{ae} q. 28 a. 1 ad 2

Queste precisazioni potranno risultare di primo acchito inutilmente astruse, e di fatto fuori proporzione rispetto a un testo di andamento apparentemente didattico come le *Passions*. Tuttavia esse si rivelano indispensabili per rendere conto nel dettaglio del dettato cartesiano, che sotto l'apparente limpidezza si rivela calibratissimo. Lo si vede bene ad esempio in riferimento alla definizione dell'odio sopra menzionata. Se infatti, come detto, l'«imagination d'un tout» è funzionale a che «on pense être seulement une partie» (e non a significare l'indistinzione nell'unione) allora forzatamente odiare coinciderà con il “non-pensarsi come parte”, ovvero – giustappunto come scrive Descartes – a che «on se considère seul comme un tout». Solo distinguendo cioè «pense[r] être seulement une partie» et «[penser être] la moitié d'un tout» si può concepire l'odio come contrario dell'amore. Ma la più chiara dimostrazione che è in questo – nuovo – senso che Descartes reinterpreta il mito platonico viene proprio dalle parole dell'autore, nel momento in cui l'illustra a Chanut:

Car la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie, et qu'on transfère tellement les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soi en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou petite partie du tout auquel on a donné son affection⁴⁷⁹.

Qui la considerazione del «tout» viene esplicitamente messa al servizio del regolamento dei «soins» che la parte deve avere per sé e per l'amato. Pensare al tutto serve cioè a definire la «partie», ovvero la porzione d'amore che spetta a ciascuno in quanto, appunto, «partie» di una unità di amante e amato e la proporzione che essa intrattiene con l'«affection» che si nutre. La tematica appare dunque quella della gradazione dell'amore, dell'«ordo» che si esprime nelle variazioni di questa passione piuttosto che quella dell'«unio» quasi fusionale di amante e amato. Ciò cui la

⁴⁷⁹ AT IV, pp. 611-612.

definizione per così dire metonimica dell'amore (tutto – parte) fa segno è un «reglement» dell'amore, meglio, come scrive Descartes stesso poco oltre le righe testé citate, «son vrais usages». In breve: se l'amore implica «se joindre de volonté», l'«imagination d'un tout» specifica questa congiunzione amorosa nei suoi modi e gradi.

L'originalità di Descartes si conferma dunque anche in questa seconda sezione dell'art. 80, almeno nel senso di un utilizzo non scontato di una immagine trita. Ma, di nuovo – crediamo – tale originalità assume un significato pieno e compiuto solo e soltanto se valutata in rapporto al palinsesto tomista rispetto al quale si costituisce. Anche qui come nel caso analizzato sopra del «dès à présent», Descartes lavora in effetti a partire dalle pagine di Tommaso. Con la differenza che il precedente non va ricercato ora nella sezione della *Summa* dedicata all'analisi delle passioni bensì nelle pagine sul tema della «caritas» e più specificatamente sulla definizione dell'«ordo caritatis». Qui infatti, in particolare nel dirimere la questione della subordinazione dell'amore di se all'amore di Dio e del prossimo, Tommaso ribadisce più volte la necessità di privilegiare gli interessi del tutto a quelli della parte: «Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum parziale sui ipsius, ut dictum est»⁴⁸⁰. Si tratta di un principio naturale, testimoniato negli istinti spontanei dagli animali nei quali «videmus quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis». Ma che si trova esemplificato eminentemente nelle comunità civili e in particolare nell'agire dei «virtuosi civis» che «se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione». Tant'è che «si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis»⁴⁸¹. Da un punto di vista formale, il ricorso alla considerazione del tutto ha una

⁴⁸⁰ ST, II^a-II^{ae} q. 26 a. 4 ad 3.

⁴⁸¹ ST, I^a q. 60 a. 5 co. Cfr. *Qq. Quod.* I, a. 8.

funzione simile a quella assegnatagli da Descartes: «bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius»⁴⁸². Si tratta di «pense[r] être seulement une partie» e di calibrare le proprie esigenze nell'amore in base a questa «referentia». Tuttavia per Tommaso le implicazioni di tale privilegio della totalità riguardano quasi esclusivamente la questione se l'uomo «debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum», il riferimento alle comunità civili rimanendo perlopiù passeggero. Per trovare questo principio applicato più estensivamente, anzi: sistematicamente, bisognerà ricorrere invece alle trattazioni della scolastica tardiva⁴⁸³. Si legga ad esempio la *disputatio* IX del trattato «De charitate» di Suarez. Dopo aver definito nelle sezioni precedenti i rapporti tra amor di sé e amore del prossimo «in spiritualibus», il grande teologo si domanda alla *sectio* III «utrum in temporalibus teneatur sibi potius quam proximo subvenire». E conclude brevemente per la negativa ragionando proprio a partire dalla *quaestio* di Tommaso ricordata sopra:

Communi bono tenetur homo in temporalibus potius quam sibi subvenire. Est communis cum D. Thoma 2. 2. q. 26, a. 4. Ratio est, quia commune bonum praeferendum est privato, cum sit universalius. Item homo quivis privatus est pars bonis communis; pars autem debet praefere bonum totius proprio bono; tandem tenetur civis vitam exponere evidenti periculo, ut defendat civitatem, vel principem, vel aliam similem personam, quando ab illa censetur pendere commune bonum: quare, ecc⁴⁸⁴.

Il sacrificio del bene privato, finanche la vita, a favore del bene pubblico viene dedotto da Suarez a partire dai principi sui quali Tommaso aveva fondato la priorità assoluta dell'amore di Dio nell'«ordo caritatis». La riscoperta umanistica delle virtù civili, soprattutto nei casi più eroici e magnificati dagli autori latini, ha lasciato il segno.

⁴⁸² ST, II^a-II^{ae} q. 26 a. 3 ad 2. Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3. Cfr. J. H. WRIGHT, *The order of the universe in the theology of St. Thomas Aquinas*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1957; cap. II.

⁴⁸³ Daremo così incidentalmente anche un nome e un volto degli «ils» con cui polemizza Montaigne nel passo degli *Essais* sull'«ordo caritatis» (p. 1006) citato e commentato nell'Introduzione.

⁴⁸⁴ Citiamo dall'edizione dell'*Opera omnia*, (ed. Berton), Vivès, Paris 1858, T. XII, p. 712.

Secondo una dinamica della quale le vicende del motto «pro patria mori»⁴⁸⁵ sono il simbolo, la virtù civile – fino al martirio – può trovare spazio anche nelle pagine di un trattato «De charitate». E conseguentemente Suarez conforta la sua tesi con le autorità «veteris philosophis» come Cicerone e Valerio Massimo e dei loro «exempla» di uomini «qui vitam pro amicorum incolumitate, ponere non dubitarunt». Così, che il bene – il tutto – a favore del quale si rinuncia al proprio interesse personale sia la patria o l'amicizia il principio tomista appare applicabile trasversalmente al piano della «caritas» vera e propria e a quello dei legami umani in generale. Non va però dimenticato che tale derivazione delle tesi tomiste era ben lungi dal risultare pacifica. E Suarez nemmeno lo dimentica nel momento in cui rammenta le obiezioni che ad una posizione come quella che andava sostenendo avevano già da lungo tempo sollevato alcuni grandi autori scolastici. I nomi sono quello dei dominicani Durand de Saint Pourçain e Pierre de La Palu, e poi, tra i «nonnulli recentiores», Gregorio da Valencia. Suarez li accorpa attorno ad una citazione agostiniana dal *De mendacio*, I, 6: «Si pro illius [sc. proximi] temporalis vita suam ipsam temporalem perdat, non est iam diligere sicut seipsum, sed plus quam seipsum, quod sanae doctrinae regulam excedit». A partire da sentenze come questa, gli autori menzionati argomentavano contro la legittimità del sacrificarsi per il bene comune. Si può al più ammettere – affermavano – che qualcuno metta a rischio la propria vita per la conservazione della comunità, ma ciò solo nel caso vi sia almeno la possibilità di sopravvivere. Ma non si può riconoscere al martirio civile la dignità di un imperativo imposto dalla «lex caritatis». Come scrive Durando:

Quilibet homo tenetur plus diligere seipsum quam alium hominem vel quamcunque communitatem in qua ipse non [sic] includitur ... Et ideo quamvis fortis debeat eligere fortiter pugnare pro defensione reipublicae non obstantibus periculis, quae sunt in factis bellicis, non tamen debet eligere mori, sed oppositum. Et si mors contingat, debet ei displicere tanquam nociva sibi et reipublicae. Et confirmatur, quia

⁴⁸⁵ Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris 1984.

simile est de uno cive et de quolibet alio, et de omnibus simul. Sed nihil est dictu quod omnes cives debeant eligere mortem pro defensione reipublicae, quia cum respublica principaliter consistat in vita civium, mors omnium eorum non esset conservatio reipublicae, sed totalis subversio, et mors cuiuslibet est eius diminutio. Unde mors civium unius vel omnium non promovet Rempublicam nec conservat, sed subvertit vel minuit. Verum est, quod debet se exponere periculo de quo verisimiliter praesumitur evasio possibilis et defensio reipublicae. Quod autem propter hoc debeat eligi mors, non est verum⁴⁸⁶.

Scegliere la morte piuttosto che la vita in un sacrificio che non sia quello per il sommo bene, appare controfinalistico rispetto all'ordine della «caritas» ed anzi addirittura illogico nel caso ci si muova in un contesto non cristiano e quindi privo di prospettive ultraterrene. In breve «non posse contingere, ut mors privati hominis conferat ad conservationem totius reipublicae». A queste posizioni estreme ma ampiamente attestate nella grande scolastica si opporrà, da un lato, la già menzionata risorgenza degli ideali civici antichi in ambito umanistico. E poi soprattutto, la riflessione sulla carità condotta dai teologi della scuola di Salamanca presso i quali il sacrificio della vita – liberato dell'accusa di peccato mortale – avrà un ruolo sempre più massiccio, fino ad annunciare le tesi dell'«amour pur». Cosicché, negli anni in cui scrivono Suarez e più ancora Descartes il tema è all'ordine del giorno nelle dispute e si presenta anzi come uno dei punti chiave per distinguere le posizioni della tarda scolastica, dei «recentiores», rispetto alla sintesi tradizionale. Se nel 1584 Aragon poteva infatti affermare che la posizione di Durando e «Paludanus» «communiter sequitur fere maior pars Neotericorum», mezzo secolo dopo Granado (1629) constata

⁴⁸⁶ Durandus a S. Portiano (1571), f. 341r–v (IV Sent. dist. 17 q. 6) citato in SVEN K. KNEBEL, *Casistry and the Early Modern Paradigm Shift in the Notion of Charity* in J. KRAYE AND R. SAARINEN (eds.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 115–139; p. 124.

che «Aragon ... ait hanc opinionem placere maiori fere parti recentiorum, *sed certe plerique, quos ego legerim, oppositum sentiunt*»⁴⁸⁷.

Di questa selva di questioni sorta attorno alle tesi di Tommaso sull'«ordo caritatis» è difficile definire quanto fosse direttamente noto a Descartes⁴⁸⁸. Non sembra impossibile tuttavia immaginare un legame tra esse e la scelta cartesiana di proporre «l'imagination d'un tout» come «règle» dell'«amour». Certo, nelle *Passions* Descartes fa proprio il principio dei «Philosophes» che «n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition»⁴⁸⁹. E perciò utilizza univocamente «amour» per identificare la medesima passione a dispetto della varietà degli oggetti cui si applica (dal che la tripartizione di «affection», «amitié» e «dévotion» (art. 83)). In breve, non vi è spazio per la «caritas» intesa strettamente come virtù cristiana e «charité» non appare mai nel lessico del trattato. Ma se si presta attenzione all'epistolario contemporaneo alla redazione dello stesso, il silenzio è meno assoluto e il rigore lascia spesso margine all'esigenza di assecondare la cultura dell'interlocutore, portando Descartes a ripristinare il lessico comune e scolastico. Di più: nel carteggio con la principessa Elisabetta, che, come si sa, è quasi una prima stesura delle *Passions*, si assiste anzi al progressivo emergere della definizione dell'articolo 80 da una questione simile a quelle lette sopra in Suarez. Si riprenda per esempio la grande lettera del 15 settembre. Descartes vi enumera le verità «qui sont plus à notre usage», cioè quelle necessarie per agire secondo il meglio. Le prime tre coincidono, come prevedibile con i tre oggetti di quella che si chiamerà poi metafisica speciale: ossia Dio, l'anima e il mondo. Come Descartes ammette a Chanut: «ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis, en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir

⁴⁸⁷ Citato in KNEBEL, *art. cit.*, p. 125.

⁴⁸⁸ Tale eventualità ci sembra in ogni caso più verisimile dell'ipotesi, avanzata da Renault (*op. cit.*, p. 155 n. 2), che Descartes conoscesse un'opera come il *Collectorium* di Biel e derivasse da lì alcuni i temi della lettera a Chanut che noi abbiamo piuttosto ricondotto alle pagine di Suarez.

⁴⁸⁹ AT IV, p. 610.

comment nous devons vivre, est de connaître auparavant, quels nous sommes, quel est le Monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce Monde»⁴⁹⁰. Sennonché, del tutto inopinatamente, a questa terna Descartes aggiunge «encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile», ovvero:

Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façons distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint pas sa demeure, par son serment, par sa naissance⁴⁹¹.

Si tratta di una inserzione del tutto inedita, come detto, ma che in realtà si rivela niente più che la controparte di quanto Descartes già sosteneva nella quarta meditazione. In quella sede, il meditante aveva incastonato infatti la sua originale teodicea dell'errore in una doppia menzione dell'argomento agostiniano tradizionale: «je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défauts, que si elles étaient toutes semblables». E la considerazione “estetica” del tutto veniva contrastata con la falsa prospettiva di chi si considera secondo «rationem totius cujusdam» («je me considère tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde»⁴⁹²). Le quarta verità fondamentale della lettera a Elisabetta si limita dunque a sviluppare, articolandolo secondo le diverse “totalità” nelle quali l'uomo si inserisce, l'assunto che «on ne doit pas considérer une seule créature séparément»⁴⁹³. E come nelle *Meditationes* da un *caveat* si deduceva l'interdizione di considerare l'uomo imperfetto, così nella lettera da un principio affermativo discende una prescrizione

⁴⁹⁰ AT IV, p. 441.

⁴⁹¹ AT IV, p. 293.

⁴⁹² Rispettivamente AT IX, p. 49 e AT VII, p. 61.

⁴⁹³ AT IX, p. 44.

assertoria: «il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier». Ma cos'è questa se non una riscrittura della massima tomista «semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius»⁴⁹⁴? Ora però, come abbiamo sopra ricordato, precisamente tale principio era stato alla radice delle controversie sui limiti del sacrificio della vita in nome della «caritas». Come sintetizzava Gregorio da Valencia, in opposizione a Soto e Capreolus: l'uomo deve preferire se stesso agli altri sia nel perseguimento dei beni spirituali che in quello della felicità terrena «alioqui tenderet inclinatio charitatis in destructionem, et non in perfectionem sui ipsius»; il che è evidentemente inammissibile. Non è un caso perciò se appena dopo aver affermato che «il faut toujours préférer les intérêts du tout» Descartes smussa l'asserzione con un eloquente «toutefois avec mesure et discrétion».

Car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver.

Descartes non vuole cioè che la sua posizione sia considerata in contraddizione secca con quella di chi afferma «nunquam licere exponere vitam pro vita alterius privati ex amore quidem charitatis, quo scilicet quis alterius vitam magis amet, quam propriam»⁴⁹⁵. Il sacrificio della vita «pour le service d'autrui» (il “tutto” familiare, civico o politico) va moderato secondo una «règle» che tenga conto del valore della causa per la quale ci si immola. Il che è analogo a ciò che scriveva Suarez, in merito dopo aver ricordato le esigenze dell'amor proprio: «solum notandum est hoc procederet in eodem genere bonorum, et necessitatum; secus vero est si varientur, uti si proximus

⁴⁹⁴ ST, II^a-II^{ae} q. 26 a. 4 ad 3.

⁴⁹⁵ Gregorio da Valencia citato in KNEBEL, *art. cit.*, p. 130 n. 60.

sit in necessitate vitae, ego vero in minori necessitate»⁴⁹⁶. Il principio della priorità del tutto sulla parte si applica cioè nell'ambito circoscritto dalla liceità di preservare sempre la propria incolumità e dalla possibilità di talvolta non farlo. Se solo l'interesse proprio fosse vincolante non si darebbe virtù, né «vraie amitié». E viceversa il sacrificio incondizionato rivelerebbe soltanto una mancanza di «discrétion», ovvero uno dei difetti più gravi nel giudizio di Descartes.

Che dietro la pagina che abbiamo analizzato si nascondesse una classica «quaestio de charitate» la principessa Elisabetta non mancherà peraltro di riconoscerlo. Nella missiva di risposta, inviata due settimane dopo, commenta infatti come segue la quarta delle «vérités nécessaires»: «La considération que nous sommes une partie du tout, dont nous devons chercher l'avantage, est bien la source de toutes les actions généreuses; mais je trouve beaucoup de difficultés aux conditions que vous leur prescrivez»⁴⁹⁷. Elisabetta si rende ben conto cioè di quanto la riflessione cartesiana debordi i limiti dello stoicismo: Descartes non predica l'eroismo tout-court, votato al «pro patria mori» ma riflette sulle «conditions» delle azioni generose, cioè altruiste. La questione è, continua Elisabetta,

*comment mesurer les maux qu'on se donne pour le publique, contre le bien qui en arrivera, sans qu'ils nous paraissent plus grands, d'autant que leur idée est plus distincte? Et quelle règle aurons-nous pour la comparaison des choses qui ne nous sont point également connues, comme notre mérite propre et celui de ceux avec qui nous vivons?*⁴⁹⁸.

Descartes è forzato allora a venire allo scoperto, e nel farlo non solo ammette i limiti della sua indicazione ma soprattutto utilizza apertamente il lessico della carità.

⁴⁹⁶ SUAREZ, *op. cit.*, p. 712.

⁴⁹⁷ AT IV, p. 303.

⁴⁹⁸ AT IV, p. 303; corsivi nostri.

Così, nella replica del 6 ottobre, si leggerà che la “misura” esatta dell’interesse per una causa pubblica è impossibile e che al più si deve ritenere che

Dieu a tellement établi l’ordre des choses, et conjoint les hommes ensemble d’une si étroite société, qu’encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n’eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s’employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir, pourvu qu’il usât de prudence⁴⁹⁹.

Il che è evidentemente un puro gioco di prestigio: ci si affida all’agire congiunto e imperscrutabile di provvidenza («ordre des choses») e «prudence» come surrogati della «règle» reclamata da Elisabetta. Insomma qualcosa come un’armonia (politica) prestabilita e fondata sulla «charité». La retroversione della principessa, in data 28 ottobre, sarà dunque del tutto legittima:

Vous ne croyez pas qu’on a besoin d’une connaissance exacte, jusqu’où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public, à cause qu’encore qu’un chacun rapportât tout à soi, il travaillerait aussi pour les autres, s’il se servait de prudence. Et cette prudence est le tout, dont je ne vous demande qu’une partie⁵⁰⁰.

Dove non si può non segnalare l’ironia con la quale Elisabetta rimanda Descartes alla sua prima formulazione della questione («considération que nous sommes une partie du tout»). Di fatto Descartes tenterà ancora una volta di ribattere, prima che lo scambio epistolare si sposti del tutto sul tema delle passioni. Ma si tratterà quasi di una palinodia, o meglio di una resa: nel rendere conto della «règle de la prudence» tanto reclamata, Descartes finirà per delineare una sorta di “favola delle api” ante-litteram. L’uso della «prudence» si ridurrà infatti ad un calcolo degli interessi, secondo il quale «on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et

⁴⁹⁹ AT IV, p. 316.

⁵⁰⁰ AT IV, p. 324.

prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés»⁵⁰¹.

La «charité» ha ceduto il campo ad una gentilezza ben più mondana ed interessata. E la «règle» enunciata è dichiarata valida solo «per lo più». Di conseguenza Descartes preferisce chiudere lo scambio con una «maxime» ben più sicura (perché ben meno ambiziosa): ovvero quella a lui più cara (almeno fin dal *Discours*) di «suivre seulement le grand chemin». Anche senza reclamare la provvidenza, bastano «les lois communes de la société»⁵⁰² a garantirci sia il bene comune sia il bene privato.

Come si vede, Descartes, nel giro di poche missive, si è ben allontanato dall'iniziale «il faut toujours préférer les intérêts du tout». Le questioni di Elisabetta sottopongono la posizione cartesiana ad una prova che le risulta fatale⁵⁰³. La quarta delle verità generali necessarie al bene agire viene cioè vagliata alla luce di una questione che Descartes stesso considera tipica della trattazioni «de la Morale»: ossia «jusqu'où nous devons aimer la vie»⁵⁰⁴. Una questione apparentabile a quelle che dividevano i teologi, sotto la rubrica dell'«ordo caritatis». L'enunciazione del principio della primarietà del “tutto” sulla parte avrebbe dunque imposto a Descartes la costruzione di una articolata casistica e la definizione precisa delle cosiddette «leges caritatis» – qualcosa di simile cioè a quello che si legge nel «De charitate» di Suarez⁵⁰⁵. E questo era quanto, almeno implicitamente, Elisabetta reclamava sotto la forma di una

⁵⁰¹ AT IV, p. 356.

⁵⁰² AT IV, p. 357.

⁵⁰³ Cfr. G. RODIS-LEWIS, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les Études Philosophiques», 1, 1987, pp. 43-54; p. 51 n.28.

⁵⁰⁴ AT IV, p. 537.

⁵⁰⁵ Cfr. in particolare sempre nel «De charitate» la *disputatio* VII «De praecepto elemosynae». Come si sa Descartes utilizza il lemma «leges caritatis» nella lunga lettera a Voet, e ne fa anzi uno dei cardini della sua argomentazione polemica. Per la questione cfr. V. CARRAUD, *Descartes: le droit de la charité* in G. CANZIANI, Y.-C. ZARKA (ed), *L'interpretazione nei secoli XVII e XVIII*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 513-516, dove va tuttavia rettificata la nota 56: nel «De charitate» Suarez utilizza infatti più di una volta l'espressione «lex[ges] caritatis» e precisamente poco oltre le pagine citate sopra, ovvero sotto la rubrica e come sinonimo di «ordo caritatis» (cfr. per esempio p. 717: «quod certe, intra legem caritatis stando, est probabile, quia hominis interfectio est actio valde repugnans inclinationi naturae: unde non videtur ordo caritatis cum tanto rigore obligare»).

«règle». Sennonché niente di ciò si trova non solo nelle lettere citate ma nemmeno nelle *Passions*. L'altruismo del generoso, così simile alla gratuità della carità, si troverà fondato altrimenti: non sulla verità del «on ne saurait subsister seul» ma su quella della libertà. E dell'invito alla «prudence» non resterà che un'unica eco nel finale del trattato, allorché Descartes ricorda «c'est imprudence de se perdre quand on peut sans déshonneur se sauver, et que, si la partie est fort inégale, il vaut mieux faire une honnête retraite ou prendre quartier que s'exposer brutalement à une mort certaine» (§ 211).

Se però si vuol trovare un frutto, benché indiretto, di questa quarta «vérité» esposta nella lettera del settembre 1645 è – crediamo – nella definizione dell'amore che esso va cercato. La dettagliata disamina delle lettere cartesiane testè condotta in controluce alle diatribe scolastiche va a corrispondere in effetti con le nostre precedenti analisi dell'art. 80 delle *Passions*. Avevamo infatti proposto di riconoscere nella considerazione di un «tout» uno strumento per individuare il ruolo e i «devoirs» della «partie» e di leggere l'articolo 80 delle *Passions* come l'espressione di una regola dell'amore dedotta alla luce di una idea. Nel far che la lettera a Chanut del febbraio 1647 ci era sembrata un documento del tutto esplicito. Ora, forti dell'analisi della corrispondenza con Elisabetta, possiamo ritornare a quella missiva e concluderne la lettura:

En sorte que, si on se joint de volonté avec un objet qu'on estime moindre que soi, par exemple si nous aimons un fleur, un oiseau, un bâtiment, ou chose semblable, la plus haute perfection où cette amour puisse atteindre, selon son vrai usage, ne peut faire que nous mettions notre vie en aucun hasard pour la conservation de ces choses, parce qu'elle ne sont des parties plus nobles du tout qu'elle composent avec nous, que nos ongles et nous cheveux sont de notre corps; et ce sera une extravagance de mettre tout le corps au hasard pour la conservation des cheveux. Mais quand deux hommes s'entr'aident, la charité veut que chacun de eux estime son ami plus que soi même; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite s'ils ne sont prêts de dire, en faveur l'un de l'autre; *Meme adsum qui feci in me convertite ferrum etc.* Tout de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince, ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne

se doit estimer que comme une forte petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne craindrait pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service, qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux.

Come si vede qui riflessione sull'amore e riflessione su «jusqu'où nous devons aimer la vie» risultano coordinate. Le «vrai usage» è un parente stretto della «règle de prudence» mancata nell'epistolario con Elisabetta. Tutto avviene cioè come se la considerazione della totalità, che rimaneva inefficace finché relegata al piano astratto di una «vérité», trovi finalmente il suo ruolo guida come regola dell'amore. Come Descartes scrive nelle *Passions* (§ 83):

D'autant qu'en toutes [sortes d'amour] on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre; ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver.

Descartes ritrova qui la distinzione classica degli ordini di oggetti che articolava la gerarchia dell'«ordo caritatis». Ma invece che ricorrere ad una dettagliata casistica applica semplicemente la definizione dell'amore come immaginazione di un tutto, deducendo da essa il principio della gerarchia. Il che era precisamente ciò che rimaneva oscuro nello scambio con Elisabetta.

È dunque per l'ennesima volta sull'onda lunga di una questione tradizionale, e segnatamente tomista, che Descartes costruisce la propria – originale – tesi. In questo caso il problema era quello dei limiti e delle esigenze della carità in rapporto al sacrificio della vita. Suscitata dal ricorso cartesiano alle nozioni di tutto e parte e fomentata dalle richieste di Elisabetta, tale questione era rimasta aperta – o al più risolta con degli escamotages. Essa ricompare e trova la sua messa a punto nelle *Passions*, sotto la rubrica della passione d'amore. Definendo l'amante e l'amato come parti di

tutto, Descartes può ora infatti articolare l'astratta priorità della totalità con il rapporto concreto delle due componenti. E dedurre da questo una «règle» efficace a dirimere i dubbi su « jusqu'ou nous devons aimer la vie». Così, mercè questo intricato e un po' lungo percorso di accerchiamento la definizione dell'articolo 80 svela – ci sembra – a pieno il suo senso: si tratta di pensare una «justice» nell'amore che sia al contempo «justesse»: l'amore ingiusto non è infatti soltanto quello che si rivolge a oggetti in assoluto nocivi ma anche quello che, vittima di una errata considerazione della proporzione tra la parte e il tutto, «nous joint à des choses qui peuvent nuire, ou du moins qui ne méritent pas d'être» (§ 142, corsivo nostro).

Gli esempi fin qui forniti potranno forse sollevare più interrogativi di quanti le pagine delle *Passions* già di per se stesse offrirono. Come ammettere in effetti che il dettato piano ed elegante degli articoli sull'«amour» sottenda delle questioni di natura così propriamente teologica? Pur nell'inverificabile ipoteticità dell'utilizzo di tali fonti, accostare le tesi cartesiane a quelle tradizionali ci sembra tuttavia offrire un indubbio guadagno di comprensione. La constatazione dalla quale siamo partiti era infatti, ricordiamolo, quella di una sorta di incapacità delle definizioni e degli argomenti di Descartes a coordinarsi in sistema. Ora, tale a-sistematicità trova almeno una ragione – se non una giustificazione – alla luce delle analisi proposte. L'originalità di Descartes nella trattazione dell'amore si è andata infatti configurando come l'effetto di un centro nascosto, costituito dalle tesi tradizionali sul tema, e specificamente quelle tomiste. Le affermazioni di Descartes gravitano attorno e si identificano in rapporto a un baricentro pressoché invisibile, che le governa talvolta come modello, più spesso come referente polemico. In questo senso, che il baricentro sia esattamente quello da noi indicato risulta meno essenziale dell'averne indicata la funzione. In breve, come dicevamo in apertura. Descartes lavora per “reazione”, in negativo, e questo fa la novità più marcata del suo

ragionamento. È reagendo al principio tomista dell'ordine delle passioni, cioè assumendolo alla lettera che Descartes declassa l'amore dal suo ruolo di affetto primo e primitivo. È reagendo alla possibilità di una messa in ordine secondo il «gradus diligentis ad diligibile» che Descartes può opporre la tripartizione di «trois sortes d'amour» alla bipartizione di «amor amicitiae» e «amor concupiscentiae». È reagendo alla nozione di presenza affettiva dell'amato all'amante che Descartes pensa l'amore come una unione «des à présent». È infine reagendo ad una esigenza comunemente manifestata dai commentatori del «de charitate» della *Summa* che Descartes applica la formula del tutto e della parte alla definizione dell'articolo 80.

Se quindi Descartes avesse veramente cercato di scrivere il «gros volume pour traiter de toutes les choses qui appartiennent» all'amore il risultato sarebbe stato forse più vicino ad una serie di *quaestiones* che al procedere libero delle *Meditationes*. Sono in effetti le problematiche più comunemente discusse nelle pagine tomiste sulle passioni e sull'«ordo caritatis» a suscitare e governare i testi cartesiani: come Descartes stesso aveva progettato per i *Principia*, essi si potrebbero quasi leggere in controparte alle trattazioni di Suarez e di Abra de Raconis. Così la grandezza di Descartes si riconosce più nella capacità di immaginare soluzioni inedite a problemi ben noti che nella elaborazione del tutto originale. Diversamente dalla generosità, nozione che Descartes (ri)crea fondandola su una metafisica della libertà, l'«amour» provoca cioè delle reazioni teoretiche che vivono di riflesso. A voler dunque fornire una esplicitazione conclusiva della formula dell'articolo 80, dalla quale siamo partiti, dovremmo dunque affermare che essa sancisce un compromesso tra le domande della tradizione e la novità della risposta cartesiana. Individuando la radice dell'«amour» nel «consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est

une autre» Descartes risponde, con la chiarezza di una idea (meglio di una immaginazione chiara e distinta), alla questione: come si regola l'amore per gli altri (e per sé in rapporto agli altri). I grandi maestri della scolastica⁵⁰⁶ dedicavano una *disputatio* intera a tale interrogativo «de ordine circa personas servando in pracepto charitatis». E squadernavano per scioglierlo una sequela di disgiunzioni logiche: «an in spiritualibus teneatur homo magis sibi, quam alteri providere», «an homo debeat proximo potius in spiritualibus subvenire, quam sibi in corporalibus», «an in temporalibus teneatur homo magis sibi potius, quam proximo subvenire», ecc⁵⁰⁷. Descartes riduce invece tutto ciò all'evidenza e per farlo immagina e chiede semplicemente al lettore del suo trattato di immaginare «un tout». Certo, la figura del tutto e delle parti non è inedita – né tantomeno quella del corpo con la quale Descartes la presenta associata nella lettera a Chanut. Ma del tutto nuovo è lo sforzo di Descartes di farne il perno del «vrai usage de l'amour». La «règle» non passa più per una definizione di una sofisticata gerarchia di beni. Bensì per il semplice esercizio della «pensée» nel modo dell'immaginare; e che cosa significa immaginare se non «use[r] de la volonté pour se déterminer à quelque pensée»⁵⁰⁸? «Règler l'amour» si rivela dunque una questione di intelletto e volontà, di «consentement» e «considération». Per regolare l'amore l'unica maniera è portarlo – fin dove possibile – alla soglia del pensiero, se non dell'immagine. Questo l'apporto chiave di Descartes nelle pagine delle *Passions* che abbiamo analizzato: un apporto che non giunge all'evidenza se non si mostra come esse rispondano alle medesime esigenze alle quali facevano capo le riflessioni di Tommaso sull'«ordo charitatis» – talvolta addirittura riprendendone le formule e sovvertendone il

⁵⁰⁶ Ma non solo loro: cfr. per esempio SCIPION DUPLEIX, *L' éthique ou philosophie morale*, Fayard Paris 1994 (Ripr. facs. dell' ed.: A Rouen: chez Richard l'Allemand, 1645), pp. 420; 433 ss: il cap XIV («des divers degrez de Charité») giustifica alla perfezione le rimozioni di Montaigne contro quanti «nous ordonnent, d'aymer avant nous trois, quatre et cinquante degrez de choses».

⁵⁰⁷ Si tratta dei titoli dei capitoli della *disputatio* di Suarez, sopra citata.

⁵⁰⁸ AT IV, p. 311.

senso. Si comprende allora quanto, una volta di più, Pascal si riveli il miglior lettore di Descartes: i «membres pensants» faranno infatti delle acquisizioni qui ricapitolate il loro punto di partenza. Portare l'amore all'evidenza di una immaginazione, cioè «use[r] de la volonté pour se déterminer» a una «pensée de l'amour», questo significherà in effetti che «il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants» «pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même» (§ 368). Pascal ridurrà l'operazione di Descartes alle sua qualità essenziale: quella di aver sostituito l'evidenza di una idea ad ogni sistema di regole e gerarchie assiologiche. Più che l'immagine del corpo o del «tout», e forse più anche che la qualificazione di «pensant» del «membre», quello che Pascal dovrà all'articolo 80 delle *Passions* è così la possibilità di fondare una dottrina dell'«amour» su una «pensée» chiara e distinta. Descartes proponeva «qu'on s' imagine», e in quella proposta trasformava in una semplice esigenza di pensiero le lunghe dispute «de charitate». Pascal ha già acquisito questa trasformazione e ingiunge semplicemente che ora – cioè dopo Descartes – «il faut s'imaginer».

CAP. IV: PARADIGMI DELL'UNITÀ

Nelle *pensées* sui «membres pensants» Pascal proporrà, pur sotto la rubrica di «morale chrétienne», una grande sintesi ecclesiale. Come prevedibile, tenuto conto della vicenda della nozione di *corpo mistico* ricostruita sopra, pensare «un corps plein de membres pensants» significherà cioè pensare la Chiesa. E pensare, nello specifico, l'unità che ne fonda il mistero. Ma questo non sarà in verità che l'esito ultimo di una meditazione più vasta ed articolata. Già fuori della *liasse* 26, e pure altrove che nelle *Pensées* Pascal tenterà infatti più volte di mettere a fuoco la specificità dell'unione ecclesiale. Si può anzi riconoscere in lui il primo degli autori moderni ad aver cercato coscientemente di distinguere l'unità della comunità dei fedeli da ogni altro tipo di unione e associazione naturali. L'ecclesiologia del XVII secolo riconduce nella maggior parte dei casi la questione dell'unità a quella del primato petrino: si tratta cioè di coordinare la pluralità delle espressioni concrete e la prima delle sua «notae». A questa riduzione all'unità Pascal preferisce un pensiero dell'unità come radice della Chiesa. Ovvero si interroga su come l'unità fa la Chiesa, piuttosto che su come la Chiesa debba e possa conservare l'unità. Il punto di partenza è allora quello cristologico: ci si deve chiedere cioè come l'«avènement» del Cristo abbia fondato una nuova figura dell'unità sulla terra: «Alors J.-C. vient dire aux hommes qu'ils n'ont d'autres ennemis qu'eux-mêmes, que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu, qu'il vient pour les détruire et pour leur donner sa grâce, afin de faire d'eux tous une Église sainte» (§ 433). Ora, Pascal non può ottemperare a questa esigenza di pensiero che avanzando dei nuovi nomi e delle nuove figure dell'unità per dire la novità dell'«avènement» che l'ha istituita. Se nelle *pensées* governate dalla tematica della «figure» ancora l'unità ecclesiale è descritta secondo l'immagine del «peuple» («Il [J.-C.] devait lui seul produire un grand peuple,

élu, saint et choisi», § 609), altrove saranno i concetti di «monde», di «unanimité» e di «uniformité» a individuarla.

Nelle pagine che seguono ricostruiremo quindi l'elaborazione da parte di Pascal di questi tre nomi dell'unità ecclesiale. Ciò ci permetterà di comprendere meglio la questione alla quale i «membres pensants» proporranno una risposta tanto più definitiva quanto più radicale.

1. *Mondo*

La prima figura dell'unità cui Pascal fa ricorso è quella del *mondo*. Nozione eminentemente neotestamentaria, segnatamente paolina e giovannea, Pascal sembra farne fin da subito un uso concettualmente rigoroso. Già nella lettera, scritta a quattro mani con la sorella Jacqueline nell'aprile del 1648, Pascal oppone con chiarezza «monde» e «univers». O, meglio ancora, «nouveau monde» e «monde terrestre». La missiva ha per tema la relazione tra realtà spirituale e realtà materiale ma risulta ispirata, seppur copertamente, da una riflessione sulla natura e il senso del battesimo. Pascal riconosce infatti nel battesimo, e in particolare nella condizione di battezzato che condivide con le sorelle, un esempio eclatante de «cette pensée [...] si générale et si utile» costituita da *Romani* I, 20. Ossia: «les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles»⁵⁰⁹. In tal senso Pascal afferma la doppia natura dell'«alliance» che lega lui e la sorella al padre: essa pertiene infatti sia all'ordine della «nature» che a quello della «grâce». Il che è a dire che la parentela familiare si è doppiata di una parentela spirituale – il battesimo – altrimenti profonda e foriera di una identità ancor più stretta di quella biologica. Così si avrà il paradosso di un padre (Étienne Pascal) che diventa fratello dei propri figli: padre perché li ha generati, fratello perché «nous a tous prévenus et comme conçus dans ce dessein», ossia il battesimo. «C'est en quoi» conclude Pascal, «nous devons admirer que Dieu nous ait donné et la figure et la réalité de cette alliance». Ora, ciò che va notato è che questo esercizio teologico sul battesimo trova il suo fondamento ultimo in una

⁵⁰⁹ La lettera è pubblicata in OC II, pp. 581-583. A individuare nel battesimo il tema “nascosto” di questa missiva è stato per primo T. SHIOKAWA (*Pascal et les miracles*, cit., pp. 68-73).

chiara presa di coscienza del valore concettuale della nozione neotestamentaria di *mondo*⁵¹⁰.

Il concetto greco di “cosmos” (universo) subisce in effetti, già nel lessico biblico, una sensibile trasformazione: all’accezione positiva del termine, come sinonimo di totalità del creato, si affianca infatti un uso peggiorativo che riconosce in “cosmos” il «monde aliéné de Dieu, hostile à Dieu»⁵¹¹. Trasformazione che diventerà poi formale e definitiva con le lettere di Paolo e i testi giovannei (specialmente la *prima lettera*). In Paolo il “cosmos” è infatti quello della sapienza folle degli uomini a cui si contrappone la follia sapiente di Dio (*I Cor.* I, 20; III,19): lo «spirito del mondo» è il modo d’essere dell’uomo che volta le spalle allo «spirito di Dio» (*I Cor.* II, 12). Nel quarto vangelo la contrapposizione emerge ancora più chiara: gli apostoli, simbolo di tutti i credenti in Cristo, sono *nel mondo* («in mundo») ma non sono *del mondo* («de mundo») perché il «mundus» è costituito da chi «non cognovit» Cristo: «Et jam non sum in mundo, et hi in mundo sunt, et ego ad te venio. [...] Ego dedi eis sermonem tuum, et mundus eos odio habuit, quia non sunt de mundo, sicut et ego non sum de mundo» (*Gv.* XVII, 11; 14). A fornire la formulazione più celebre di questa concezione del mondo come concrezione del peccato è in ogni caso sicuramente la *prima lettera di Giovanni*: «Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ: quæ non est ex Patre, sed ex mundo est» (*I Gv.* II, 15-16). Dove le tre tentazioni esplicitano con chiarezza l’essenza del concetto di *mondo* come

⁵¹⁰ Per la messa in parallelo della parentela naturale e quella spirituale si possono trovare numerosi antecedenti in Saint-Cyran (cfr. OC *Le Guern* II, p. 1100 n. 4).

⁵¹¹ Cfr. Á. P. ORBAN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Dekker – Van de Vegt, Nijmegen 1970, pp. 163 ss. e *DS*, t. X, col. 1620-1634; *DCTh*, pp. 755-758; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (tr. it. in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131); H. ARENDT, *Il concetto d’amore in Agostino*, SE, Milano 1992, pp. 72ss; H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1969, cap. XVII. Più recentemente e per una ampia messa a punto anche bibliografica cfr. R. BRAGUE, *La Sagesse du monde. Histoire de l’expérience humaine de l’univers*, Fayard, Paris 1999, II^{ème} partie, § V.

modalità dell'accesso dell'uomo alla totalità del creato. Mondo diventa sinonimo di vita umana e del modo di abitazione degli uomini in seno al creato. In breve: per il cristiano, il mondo non è che lo spazio aperto dalla decisione per o contro Cristo: ovvero la sua situazione⁵¹² (nel lessico di Paolo, la «figura» in *I Cor.* VII, 31). A portare alla definitiva evidenza concettuale questa rivoluzione semantica sarà poi Agostino, commentando come segue *Gv.* I, 10:

Quid est, *mundus factus est per ipsum?* Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut Angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille ubi habitabant. Quomodo dicimus: Mala est illa domus; aut: Bona est illa domus: non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus; aut in illa quam dicimus bonam, parietes laudamus: sed malam domum, inhabitantes malos; et bonam domum, inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum: ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo; sed corde inhabitant coelum, sicut Apostolus dicit: *Nostra autem conversatio in coelis est. Ergo mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit*⁵¹³.

Il «mundus», in quanto luogo della decisione per il peccato, si distingue in tutta chiarezza dal creato come opera di Dio e trova la sua identità in virtù assioma: «*talis est quisque, qualis eius dilectio est*»⁵¹⁴. Ovvero: poiché ad abitare veramente il mondo sono soltanto coloro che lo amano («*amando enim habitamus corde*») e poiché chi ama è identico a ciò che ama, è legittimo chiamare mondo in prima istanza i «*dilectores*

⁵¹² Per il concetto di *situazione* e la sua accezione spaziale cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 60. Non è certo un caso che Heidegger abbia inquadrato per la prima volta la specificità di questa nozione proprio riflettendo sull'esperienza del cristianesimo primitivo e segnatamente sulla lettere paoline: cfr., in particolare, *Fenomenologia della vita religiosa* (Adelphi, Milano 2003), pp. 130-133; 193-195.

⁵¹³ *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, Tr. II, 11.

⁵¹⁴ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, Tr. II, 14. Cfr. anche II, 12 per un parallelo con *In Io.*, II, 11.

mundi». E viceversa, i fedeli in Cristo, vivendo «caput in coelo, pedes in terram», sono allo stesso tempo «in mundo» (o «ex mundo»), perché creati, ma non «de mundo» perché decisi per la fede.

Ora, è precisamente la coscienza forte di questo significato strettamente teologico di *mondo* a guidare la riflessione pascaliana sul battesimo. Pascal assegna infatti al sacramento il senso di una vera e propria nuova creazione. A confortarlo in tale interpretazione non solo alcuni passaggi della Scrittura (in particolare *Gv.* III, 4-6), ma soprattutto l'autorità di Saint-Cyran, che più volte aveva ribadito il concetto, scrivendo per esempio:

Par le baptême nous recevons la vraie vie de grâce, et renaissions de Jésus-Christ dans son Église comme enfants du nouveau monde. Et au lieu que les enfants des hommes en naissant sortent de leurs mères pour vivre à part de la vie naturelle et humaine; les enfants de Jésus-Christ, lorsqu'ils renaissent de lui par sa grâce, entrent dans lui et dans l'Église son épouse pour vivre et subsister dans eux non seulement comme leurs enfants, mais aussi comme leurs parties et membres de leur propre corps⁵¹⁵.

Con degli accenti di marca spiccatamente berulliana⁵¹⁶, Saint-Cyran articola le due “nascite” dell'uomo opponendone i caratteri: da un lato la generazione naturale che produce e lascia poi nell'indipendenza, dall'altro la *rigenerazione* nella grazia che rende «membres» e cioè componenti indissociabili dalla Chiesa⁵¹⁷. Dal che, Pascal può assumere la formula «nouveau monde» per indicare la totalità dei fedeli sancita dal battesimo e contrastarla, cosa non presente in Saint-Cyran, con l'universo come totalità del creato («monde terrestre»): «il a plu à Dieu de nous joindre aussi bien dans son nouveau monde par l'esprit, comme il avait fait dans le terrestre par la chair». Quello

⁵¹⁵ Citato in SHIOKAWA, *op. cit.*, p. 69.

⁵¹⁶ Cfr. *supra* cap. II, p.

⁵¹⁷ Cfr. *Gv.* III, 4-6: «Dicit ad eum Nicodemus: Quomodo potest homo nasci, cum sit senex ? numquid potest in ventrem matris suæ iterato introire et renasci? Respondit Jesus: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est: et quod natum est ex spiritu, spiritus est».

che preme in effetti a Pascal è riflettere sulla possibilità che «l'univers» accolga nel suo seno dei *mondi*, ossia delle modalità opposte di essere nel mondo («terrestre»), distinte dal loro *come* e capaci di istituire delle totalità di situazione (la *carne* e lo *spirito* paolini). Se quindi Saint-Cyran puntava su nascita e rinascita come sinonimi della coppia esistenza (permanere fuori della propria causa) e sussistenza (in), Pascal deduce dal carattere “iniziale” del battesimo la possibilità pensare l'unità di un «monde». Se cioè «M. de Saint-Cyran veut qu'on appelle [il battesimo] le commencement de la vie» ciò, per Pascal, fa segno al fatto che è nella decisione sempre al presente per o contro Cristo che il cristiano apre un *mondo*. «Le nouveau monde par l'esprit» definisce la situazione del cristiano che vive in un tempo «angusto» (*I Cor.* VII, 29) perché ripiegato sul presente e ridotto a un perpetuo «commencement» nel scegliere la propria vita. Ma proprio perché “pressato” dal presente e al presente, a sempre *cominciare*, l'uomo ha la facoltà definire la sua esistenza come un tutto ovvero di prendere posizione sulla totalità del suo essere e di definirne la situazione in maniera autonoma da quella dell'universo: «Chacun est un tout à soi-même, car lui mort le tout est mort pour soi. [...] Il ne faut pas juger de la nature selon nous, mais selon elle» (§ 668).

In sintesi: Pascal riconosce nel battesimo l'espressione piena della nuova accezione di *mondo* definita dal Nuovo Testamento e dalla teologia cristiana. Il «mundus» non è uno stato di cose né la totalità dell'esistente («il cielo e la terra»⁵¹⁸ che Pascal traduce con «monde terrestre») ma il “come” dell'accedere dell'uomo a questa totalità. Un “come” di cui si ha coscienza soltanto nel momento in cui la vita non è più un semplice fatto biologico (una natura) ma una *condizione*, la cui identità si definisce in un continuo «commencement». Abitando la terra, cioè amandola, i peccatori fanno

⁵¹⁸ In merito, per una ulteriore testimonianza della sensibilità di Pascal al lessico biblico della creazione cfr. OC III, pp. 314-315 (*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*): «Et leur dit [sc. Jésus] que toute puissance lui est donnée au ciel et en la terre, – c'est-à-dire partout, suivant la façon de parler des Hébreux, comprenant toutes choses en deux mots, comme le bien et le mal, debout et assis, etc.».

del loro essere situati in un «monde terrestre», l'occasione di una situazione perversa: un *mondo* che è una totalità perché riunisce l'umanità intera sotto il segno del peccato, ovvero, come scrive con eloquente ambiguità Pascal, «par la chair», dove la discendenza biologica si confonde con l'eredità di Adamo. Ma chi vive per Cristo, cioè «par l'esprit», sebbene «noli amare habitare in fabrica, sed habita in fabricatore» non per questo non costituisce un mondo: anzi, il battesimo, in quanto «commencement de la vie» sancisce la presenza di un «nouveau monde» già su questa terra, in attesa che una terra e dei cieli nuovi si sostituiscano alla figura attuale del creato.

Mercé una riflessione sulla natura del battesimo, la nozione di «monde» viene dunque caricata da Pascal di un significato tecnico, che risulta la controparte dell'uso negativo di esso, sancito dai testi neotestamentari. Ma non bastasse a verificarlo la precisione con cui, come visto, in queste prime frasi si articolano «nouveau monde» e «monde terrestre», tutta la parte finale della lettera viene a offrirne una illustrazione tanto brillante quanto sistematicamente passata sotto silenzio dai commentatori. Dopo aver ricordato e illustrato la relazione tra «figure» e «réalité» nella conoscenza umana di Dio, Pascal dedica infatti le ultime righe della missiva ad una riflessione sulla «perfection» nella vita cristiana. La relazione con la sezione che precede sembra, a prima vista, piuttosto labile, Pascal limitandosi a coordinarle con un semplice «c'est pourquoi ...».

Ma essa risulta altrimenti profonda se la si ricollega all'esordio della lettera, o meglio al tema che l'ha suscitata cioè quello del battesimo. In queste righe sulla «perfection» ci sembra infatti che Pascal proponga un corollario essenziale della sua tesi sul battesimo come costituzione di un «nouveau monde». E lo faccia, non più sulla scorta della suggestione di Saint-Cyran ma elaborando uno sviluppo del tutto originale. Pascal esordisce ribadendo con maggiore ampiezza il parallelismo tra ingresso nella

comunità dei fedeli e creazione: i battezzati, che Dio ha originariamente «retirés gratuitement du néant au point de leur création» sono, «par la régénération [...] retirés gratuitement du péché». Ora però una distanza immensa passa tra questi due generi di «places»: precisamente la distanza che separa la concezione greca di “cosmos” e il concetto cristiano di mondo. Come Pascal scrive con una precisione sorprendente: gli uomini «en tant que créatures [...] doivent se tenir dans l’ordre des créatures e ne pas profaner le lieu qu’ils remplissent». L’«universum», cioè la creazione, le «monde terrestre» è una totalità ordinata e stabile nella quale ogni ente trova il suo «lieu» proprio. Si tratta di un ordine, una struttura eterna istituita dal creatore e alla quale il singolo non può che aderire «remplissant» il suo ruolo. In breve, una totalità esterna all’uomo, che egli deve soltanto riconoscere e imitare, rendendosi il più possibile simile a quell’«homo ordinatissimus» del quale già Agostino parlava opponendolo alla «turpis pars suo universo non congruens». A questo «univers», cioè “tutto” provvisto di un ordine che impone la giusta posizione alle sue parti, Pascal contrappone la Chiesa, la comunità dei battezzati, che, come abbiamo visto sopra, egli intende come un *mondo*. L’«univers» è infatti una unità perché «les créatures [le] composent» e cioè «s’acquittent de leur obligation se tenant dans une perfection bornée»⁵¹⁹. L’unità del «monde [terrestre]», l’uomo, come il creato tutto, non può che riconoscerla. La Chiesa invece il frutto della decisione dell’uomo, della sua facoltà di deliberare sul proprio «commencement» e sulla propria fine. Scegliendo il “come” del proprio rapportarsi all’esistenza (per o contro Cristo, nella carne o nello spirito) il fedele apre la “situazione” come luogo della sua esistenza, ovvero definisce un *mondo* «dans l’univers». Così, scrive Pascal, i «chrétiens [...] doivent sans cesse aspirer à se rendre dignes de faire partie du corps de Jésus-Christ», ovvero del *mondo* dei fedeli. Per i

⁵¹⁹ Da confrontare con la definizione cartesiana di natura: «Car par la nature, considérée en général, je n’entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l’ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées» (AT IX, p. 64).

battezzati non c'è luogo pre-ordinato che definisca «une place»; ma è la loro decisione e la loro volontà a disegnare (e designare) «le lieu», una totalità che sempre si ricrea e vive, e che per questo coincide con il «Corps de Jésus-Christ». Che la «perfection du monde [terrestre]» sia «bornée» non significa altro, dunque, che il creato va distinto dal «mundus», il primo definendo la totalità unitaria e ordinata di ciò che esiste, il secondo l'unità di situazione dei fedeli decisi per il Cristo nel battesimo. La situazione non è un quadro o ordinamento all'interno del quale il credente viene a inserirsi ma si apre a partire dalla decisione per la fede. Così, Pascal può proporre una esegesi del tutto inedita di *Matteo V*, 48: «soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait». Nel comandamento paradossale, che Gesù avanza, a tema non è infatti, secondo Pascal, l'ingiunzione di una santità sempre in progredire perché misurata a quella infinita di Dio. Bensì la necessità per i battezzati di vivere sotto la “pressione” del presente della decisione per Cristo, di non confondere il «monde» che è la Chiesa con l'«univers», illudendosi «qu'il y ait un certain degré de perfection dans le quel on soit en assurance et qu'il ne soit pas nécessaire de passer». Essere «parfaits» significherà dunque mantenersi nella fede, cioè confermare l'unità del mondo dei battezzati ribadendo al presente la volontà che lo crea in quanto *modo* di essere nel mondo [terrestre] (e non stato di cose). Solo così si costituirà un «corps tout divin et infiniment parfait»: un «corps» cioè una unità non data ma “viva” perché fondata sul permanente volere il proprio senso (la fede) della vita umana.

In questa lettera dell'aprile 1648 Pascal propone dunque una riflessione ampia ed articolata sul battesimo e per farlo esplicita, in tutte le sue implicazioni, il concetto neotestamentario di «monde». L'unità dei battezzati è quella di un «nouveau monde» che, come quello dei peccatori, sorge sulla terra dalla volontà degli uomini. La tecnicità dell'uso di questa nozione come figura dell'unità non sarà più smentita dagli scritti

pascaliani successivi, piuttosto essi sembreranno ribadirla ed approfondirla in formule via via più eloquenti.

In un'altra celebre missiva, redatta nell'ottobre 1651 in occasione della morte del padre, Pascal scrive in effetti:

Dès le moment que nous entrons dans l' Église, qui est le monde des fidèles et particulièrement des élus, où Jésus-Christ entra dès le moment de son incarnation par un privilège spécial au fils unique de Dieu, nous sommes offerts et sanctifiés⁵²⁰.

Dove il ricorso alla nozione di «monde» ha quasi il carattere di una definizione: la Chiesa è il mondo dei fedeli, ovvero l'unità di chi ha scelto e continua a scegliere il Cristo. Per questo la precisazione si impone: «et particulièrement des élus»: perché a fare in senso pieno il «monde des fidèles» sono coloro che perseverano, cioè che possiedono la grazia di perseverare nella decisione della quale il battesimo è il «commencement». Ma sarà con l'opuscolo sulla *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*⁵²¹ (1656 o 1657⁵²²) che Pascal esplicherà definitivamente quanto nella lettera del 1648 si era limitato ad abbozzare. In questo breve testo rimasto incompiuto Pascal pone a tema in effetti il battesimo, analizzandone la disciplina attuale e quella in opera nella Chiesa primitiva. Lo scopo non è però quella di verificare l'unità della tradizione cattolica a dispetto della variazione delle sue pratiche. Bensì la questione, già centrale nella lettera del 1648, della condizione di battezzato⁵²³. Tramite la «comparaison» della Chiesa attuale con quella «des premiers temps» Pascal vuole cioè mettere in luce la natura profonda di questo sacramento, ovvero l'unità cui dà vita. La pratica antica e quella moderna dell'amministrazione del battesimo si differenziano in effetti per l'età dei battezzandi ma entrambe sono animate

⁵²⁰ OC II, p. 856.

⁵²¹ Il testo si trova in OC IV, pp.52-60.

⁵²² Per la prima datazione cfr. MARTINEAU, *Deux clés*, p. 707 n. 29, per la seconda, la nota di presentazione del testo di Mesnard, in OC IV, pp. 52-53.

⁵²³ Cfr. OC IV, p. 51.

da un unico «esprit»: che chi vi accede sia istruito sul senso del sacramento e abbia rinunciato totalmente al peccato. «En l'Église naissante» questo duplice requisito si trova garantito dal lungo vaglio sia della «instruction» che della «conversion» dei catecumeni. Oggi invece la Chiesa preferisce rinunciare alla «dilation du baptême» per preservare i neonati della «malédiction d'Adam» e precipita il battesimo. Ma ciononostante essa continua a pretendere un identico impegno nell'istruzione e nella penitenza dai battezzati, poi giunti nell'età della ragione. Ed anzi carica precisamente di questa responsabilità i «parrains». Da dove viene allora che «l'Église des saints se trouve maintenant toute souillée par le mélange des méchants»? La risposta di Pascal è chiara: i cristiani «d'aujourd'hui» non sanno più che cosa significhi essere battezzati, ignorano il loro stato. Più precisamente: ignorano la verità che la lettera dell'aprile 1648 aveva cercato di esplicitare: ovvero che l'unità della Chiesa è quella di un «mondo nouveau» sulla terra. Il battesimo infantile unito alla «négligence des parents» ha condotto all'incapacità di distinguere il «monde terrestre» e il «monde» che è la Chiesa: «Et ainsi, au lieu qu'autrefois on voyait une distinction essentielle entre l'un et l'autre, on les voit maintenant confondus et mêlés, en sorte qu'on ne les discerne quasi plus».

Tenuto conto dell'analisi sopra svolte, non sarà azzardato sovrainterpretare questa «distinction essentielle». Perché veramente di due essenze distinte si tratta: da un lato la totalità data dell'esistente, dall'altro la totalità decisa di una situazione esistenziale. L'errore dei cristiani odierni consiste dunque nel confondere due «commencements»:

On se trouve maintenant presque au même temps dans l'un et dans l'autre; et le même moment qui nous fait naître au monde nous fait renaître dans l'Église. De sorte que la raison survenant ne fait plus de distinction de ces deux mondes si contraires.

Detto altrimenti si finisce per credere che «on a été fait chrétien» esattamente come «on a été fait homme»: ovvero, con le categorie della lettera del 1648, che la

«perfection» cui è chiamato il cristiano sia una «perfection bornée», una «place» nella quale «on croit pouvoir demeurer». Per la chiesa primitiva invece il concetto di *mondo* era spontaneamente quello paolino e giovanneo: ovvero la situazione definita dalla decisione per o contro Cristo. Così sulla terra (il «monde terrestre») si fronteggiavano ai loro occhi due mondi definiti dal “come” del loro aver preso «parti»:

On connaissait alors par ce procédé une distinction essentielle du monde avec l'Église. On le considérait comme deux contraires, comme deux ennemis irréconciliables, dont l'un persécute l'autre sans discontinuation, et dont le plus faible en apparence doit un jour triompher du plus fort. En sorte que de ces deux partis contraires on quittait l'un pour embrasser les maximes de l'autre; on se dévêtait des sentiments de l'un pour se revêtir des sentiments de l'autre.

Come si legge in una delle varianti del testo riportate dall'edizione Mesnard, i «deux partis contraires» rappresentano «deux états et [...] deux naissances»⁵²⁴: vivendo nel battesimo o nel peccato gli uomini fanno “venire al mondo” due «mondes» sulla «terre». La *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* offre dunque, sotto l'apparenza di una riflessione sulla tradizione della Chiesa, l'essenziale complemento della lettera dell'aprile 1648. Per stigmatizzare il deplorabile atteggiamento dei cristiani «d'aujourd'hui» nei confronti del battesimo, Pascal insiste sulla natura di questo sacramento, perché è ignorandone l'essenza che i fedeli odierni finiscono per snaturarne il «véritable esprit». Dove il concetto di mondo non è più essenzialmente distinto da quello di creazione, l'essere battezzati diventa una condizione, un «lieu où se tenir», non una situazione da sempre tenere aperta nella decisione. Come scriveva la lettera del 1648 «il n'y a point qui ne soit mauvais si on s'y arrête»: dal che «les chutes et rechutes continuelles des derniers [chrétiens]».

Così Pascal si conferma coerente nell'uso strettamente tecnico della nozione di «monde». Altre pagine, riconducibili ad anni posteriori, ne danno ulteriore conferma,

⁵²⁴ OC IV, p. 55 nota *d* al § 4.

anche se solo *en passant*. Un testo che però va necessariamente analizzato, e guadagnerà a essere messo qui in sequenza con quelli che precedono, è una pagina della XIV *Provinciale*. Pagina importante in molti sensi, in primis per l'eco della meditazione ignaziana sui due stendardi che la pervade. Ma che si distingue soprattutto per la scelta lessicale: in un contesto dove tutto sembrerebbe condurre infallibilmente all'opposizione agostiniana di due «civitates», Pascal intesse un complesso mosaico di citazioni bibliche che, proprio con il loro affollarsi, tacciono sistematicamente⁵²⁵ tale immagine:

On ne peut être que d'un parti ou de l'autre, il n'y a point de milieu. *Qui n'est point avec Jésus-Christ est contre lui*. Ces deux genres d'hommes partagent tous les hommes. Il y a deux peuples et deux mondes répandus sur toute la terre, selon saint Augustin: le monde des enfants de Dieu, qui forme un corps dont Jésus-Christ est le Chef et le Roi; et le monde ennemi de Dieu, dont le diable est le Chef et le Roi. Et c'est pourquoi Jésus-Christ est appelé le Roi et le Dieu du monde, parce qu'il a partout des sujets et des adorateurs, et que le diable est aussi appelé dans l'Écriture le Prince du monde et le Dieu de ce siècle, parce qu'il a partout des suppôts et des esclaves⁵²⁶.

«Peuples», «genres d'hommes», «empires», «royaumes», «villes»: sono tutti sinonimi di un «civitas» che la penna di Pascal non verga. Di questo silenzio possono essere fornite – e forniremo noi stessi più avanti – ragioni concettuali. Ma per una soluzione di stretta critica interna è sufficiente rilevare come qui Pascal non faccia che trarre le conclusioni della meditazione sulla natura dell'unità cristiana come «monde nouveau» dei battezzati. In questa pagina infatti, quanto faticosamente intravisto nella lettera e nella *Comparaison* perviene a formulazione assiomatica: ovvero «Il y a deux peuples et deux mondes répandus sur toute la terre». Una terra, un «monde terrestre» che accoglie due «mondes» o due popoli cioè due modi di decidere del proprio essere

⁵²⁵ Come già ricordato nell'Introduzione Martineau (*Deux clés*, pp. 726-727) parla di un Pascal «furieusement allergique» al termine «cité». Cfr., nello stesso senso V. CARRAUD, *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, cit., pp. 74-77.

⁵²⁶ OC Sell., p. 514.

nel mondo, «avec» o «contre Jésus-Christ». Oramai Pascal ha trovato l'equilibrio di una asserzione perfettamente eloquente. E per questo può al contempo platealmente rinunciare alla immagine delle due «civitates» e affermare di scrivere «selon saint Augustin». È in effetti ad Agostino che Pascal si ispira ma non à quello del *De civitate*, bensì a quello dei commentari ai Salmi. Dove si legge, per esempio:

Audi mundum et mundum aperte uno loco in Scriptura sancta, in Evangelio: mundum quem fecit Deus; mundum quem regit diabolus, *id est, dilectores mundi*. Homines enim ipsos fecit Deus; dilectores mundi non eos fecit⁵²⁷.

E ancora, e soprattutto:

Quid autem illi diversi errores inimici Christi, omnes tantum dicendi sunt? nonne et unus? Plane audeo et unum dicere: quia una civitas et una civitas, unus populus et unus populus, rex et rex. Quid est, una civitas et una civitas? Babylonia una; Ierusalem una. Quibuslibet aliis etiam mysticis nominibus appelletur, una tamen civitas et una civitas: illa rege diabolo; ista rege Christo. [...] Omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrenam Deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi, ad unam illam civitatem pertinent, quae dicitur Babylonia mystice, et habet regem diabolum. Omnes autem qui ea quae sursum sunt sapiunt, qui coelestia meditantur, qui cum sollicitudine in saeculo vivunt ne Deum offendant, qui cavent peccare, quos peccantes non pudet confiteri, humiles, mites, sancti, iusti, pii, boni; omnes ad unam civitatem pertinent, quae regem habet Christum. Illa enim in terra quasi maior est tempore; non sublimitate, non honore. Civitas illa prior nata; civitas ista posterior nata. Illa enim incoepit a Cain; haec ab Abel. Haec duo corpora sub duobus regibus agentia, ad singulas civitates pertinentia, adversantur sibi usque in finem saeculi, donec fiat ex commixtione separatio, et alii ponantur ad dexteram, alii ad sinistram⁵²⁸.

⁵²⁷ *Enarrationes in Psalmos*, In ps. CXLI, 15 (corsivo nostro).

⁵²⁸ *Enarrationes in Psalmos*, In ps. LI, 6. Cfr. anche *In Evangelium Ioannis tractatus*, LII, 10: «Absit autem ut diabolus mundi principem ita dictum existimemus, ut eum coelo et terrae dominari posse credamus. Sed mundus appellatur in malis hominibus, qui toto orbe terrarum diffusi sunt: sicut appellatur domus in his a quibus habitatur, secundum quod dicimus: Bona domus est, vel, mala domus est, non quando reprehendimus sive laudamus aedificium parietum atque tectorum, sed quando mores vel bonorum hominum vel malorum. Sic ergo dictum est: *Princeps huius mundi*: id est, princeps malorum omnium qui habitant in mundo. Appellatur etiam mundus in bonis, qui similiter toto terrarum orbe diffusi sunt: inde dicit Apostolus: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi*. Hi sunt ex quorum cordibus princeps huius mundi eicitur foras».

Dove però si vede chiaramente che Pascal sostituisce in maniera sistematica «monde» a «civitas» come nome dell'unità dei fedeli: «Il y a deux peuples *et deux mondes* répandus sur toute la terre, selon saint Augustin: le monde des enfants de Dieu, qui forme un corps dont Jésus-Christ est le Chef et le Roi; et le monde ennemi de Dieu, dont le diable est le Chef et le Roi», «quia una civitas et una civitas, unus populus et unus populus, rex et rex». In sintesi, Pascal rifiuta il paradigma della città come simbolo dell'unità perché, al posto di quella che considera una metafora ben zoppicante, possiede un concetto del tutto rigoroso, cioè il «monde». Fin dalla lettera del 1648 il battesimo gli è apparso infatti comprensibile solo alla luce della «distinction essentielle» tra «monde» e «terre». Solo intendendo in senso non cosmologico ma teologico l'idea di mondo, l'unità dei fedeli si distingue nella sua peculiarità. Essa non deriva da alcuna natura comune ma è frutto di una libertà fondatrice in ragione della quale i fedeli «doivent sans cesse aspirer à se rendre dignes de faire partie du Corps de Jésus-Christ». Al contrario, «cité» riduce l'appartenenza alla Chiesa alla mera assunzione di un requisito estrinseco, alla professione di una fede non molto diversa dal riconoscimento della propria cittadinanza. Il «monde» come prima figura dell'unità anima, dunque, trasversalmente le pagine di Pascal e ne governa la speculazione con la stessa coerenza con la quale guidava, qualche decennio avanti, l'eloquenza di Bérulle⁵²⁹:

Saint Paul nous appelle les créés en Jésus-Christ: *Creati in Christo Jesu*. Parole grande et qui nous apprend de grands secrets en notre condition. Elle nous apprend que nous sommes créés en cette nouvelle naissance, aussi bien qu'en la première [...]. Elle nous apprend que, comme nous avons deux émanations de Dieu, et deux êtres différents, nous avons aussi deux entrées en deux mondes biens divers, et à des fins bien diverses. Car en la création première, nous entrons en ce monde que nous voyons, et en la création seconde nous entrons en un monde que nous adorons, c'est à dire nous entrons, nous vivons, nous opérons en Jésus: *Creati in Christo Jesu*⁵³⁰.

⁵²⁹ Citato in HENRI DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris 2000, pp. 124-125.

⁵³⁰ Una conferma indiretta della coerenza della trattazione pascaliana del concetto di *mondo* si ottiene analizzando il tema della «vanité». Solo chi ha pensato radicalmente il *mondo* può infatti pensare una

«vanitas mundi». Poiché però tale analisi esula dalla direttiva della nostra ricerca ci limitiamo qui a fornire i primi elementi del dossier.

Sarà distinguendo il mondo degli enti creati, ossia l'universo, e il mondo della vita «mundana» che la tradizione teologica cristiana si sforzerà di interpretare «vanitas vanitatum, et omnia vanitas». Lo spartiacque è anche in questo caso Agostino. Nella prima patristica il problema di quale significato attribuire ad «omnia» rimane, infatti, sostanzialmente irrisolto: da una parte «omnia» non si può identificare con la creazione, in quanto opera di Dio e perciò buona, ma, d'altro canto, non risulta ancora elaborato un concetto chiaro di «mundus» come identico a «dilectores mundi». Solo con la messa a punto agostiniana (poi ribadita con forza da Lutero) l'imbarazzo è sciolto: ad essere vano è soltanto il «mundus» istituito sulla terra dagli uomini peccatori, non il creato uscito dalle mani di Dio. Le esigenze esegetiche sono peraltro confortate in questo caso da un preciso supporto testuale. Ovvero: Agostino cita l'*Ecclesiaste* in una traduzione latina diversa da quella di San Girolamo e nella quale al posto di «vanitas vanitatum ...» appare «vanitas vanitantium, et omnia vanitas» (Cfr. *Retractationes*, VII, 3). Le conseguenze dal punto di vista interpretativo sono evidenti; un passaggio del *De vera religione* (XXI, 41) le esplicita sinteticamente: «Hac ergo perversitate animae, quae contigit peccato atque supplicio, fit omnis natura corporea illud quod per Salomonem dicitur: Vanitas vanitantium, et omnia vanitas. Quae abundantia homini in omni labore eius, quo ipse laborat sub sole? Neque enim frustra est additum, vanitantium, quia si vanitantes detrahas, qui tamquam prima sectantur extrema, non erit corpus vanitas; sed in suo genere, quamvis extremam, pulchritudinem sine ullo errore monstrabit».

Poiché, cioè, il «mundus» sono i «dilectores mundi», la «vanitas mundi» non può essere che la «vanitas vanitantium». Agostino trova una conferma alla propria esegesi nel salmo 143 dove si legge (v. 4) «Homo vanitati similis factus est, dies eius velut umbra praetereunt»: la sentenza dell'*Ecclesiaste* e quella dei *Salmi* convergono con l'avvertimento paolino «Nolite conformari huic mundo» (*Rm.* XII, 2). È soltanto l'uomo che vive nel peccato ad essere propriamente vano perché peccando diventa «habitor mundi» e perciò «mundus» egli stesso; la «terra», cioè il creato è vano soltanto «respective», cioè in quanto costituisce l'oggetto della «dilectio» perversa:

Huic ergo auctoritati Novi Testamenti, qua iubemur nihil mundi huius diligere (I Io. II, 15), illa maxime sententia qua dictum est: *Nolite conformari huic mundo* (*Rm.* XII, 2); simul enim demonstrandum est ei rei quemque conformari quam diligit; huic ergo auctoritati, si de Veteri Testamento quaeram quid comparem, plura quidem inuenio, sed unus Salomonis liber, *Ecclesiastes* qui dicitur, copiosissime in summum contemptum omnia ista perducit. Incipit enim sic: *Vanitas vanitantium, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitantium et omnia vanitas. Quae abundantia homini in omni labore suo, quem ipse laborat sub sole?* (*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, I, XXI, 39.)

Riassumendo: è solo pensando il *mundus* come identico alla modalità esistenziale dei «dilectores mundi» che è possibile dare un senso all'adagio dell'*Ecclesiaste*. Solo in questa maniera è possibile escludere dall'accusa di vanità il creato e allo stesso tempo affermare che la vanità è nell'uomo e contemporaneamente nelle cose.

Così come darà atto di una estrema sensibilità al concetto di mondo, ugualmente e conseguentemente Pascal porterà all'evidenza del concetto anche quello di «vanité», evitando ogni sua confusione con una pura asserzione di ordine ontologico. «Vain» è il nome di una maniera dell'uomo di avere il mondo, non del mondo in se stesso. Il risultato saranno le *pensées* della *liasse V* sulla «raison des effets». Per esse rimandiamo all'ampia bibliografia: L. THIROUIN, *Raison des effets: un bilan sémantique*, «*Courrier du Centre International Blaise Pascal*», 20, 1997, pp. 8-16 (che riprende e sintetizza numerosi interventi precedenti dello stesso) e, per una rassegna delle interpretazioni, J. MESNARD, *Logique et sémantique dans la méthode de la raison des effets*, ivi, pp. 16-30. Per il confronto con Descartes vedi CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, cit., III, § 16 c e GILLES OLIVO, *La raison des effets. Descartes, Pascal et l'explication par la cause*, «*Quaestio. Annuario di storia della metafisica*», 2, 2002, pp. 353-381. Al dossier – già ricchissimo – delle fonti si potrebbe aggiungere la rubrica di *Passion de l'âme*, art. 2: «*Quelle regle on doit suivre pour cet effet*» (corsivo nostro).

2. «Unanimité»

La seconda figura dell'unità che Pascal avanza è l'unanimità. Sicuramente meno esplicito di quello del «monde» (il lemma «unanimité» è addirittura assente, a nostra conoscenza, dal lessico pascaliano) questo secondo paradigma compare in un numero ristretto di testi, tutti cronologicamente situabili negli anni delle *Provinciali*. Anche qui, come sopra, l'origine del concetto è biblica, e specificamente neotestamentaria. «Unianimiter» appare infatti più volte negli *Atti degli apostoli* e nelle lettere di Paolo e viene sistematicamente a indicare la condizione della comunità dei primi cristiani, prima ristretta al cerchio degli apostoli, poi progressivamente allargata ai nuovi centri di evangelizzazione. Si può dire anzi che l'unanimità è quasi il nome proprio della comunione apostolica. Nel primo capitolo degli *Atti*, infatti, proprio dopo aver nominato uno per uno gli undici, si legge: «Hii omnes erant perseverantes unianimiter in oratione cum mulieribus et Marias matre Iesu et fratribus eius» (I, 14). Questa consonanza che assicura la perseveranza è il carattere proprio dei primi fedeli, una unità *nella e della* fede che poi, con la discesa dello Spirito Santo si trasformerà in una unità nella testimonianza e nella predicazione. A conferma, il lemma ritorna subito dopo la narrazione della Pentecoste, a definire la neonata comunità ecclesiale raccolta attorno agli apostoli. I circa tremila che «si unirono a loro» (II, 41) «stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune» (44) ma soprattutto erano «cotidie perdurantes unianimiter» (46). Così l'unanimità, nozione praticamente assente dal lessico veterotestamentario si afferma come strumento per indicare l'unità della Chiesa che non si pensa più secondo l'esclusivo modello del popolo (eletto)⁵³¹.

Le lettere paoline verificheranno la portata di questo concetto utilizzandolo a più

⁵³¹ Cfr. ugualmente *Atti* IV, 24 e V, 12.

riprese, soprattutto in sede di saluto ed esortazione. Si veda ad esempio l'apertura della lettera ai Filippesi, dove Paolo, dopo aver descritto la propria esistenza sacrificata al Cristo, scrive: «stetistis uno spiritu unianimes conlaborantes fide evangelii» (I, 27). Come si vede, l'unanimità assume qui un carattere nuovo e più drammatico, in quanto collegata non più ad un «perseverare in» qualcosa ma ad un «perdurare» *contro* qualcosa. L'apostolo riconosce cioè nella resistenza alla persecuzione la prova – se non la radice – dell'unanimità: i fedeli riconoscono il loro essere «uno spiritu unianimes» nella sofferenza che li costringe a «conlaborare» per la propagazione del Vangelo. Come dirà poco oltre, sempre nella lettera alla comunità di Filippi, i fedeli si raccolgono «unianimes id ipsum sentientes» (II,2), dove il sentire è un *compatire* che ingloba sia la misericordia reciproca che l'unanime soffrire per una identica causa. L'unanimità si configura dunque, al pari del «mondo», come uno dei nomi dell'unità dei fedeli. Se nel caso del «mundus» però si insisteva sulla *distanza* che separa l'unità frutto di decisione per la fede dall'unità semplicemente fattuale («deux mondes sur la terre») qui è piuttosto la *differenza* a essere fondante. L'unanimità significa l'unità dei fedeli in quanto “differiscono”, nel loro «con-laborare», da tutto e da tutti: essi sono ridotti in qualche senso all'unità dalla universale persecuzione che li attornia.

Come abbiamo già ricordato, Pascal non sembra usare il termine «unanimité». Ma ciò non gli impedisce di essere singolarmente sensibile all'uso del termine nel Nuovo Testamento. La prova, microscopica ma non per questo meno decisiva, è offerta dall'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*. Com'è noto l'opuscolo si prefigge di riordinare secondo una cronologia rigorosa gli elementi della narrazione evangelica sulla vita di Gesù: impresa alla quale già in molti si erano dedicati prima di Pascal e che Pascal stesso conduce sulla falsariga di una serie fonti, identificate minuziosamente da Jean

Mesnard nell'edizione critica del testo⁵³². Ora, un elemento che caratterizza l'*Abrégé* rispetto alle numerose «historiae evangelicae» dei predecessori è l'attenzione alla narrazione degli *Atti degli apostoli*. Comunemente il riassunto cronologico della vita di Gesù si chiudeva infatti con l'ascensione: la vita terrena di Cristo termina e lascia gli apostoli con gli occhi rivolti al cielo⁵³³. Pascal oltrepassa invece questo limite. E dopo aver rinunciato alla seduzione di un finale “aperto” («et une nuée le soulevant, ils le perdirent de vue») e aver precisato il significato teologico di «sied maintenant à la droite du Père», ritorna ai discepoli:

348. Les Apôtres s'en retournent en Jérusalem en grande joie, et étaient toujours au Temple, louant Dieu.

349. Et persévéraient d'un accord avec Marie, mère de Jésus, en l'oraison, en attendant le Saint-Esprit promis⁵³⁴.

Come si vede Pascal riprende qui il passo dagli *Atti* sul quale ci siamo soffermati sopra. E lo pone in una evidenza del tutto singolare. La menzione del rientro a Gerusalemme era infatti sufficiente per introdurre, all'articolo 350, la narrazione della discesa dello Spirito nella Pentecoste. Pascal perciò non solo procede oltre la scena dell'Ascensione ma porta alla massima visibilità l'inciso marginale del primo capitolo degli *Atti*. Ovvero: vuole fare risuonare l'«unianimiter» in tutta la sua forza. Così non stupisce che il tema comune su cui si chiude l'*Abrégé* – il ritorno del Cristo in gloria nel giorno del giudizio – si trovi doppiato da quello, più inatteso, della Chiesa. È infatti all'«économie» della comunità ecclesiale che Pascal riporta già la «session à la droite du Père». «Et de là», commenta, «il régite et conduit son Église avec pleine puissance et providence». Tradizionalmente, il ruolo di intercessione per gli uomini, l'ufficio sacerdotale di Cristo presso Dio («interpellatio pro nobis») era collegato all'ascensione;

⁵³² OC III, pp. 185-201.

⁵³³ Si veda a titolo di esempio, il testo di Giansenio e l'indice di quello di Arnauld riportati in OC III, pp. 331; 347.

⁵³⁴ OC III, p. 317.

mentre la «session» veniva associata alla tematica del giudizio finale, in ciò adeguandosi all'andamento stesso del *Credo*: «è salito al cielo, siede alla destra del Padre. E di nuovo verrà, nella gloria a giudicare i vivi e i morti». Pascal stesso, proprio in apertura dell'*Abrégé*, aveva articolato secondo tale logica i medesimi temi:

Et enfin étant monté des Enfers au-dessus de tous le Cieux, afin qu'il remplît toutes choses, il sied à la droite du Père, d'où viendra juger les vivants et les morts, et ramener les élus incorporés en lui dans le sein de Dieu, auquel il est uni et demeure uni hypostatiquement à jamais⁵³⁵.

Nella grande visione “giovannea” della «préface» all'ascensione segue quindi la «sessione» e poi subito il giudizio ultimo: la Chiesa non appare che sotto la figura compiuta della «Gerusalemme celeste» e della compagine gloriosa «des élus incorporés en lui dans le sein de Dieu». Nel finale dell'opuscolo, è invece la Chiesa nella sua «économie» concreta sulla terra a occupare il centro della scena. Per Pascal Cristo non solo attende gli eletti «dans le sein de Dieu» ma fin da ora (e sempre) conduce e governa «de là» le sorti della comunità ecclesiale. All'articolo 340, commentando *Matteo XXVIII, 20*, l'*Abrégé* aveva specificato la realtà di questo «régir et conduire»: essa significa al contempo che «jamais l'Église ne périra et ne sera destituée de pasteurs» e che «jamais elle ne sera destituée de la connaissance de la vérité»⁵³⁶. Dopo aver narrato la Pentecoste Pascal ripeterà semplicemente il versetto evangelico («352. Et demeure avec l'Église jusqu'à la consommation du siècle»).

La connessione tra «session à la droite du Père» e «providence» verso la Chiesa permette dunque di aprire la narrazione dell'esistenza terrena di Gesù alla vita della comunità dei fedeli. E questa vita Pascal la descrive con un solo termine, l'«unanimiter» degli *Atti*: «persévéraient d'un accord». L'unità dei fedeli, uniti perché guidati da Cristo che dal seno di Dio «régir et conduit son Église avec pleine puissance

⁵³⁵ OC III, p. 249.

⁵³⁶ OC III, p. 315.

et providence» si manifesta cioè concretamente nell'unanimità del loro perseverare. Pascal ha in certo senso dilatato la sequenza serrata della «préface» e del *Credo* («étant monté des Enfers au-dessus de tous le Cieux, afin qu'il remplît toutes choses, il sied à la droite du Père, d'où viendra juger les vivants et les morts») per lasciare intravedere la Chiesa nascente sotto il segno dell'unanimità. Prima di ripetere la visione escatologica di un «Royaume sans fin, où Dieu sera tout en tous» la Chiesa nella sua storia provvidenziale si fa avanti e si mostra nella sua economia.

La nozione di unanimità sembra dunque affascinare singolarmente Pascal nella redazione dell'*Abrégé*. Se coordinata con l'andamento generale della chiusa dell'opuscolo, la ripresa del versetto di *Atti* I, 14 («perseverantes unianimiter», «persévéraient d'un accord») assume un significato che va ben oltre la mera citazione. Pascal prolunga in effetti il riassunto cronologico dell'esistenza di Gesù con un'appendice del tutto inconsueta derivata dall'inizio del libro degli *Atti*. E lo fa per porre in luce la continuità tra la vicenda personale del Cristo e la sua presenza, dopo la resurrezione, al contempo in seno alla Chiesa e alla destra del padre. Uno spazio inedito si apre quindi tra l'Ascensione e il giudizio finale, uno spazio al centro del quale Pascal pone giustappunto l'immagine degli apostoli che «persévéraient d'un accord». Non sarà dunque del tutto indebito considerare l'unanimità come un ulteriore nome pascaliano dell'unità dei fedeli. E attribuirne la scoperta ad una data precoce come quella dell'*Abrégé*.

Tuttavia, come annunciato, è solo negli anni delle *Provinciali* che questa nozione diventerà effettivamente centrale per Pascal. La ragione è facile a comprendersi, soprattutto se si tiene conto dell'inflexione che S. Paolo aveva dato al lemma «unianimiter», ovvero quella di un «conlaborare», un resistere sentendo all'unisono le sofferenze. La campagna delle *Petites Lettres* sarà in effetti condotta sotto

l'imperativo di fare quadrato attorno alla verità di una dottrina della quale Pascal affermerà più volte di considerarsi soltanto una "voce", impegnata a dare unanime eloquenza. E d'altro canto, fin dalla prima lettera, Montalte farà notare come la sua difesa sia ridotta all'unità dall'unità (meramente strategica) del fronte degli accusatori:

Mais il me dit: Vous êtes bien peu instruit. Ils sont si peu dans les mêmes sentiments, qu'ils en ont de tout contraires. Mais, étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s'accorder de ce terme de *prochain*, que les uns et les autres diraient ensemble, quoiqu'ils l'entendissent diversement, afin de parler un même langage, et que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable, et composer le plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance⁵³⁷.

L'unità autentica della quale Pascal si fa espressione viene qui definita per differenza dalla «conformité apparente» degli avversari. Essi incarnano la figura di una finta unanimità, frutto di un «dessein» tattico e riducibile ad un mero «dire ensemble», non sostenuto da alcun «idem sentire». L'associazione con la caratterizzazione paolina dell'unanimità risulta quindi spontanea. E si può quasi affermare che la nozione risuoni tanto più, nel passo appena citato della prima *Provinciale*, proprio perché passata sotto silenzio. La «conformité apparente» dei gesuiti non è che un mimo grottesco della vera unanimità dei difensori di Agostino.

Il parallelo può trovare tuttavia anche una conferma più esplicita, seppure non nelle pagine delle lettere di Montalte. Per leggerla occorre infatti rivolgersi alla corrispondenza che, nei medesimi anni, Pascal intrattiene con la sig.na de Roannez. Ed in particolare alla prima delle missive, databile al settembre 1656. In quella sede, Pascal propone in effetti una sorta di analisi teologica del «combat» delle *Provinciales*. L'occasione è offerta dalla menzione, da parte della corrispondente, di un «commencement de douleur». Pascal riconosce in questa formula l'eco di un versetto di Marco (XIII, 8): «initium dolorum haec» e se ne prende spunto per proporre una analisi

⁵³⁷ OC Sell., p. 273.

del «grand discours» di Gesù «sur son dernier avènement», lì narrato. Lo scopo primo è quello di dedurvi delle istruzioni utili alla direzione spirituale della sig.na De Roannez, facendo perno sul principio agostiniano che «ce qui arrive à l'Église arrive aussi à chaque chrétien en particulier». Così la rovina del Tempio (*Mc. XIII, 2*) si rivela figura della «ruine de l'homme réprouvé qui est en chacun de nous» e le guerre tra concittadini e familiari (*Mc. XIII, 7-8; 12*) del «trouble intérieur que sentent ceux qui se donnent à Dieu». Tuttavia, il riferimento al testo di Marco risuona anche di una eco concreta che Pascal non riesce e non vuole tacere. Nel commentare i versetti 14-15 una constatazione stupefacente lo costringe infatti a deviare da una lettura rigorosamente interiore:

Mais cette parole est étonnante: *Quand vous verrez l'abomination dans le lieu où elle ne doit pas être, alors que chacun s'enfuit sans rentrer dans sa maison pour reprendre quoi que ce soit.* Il me semble que cela prédit parfaitement le temps où nous sommes, où la corruption de la morale est aux maisons de sainteté et dans les livres des théologiens et des religieux, où elle ne devrait pas être⁵³⁸.

Se la visione apocalittica di Marco parla della conversione di ogni cristiano, cionondimeno Pascal riconosce nel quadro di una universale «abominatio desolationis» l'immagine perfetta della Chiesa a lui contemporanea. I mesi, come già detto sono precisamente quelli delle ultime *Provinciali*, e non vi sono dubbi sull'identità dei «théologiens et des religieux». Cercando nel capitolo XIII di Marco delle indicazioni per esplicitare la vicenda interiore della sua interlocutrice, Pascal si trova cioè a scoprire una descrizione della sua personale situazione, e cioè del «combat» ingaggiato con la campagna delle *Petites Lettres*. Il passo evangelico «prédit parfaitement le temps où nous sommes», ovvero «ce qui arrive all'Église» sotto gli occhi di Pascal, perché definisce esplicitamente ciò che Montalte insistentemente denuncerà: una «*abomination dans le lieu où elle ne doit pas être*». Si prenda fra tutte l'offensiva della Sedicesima

⁵³⁸ OC III, p. 1030.

lettera contro gli abusi legati al sacramento eucaristico: Pascal vi riconosce precisamente una «abominationem [...] stantem ubi non debet», cioè sull'altare:

Voilà ce que c'est, mes Pères, d'avoir des Jésuites par toute la terre. Voilà la pratique universelle que vous y avez introduite et que vous y voulez maintenir. Il n'importe que *les tables de Jésus-Christ soient remplies d'abominations*, pourvu que vos églises soient pleines de monde⁵³⁹.

Così, Pascal interpreta lo scontro in corso attorno alle *Provinciali* secondo le categorie di una visione apocalittica: la Chiesa del suo tempo gli appare nella figura della Chiesa dell'ultimo giorno, messa per l'ennesima volta alla prova dai falsi profeti e dalla corruzione e in preda a un completo «désordre». Ma, se questo inciso della corrispondenza con Mlle de Roannez può aiutarci a comprendere la serietà con la quale Pascal visse la sua attività di polemista, cosa ricavarne per nostro tema principale, ossia l'unanimità come nome dell'unità? Di fatto, i passaggi di Marco XIII commentati sembrano tutti descrivere la condizione miseranda della Chiesa, smembrata nel suo cuore dalle lotte e dall'immoralità; lo *status* della vera comunità dei giusti sembra passata sotto silenzio. Ora però proprio questo silenzio risulta eloquente, se debitamente approfondito. Del capitolo evangelico Pascal sollecita infatti espressamente i versetti 8-17, ma passa sotto silenzio un paragrafo (vv. 11-13), incastonato tra la denuncia delle «guerres civiles et domestiques» e quella dell'«abomination». In quel passaggio Cristo ammonisce i suoi discepoli sul comportamento da tenere in quei giorni di «tribolazione». E così ne descrive la situazione:

E quando vi condurranno via per consegnarvi, non preoccupatevi di ciò che dovete dire, ma dite ciò che in quell'ora vi sarà dato: poiché non siete voi a parlare, ma lo Spirito Santo [...]. Voi sarete odiati da tutti a causa del mio nome, ma chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvato (vv. 11; 13).

⁵³⁹ OC Sell., p. 551.

Come si vede, Gesù contrappone qui alla falsa Chiesa popolata da «pseudochristi» (v. 22) la vera Chiesa degli apostoli animata dallo Spirito. Più precisamente, è nella testimonianza della verità che i fedeli perseverano nell'unità. Ed è nell'odio per questa verità che i nemici della fede si costituiscono in un fronte universale e unitario (v. 13: «odio omnibus»). Ora, stante il collegamento che Pascal istituisce tra la visione apocalittica e il tempo a lui contemporaneo, non sarà forse azzardato riconoscere in questi versetti – passati sotto silenzio – una figura profetica simmetrica a quella dell'«abomination» gesuita. La situazione di Pascal e di quanti con lui ingaggiati nel «combat» delle *Provinciali* sarebbe cioè analoga a quella profetizzata da Marco: un perseverare «in testimonium» per la verità. L'unanimità, nella sua accezione paolina («stetistis uno spiritu unianimes conlaborantes fide evangelii») governerebbe così implicitamente questa riflessione di Pascal sullo stato attuale della Chiesa.

Questa ipotesi, fondata su di un implicito della prima delle lettere alla Mlle de Roannez può trovare conforto in altri passaggi dell'epistolario, nonché in altri testi della medesima epoca. Cosa significa infatti perseverare nella testimonianza della verità? L'essere testimone implica un rapporto ben preciso con la verità: il testimone deve scomparire dietro ciò di cui è indice. La sua qualità risiede nella trasparenza, nel suo non fare fondo su di sé ma nel riflettersi e riflettere ciò che annuncia. È la verità a istituirlo testimone ed egli non può che riceversi a partire da tale istituzione: pura traccia del manifestarsi della verità, meno tenta di governarla dicendo “io” e meglio la lascia divenire visibile. Il paradigma della testimonianza è per questo Giovanni Battista, colui che si riduce a voce, a puro segno: Giovanni non esibisce prove miracolose per promuovere la verità, ma semplicemente si limita a segnalarla: la sua stessa esistenza

diviene una testimonianza tesa verso l'incontro decisivo sulle rive del Giordano. Pascal, nell'*Abrégé*, chiude in una immagine di straordinaria sintesi questo ruolo di Giovanni:

20. Le lendemain, Jésus allant vers Jean, il le montra avec son doigt, et rendit témoignage qu'il était l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde⁵⁴⁰.

«Rendre témoignage» significa dunque «montrer avec son doigt», ridursi a indice della verità. A limite nemmeno dirla, certamente non comprenderla né volerla dominare ma lasciarsi da essa governare. Tuttavia, precisamente questa singolare condizione di «doigt» del vero impone una nuova figura dell'approccio alla verità stessa: l'odio della verità. Finché il vero (e il falso) rimangono qualità di proposizioni l'unica alternativa risiede nel conoscerlo o ignorarlo. Al più, una verità può risultare piacevole o spiacevole in virtù del fatto che, una volta conosciuta, la si giudichi anche conveniente o nociva. Ma tutto cambia quando si ha a che fare con la testimonianza. Qui infatti la verità ha un viso, degli occhi che pretendono uno sguardo di risposta e questo sguardo non può limitarsi alla pura conoscenza. Bisogna decidersi, nella reazione, per o contro la verità, così come si è già in tutto e per tutto deciso per essa chi la testimonia. Così qui la conoscenza si trova subordinata all'odio e all'amore: bisogna amare per conoscere, o odiare per coprire la testimonianza. Con il testimone – il martire, nella sua accezione etimologica – non si discute, non si ragiona: o lo si accetta o lo si perseguita, il suo scopo è mostrare la verità, mostrarsi come verità, non dimostrarla. Il modello estremo di tale figura della verità e dell'accesso ad essa è ovviamente il Cristo: in lui l'annuncio e chi lo testimonia fanno tutt'uno, la verità diviene il suo proprio messaggero e il messaggero incarna la verità stessa (*Gv. XIV, 6*). E viceversa, proprio perché paradigma di ogni testimonianza, Gesù non argomenta ma subisce in silenzio, nella passione, l'odio dei suoi nemici.

⁵⁴⁰ OC III, p. 255.

Di questa singolare configurazione della verità che è la testimonianza Pascal dimostra di possedere chiara coscienza, ed anzi si rivela uno dei primi pensatori, dopo Agostino⁵⁴¹, ad averne compreso a pieno la natura. Nelle *Pensées* in effetti l'odio per la verità («une haine mortelle contre cette vérité qui le [sc. homme] reprend» § 978) viene chiaramente indicato come «la plus injuste et la plus criminelle passion». E la figura del testimone risulta con nettezza distinta da colui che semplicemente si limita a dimostrare un assunto: «dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr» (§ 978). Più ancora, Pascal indica esplicitamente la subordinazione della conoscenza stessa all'amore che è propria dell'accesso ad una verità testimoniata:

La vérité est si obscurcie en ce temps et le mensonge si établi qu'à moins que d'aimer la vérité, on ne saurait la connaître (§ 739).

Ad oscurare la verità non è l'errore, ma la menzogna che non discute ma falsifica, cioè copre ciò che odia e che le si para innanzi nel volto del testimone. Chi invece ama la verità, può accettarla e perciò – o meglio: in ciò – conoscerla. Inevitabile allora, stante questa coscienza precisa della natura della testimonianza, che Pascal rifletta sulla forma perfetta che di essa fornisce il Cristo. Ed in effetti, in una serie di *pensées* sul tema dei miracoli, Pascal scrive esplicitamente che «J.-C. a vérifié qu'il était le Messie, jamais en vérifiant sa doctrine sur l'Écriture ou les prophéties, et toujours par ses miracles» (§ 846). L'argomentazione è sottesa da un passo di Giovanni (X, 24-27) che Pascal riprende in più di un caso: «Si tu es Christus, dic nobis <palam> (...). Opera qui ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me; sed

⁵⁴¹ Cfr. J.-L. CHRETIEN, *Augustin et les actes de parole*, PUF, Paris 2002, cap. VII. Chrétien oppone peraltro Pascal e Agostino per quel che concerne la nozione di “martire” e il senso del “martirio” (p. 146, con riferimento alla *pensée* 822): per Pascal sarebbe il martirio a sancire la verità di ciò che il martire testimonia, per Agostino al contrario vale il principio «martyres non facit poena, sed causa». L'opposizione va tuttavia smussata, se non altro per ragioni testuali, visto che Pascal cita precisamente il principio di cui sopra nel *Sixième écrit des curés de Paris* (OC Sell., p. 679).

vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. Oves meae vocem meam audiunt» (§ 850). Il miracolo è riconosciuto come l'espressione della qualità di testimone per eccellenza che spetta a Cristo. Durante l'esistenza terrena di Gesù i miracoli forniscono il «testimonium» di colui che unico può «vérifiér» se stesso perché è al contempo «veritas» e «via»:

Car, comme un homme qui nous annonce les secrets de Dieu n'est pas digne d'être cru sur son autorité privée et c'est pour cela que les impies en doutent, aussi un homme qui, pour marque de la communication qu'il a avec Dieu, ressuscite les morts, prédit l'avenir, transporte les mers, guérit les maladies, il n'y a point d'impie qui ne s'y rende (§ 840).

Ma proprio perché interpreta i miracoli di Cristo secondo il paradigma della testimonianza, Pascal riconosce in essi una «démonstration à laquelle ils [sc. hommes] résistassent» (§ 841). Il miracolo non è ciò che con il suo puro manifestarsi produce la credenza, una evidenza cui non ci si può che piegare. Bensì una testimonianza della verità che va accolta o rifiutata secondo l'alternativa dell'amore e dell'odio. Anche in ciò, Pascal trova conforto nel testo del vangelo di Giovanni (cfr. § 846): non dice infatti Gesù nel cap. XV «nisi <opera> fecissem, (...) peccatum non haberent» (XV, 24)? Il miracolo che rende testimonianza decide cioè di chi, amando la verità testimoniata, può coglierla e di chi, isolato nel peccato, se ne trova precluso l'accesso: «n'eussent point été coupables s'ils n'eussent point vu les miracles» (§ 846). O meglio: «ce qui fait qu'on ne croit pas les vrais miracles est le manque de charité. *Jean*: "*Sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus <meis>*"» (§ 834). La carità, l'amore per il vero incarnato nel «testimonium» scopre Gesù nel miracolo, l'odio lo ricopre, il più delle volte con l'accusa di menzogna o, più strettamente, di blasfemia⁵⁴². Così, condotto dal

⁵⁴² Cfr. § 840: «C'e n'est point ici le pays de la vérité: elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a converti d'un voile, qui laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix. Le lieu est ouvert au blasphème».

filo della riflessione sui miracoli, Pascal può subordinare esplicitamente l'evidenza all'amore:

Il est impossible que ceux qui aiment Dieu de tout leur coeur méconnaissent l'Église, tant elle est évidente.

Il est impossible que ceux qui n'aiment pas Dieu soient convaincus de l'Église (§ 881).

Già nella lettera a Mlle de Roannez dalla quale siamo partiti Pascal riportava il «beau mot de saint Augustin»: «ceux-là voient véritablement les miracles auxquels les miracles profitent, car on les voit pas si on n'en profite pas»⁵⁴³. Ma nelle *Pensées* il tema ha assunto un respiro ben più ampio e lo statuto di verità testimoniata, specifico dei miracoli, permette a Pascal di estremizzare altrimenti l'idea di «voir véritablement». La verità non è da conoscere, ma da amare: bisogna offrire alla «vérité [...] [la] liberté de paraître» (§ 865). Solo così i miracoli di Cristo, nei quali la verità testimoniava di se stessa, potevano rivelarsi «convaincants». In breve: pensare la verità nella sua figura della testimonianza impone di concepire che essa si scopra a chi la ama, non a chi cerca in prima istanza di conoscerla, e si precluda a chi la odia, non a chi l'ignora. Altrove Pascal scriverà *expressis verbis*, riprendendo – via Giansenio – una «sentence» agostiniana: «[les] chose divines [...] il faut les aimer pour les connaître, et [...] on n'entre dans la vérité que par la charité»⁵⁴⁴. Ma, al fondo, già queste *pensées* sui miracoli sono tutte governate dall'esigenza di comprendere la straordinaria formula della seconda lettera ai Tessalonicesi (II, 10): «eo quod caritatem veritatis non receperunt ut salvi fierent»: «ce qui fait croire les faux [miracles] est le manque de charité: II Thessaloniens, II» (§ 834).

Così delineata la figura della verità del testimoniare e verificato il peso che essa assume nelle *pensées* sui miracoli, possiamo ritornare alla nostra ipotesi. Dalla prima

⁵⁴³ OC III, p. 1030.

⁵⁴⁴ OC III, p. 414.

delle lettere alla Mlle de Roannez è emersa una sorta di auto-interpretazione del «combat» delle *Provinciales* da parte di Pascal. Agli occhi di Montalte, il «temps où nous sommes» sarebbe quello della generale «abomination» descritta da Gesù nel cap. XIII di Marco. Ma se tale è la coincidenza con «la corruption de la morale aux maisons de sainteté et dans les livres des théologiens et des religieux» non meno profetico sarà anche ciò che l'evangelista dice a proposito di chi resiste a simile «abomination». Non si riconoscerà Pascal nelle parole di Cristo che invitava gli apostoli a perseverare «in testimonium» per la verità, non sentirà l'eco dell'attualità nel perdurare «uno spiritu unianimes conlaborantes fide evangelii» cui spronava san Paolo? Ora che abbiamo compreso più pienamente cosa significhi per Pascal testimoniare la verità, l'ipotesi sembra meno improbabile.

In un'altra lettera alla de Roannez (del febbraio 1657), Pascal fornisce in effetti alla corrispondente tale descrizione del «temps où nous sommes»:

C'est une chose qui fait trembler ceux qui ont de vrais mouvements de Dieu de voir la persécution qui se prépare non seulement contre les personnes (ce qui serait peu) mais contre la vérité. Sans mentir, Dieu est bien abandonné. Il me semble que c'est un temps où le service qu'on lui rend lui est bien agréable⁵⁴⁵.

La polemica accesasi attorno alla pubblicazione delle prime *Provinciales* viene qui interpretata da Pascal come l'espressione di un odio contro la verità. Gli avversari di Montalte, e più in generale gli accusatori di Giansenio e Arnauld, sono degli «ennemis de la vérité» che possiedono «le pouvoir et la volonté de l'opprimer»⁵⁴⁶. Ma, come abbiamo ricordato sopra, l'unica verità che si può perseguire, che si offre al martirio, è quella che prende il viso di un testimone. Il che è precisamente ciò che Pascal mette in luce nel denunciare una «persécution non seulement contre les personnes mais contre la vérité». Ad affrontarsi non sono cioè delle tesi e degli argomenti ma da un lato, coloro

⁵⁴⁵ OC III, p. 1046.

⁵⁴⁶ OC III, p. 1033.

che si vogliono niente più che testimoni della verità, dall'altro, quanti tale testimonianza rifiutano. In questo senso va intesa pure la formula: «Dieu est bien abandonné». Nelle *Pensées* Pascal afferma infatti che «toujours ou les hommes ont parlé du vrai Dieu, ou le vrai Dieu a parlé aux hommes» (§ 860). Il primo – ininterrotto – discorso è quello della tradizione: «l'histoire de l'Église» è veramente «l'histoire de la vérité» (§ 776) perché ogni deviazione, ogni eresia, ha poi ritrovato il corso principale garantito dall'autorità dei padri e dalle decisioni dei concili⁵⁴⁷. Viceversa, «quand on n'écoute plus la tradition, quand on ne propose plus que le pape, quand on l'a surpris» gli uomini «ne parlent plus de la vérité» «ayant exclu la vraie source de la vérité» (§ 865). E s'impone allora un «discours» di tutt'altra natura perché di origine totalmente altra ovvero la testimonianza che Dio stesso offre di sé nei miracoli. Quando la comunità umana smette di «parler de la vérité», ovvero di farsi parola, testimone, della verità, la verità stessa è cioè costretta a prendere la parola, a «vérifier» sé medesima nei miracoli: «la vérité doit parler elle-même aux hommes. C'est ce qui arriva au temps d'Arius» ovvero i «miracles [...] sous Arius». La guarigione di Marguerite Périer per intercessione della sacra spina (24 marzo 1656) rompe quindi il silenzio colpevole di una Chiesa che non fa più eco alla tradizione. «Dieu est bien abandonné» perché la Chiesa sembra rinunciare all'unanimità con la quale la voce della «tradition» «parle du vrai Dieu». E Pascal sintetizza: «Bel état de l'Église quand elle n'est plus soutenue que de Dieu!» (§ 845). Dove «(n')être soutenue (que) de Dieu» non è un privilegio, bensì l'estrema e misericordiosa soluzione di Dio alla defezione umana. Ma se questa riflessione, nelle *Pensées*, rende ragione della guarigione miracolosa avvenuta a Port Royal contro l'obiezione che «les miracles ne sont plus nécessaires à cause qu'on en a déjà», essa permette di comprendere anche la necessità di «rendre service à Dieu»

⁵⁴⁷ Sul tema cfr. G. TAVARD, *La tradition au XVII^e siècle en France et Angleterre*, Cerf, Paris 1969.

avanzata dalla lettera alla Mlle de Roannez. Al «délaissement» di Dio che nega alla verità la «liberté de paraître» si oppone infatti non solo l'intervento miracoloso ma anche una rinnovata coscienza, da parte umana, del ruolo di testimoni della verità. Fuor di metafora, il miracolo della sacra spina viene a sancire, in maniera non più trascurabile, l'aspirazione che anima tutto Port Royal a essere il depositario e guardiano della tradizione, di una «perpétuité» che si opponga alla «nouveau» gesuita (§ 871). Per questo, occorrerà, contro l'odio universale degli «ennemis de la vérité» difendere l'unanimità di quella che è la «vraie source de la vérité», o, ancora con le parole di Pascal alla sua corrispondente, bisognerà essere di «ceux qui défendent aujourd'hui la pureté de la religion et de la morale qui est si fort combattue»⁵⁴⁸.

I toni aspri, talvolta scioccanti delle ultime *Provinciales* assumono dunque un preciso significato se coordinati a questo sfondo teologico. A costituire il centro delle ultime *Petites lettres* è infatti quell'«amour de la vérité», quella paolina «caritas veritatis» sulla quale abbiamo visto Pascal soffermarsi a lungo riflettendo sui miracoli e sul concetto di testimonianza. Pascal la definisce «la plus grande des vertus chrétiennes» (§ 979). È la virtù che legittima il ruolo di Montalte, così come egli stesso lo definisce nella XVII *Provinciale*: non il porta parola di un «partito» (sia pure quello di Port-Royal) ma un «seul» che, «n'étant attaché ni à quelque communauté, ni à quelque particulier que ce soit», non ha «d'attaches sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine»⁵⁴⁹. Comme espliciterà una *pensée* coeva: «je ne crains rien, je n'espère rien [...]. Je ne crains pas même vos censures; paroles, si elles ne sont fondées sur celles de la tradition!» (§ 916). L'«obscurité qui couvre» Pascal è quella di una voce che non si vuole posizione di parola ma, come già annunciato in precedenza, eco dell'unica «parole» degna di ascolto, «celle de la tradition». Gli

⁵⁴⁸ OC III, p. 1046.

⁵⁴⁹ OC *Sell.*, p. 571.

avversari di Montalte inutilmente sfrutteranno le «*médisances*» come arma polemica: Pascal non chiede di essere creduto sulla sua «*parole*» (§ 960). È piuttosto una «*main invisible*» quella che si oppone agli errori dei nuovi teologi: «*la force de la vérité*»⁵⁵⁰, per amore della quale Pascal scrive e come testimone della quale si propone. Così si dovranno opporre due diverse accezioni della testimonianza: da un parte quella dei «*ennemis de la vérité*» che proclamano «*nous sommes les témoins*» (§ 964), dall'altra quella di Pascal che scrive «*j'espère que Dieu [...] nous fera à tous la grâce que la vérité ne succombera pas entre mes mains*» (§ 960). Per i primi è il numero delle testimonianze a verificare la propria parola, «*la foule des casuistes*» (§ 964). Per Montalte al contrario, «*plus ils marquent de faiblesse en ma personne plus ils autorisent ma cause*» (§ 960). Non è cioè la testimonianza a dare forza alla verità, bensì la verità testimoniata a rendere saldo chi la testimonia. È il tema che la dodicesima provinciale svilupperà in pagine di grande eloquenza:

En vérité, mes Pères, vous en êtes plus suspects que moi; car il n'est pas vraisemblable qu'étant seul comme je suis, sans force et sans aucun appui humain contre un si grand corps, et n'étant soutenu que par la vérité et la sincérité, je me sois exposé à tout perdre, en m'exposant à être convaincu d'imposture⁵⁵¹.

In una *pensée* manifestamente preparatoria a questa pagina, Pascal è ancora più secco, opponendo all'odio per la verità (corollario essenziale, come visto, della testimonianza) la dichiarazione: «*gardez [...] vous l'imposture, moi la vérité*» (§ 960). Dove, nel finale, non si può non riconoscere una eco di *Gv.*, XIV, 6: «*ego sum [...] veritas*». L'«*imposture*», falsa imitazione delle testimonianze, oppone dunque la forza del numero («*je suis seul contre trente mille*») alla «*force de la vérité*». Ma l'unanimità della testimonianza viene dall'unicità della verità di cui si fa portavoce, non dal numero dei suoi testimoni. Anzi, come si è evidenziato in san Paolo, l'universalità è piuttosto il

⁵⁵⁰ OC *Sell.*, p. 571; 572.

⁵⁵¹ OC *Sell.*, p. 462.

carattere specifico degli «accusateurs et punisseurs». L'unanimità impone, cioè, per mostrarsi, un fronte universale di «ennemis de la vérité». Di questo ulteriore corollario dell'«unianimes conlaborantes fide evangelii», Pascal rende conto nelle *Pensées* parlando a più riprese di un «aveuglement surnaturel» (§ 964; § 960). Con tale termine, che fa eco alla condizione degli ebrei prima dell'avvento di Gesù, Pascal indica precisamente il fatto che «la corruption» dei gesuiti è «universelle», che l'odio per la verità si fa «corps» nell'unità della Compagnia. A fronte di una parola che si vuole autorizzata dalla voce impersonale della «tradition», i gesuiti cercano una falsa imitazione dell'unanimità. La strategia sarebbe quella di rendersi «redoutables et hors d'atteinte en faisant sentir que ce qui en attaque un, les attaque tous»⁵⁵². Ma, come Montalte rimarca in più di un passaggio, «ce serait une mauvaise politique». Perché, lungi dal legittimarli, tale posticcia pretesa di unanimità, li condanna in blocco. In ciò, la loro volontà ostinata di rimanere uniti, di voler fare fronte comune contro la verità di cui Pascal dà testimonianza, si rivela cioè «aveuglement». Non astuzia, non accortezza, non tattica, ma imprudenza e fatale presunzione. Ma non di mero «aveuglement» si tratta, ma di «aveuglement étrange», «incroyable»⁵⁵³ perché effettivamente universale. E, in verità, «surnaturel»: a condurre i gesuiti a fare corpo e a presentarsi come un tutto indivisibile è infatti, agli occhi di Pascal, «la Providence de Dieu»: «c'est ainsi que la vérité de Dieu détruit ses ennemis, par les efforts mêmes qu'ils font pour l'opprimer, et dans le temps où ils attaquent avec le plus de violence»⁵⁵⁴. «Il y a quelque chose de surnaturel en un tel aveuglement», e, subito dopo viene la motivazione, fornita da una citazione biblica «<Ducebat enim illos ad hunc finem> *digna necessitas*» (*Sap. XIX, 4*). L'universale odio per la verità che coagula tutti i suoi «ennemis» in una concorde «imposture» si rivela effetto delle medesima mano invisibile che sostiene Pascal nel suo

⁵⁵² OC *Sell.*, p. 673.

⁵⁵³ OC *Sell.*, pp. 672; 664.

⁵⁵⁴ OC *Sell.*, p. 664.

essere testimone. La «necessitas» di cui parla il versetto biblico conferma dunque, una volta di più, come il combattimento delle *Provinciali* sia letto sullo sfondo di una dottrina della testimonianza e dell'unanimità. La situazione di Montalte è quella, apostolica e perpetuata dalla tradizione, di un «persévérer d'un accord», perseveranza cui fa fronte un «odio omnibus», necessario perché intrinseco all'economia della verità nella figura della testimonianza.

Così, l'unanimità si conferma, nell'opera pascaliana, un paradigma dell'unità tanto coerente e pervasivo quanto quello del *mondo*. Messo in luce già dalla coda dell'*Abrégé*, che lo mutua dagli *Atti* e dalle lettere paoline, esso è venuto poi a profilarsi come chiave di volta dell'ermeneutica dei «temps où nous sommes» nella prima lettera a Mlle de Roannez. È infatti riflettendo sul senso del «combat» delle *Petites Lettres* che Pascal giunge a definire l'unanimità come un perseverare nella testimonianza del vero. Il testimoniare come figura della verità si articola allora all'idea della perpetuità della tradizione e consente di interpretare il ricorso gesuita alla menzogna come espressione dell'odio che si oppone alla «caritas veritatis». Solo questo sfondo teorico permette a Pascal di scrivere, senza tema di presunzione ma in perfetta coerenza: «je ne manquerai pas d'accusateurs et de punisseurs. Mais j'ai la vérité, et nous verrons qui l'emportera» (§ 960).

3. «Uniformité»

Il terzo nome dell'unità che vorremmo qui analizzare è l'uniformità. A differenza del *mondo* e dell'*unanimità*, nozioni desunte dal lessico biblico, qui Pascal fa opera del tutto originale. Il termine non presenta infatti un uso specifico in sede teologica e questo spinge a che la sua messa a punto concettuale risulti tanto più approfondita perché più necessaria. Anche in questo caso però il riferimento primo è la corrispondenza con Mlle de Roannez, e nello specifico una delle ultime lettere dello scambio, datata attorno al febbraio 1657. In un passo che precede immediatamente quello commentato sopra su «Dieu bien abandonné», Pascal scrive infatti:

J'essaie autant que je puis de ne m'affliger de rien, et de prendre tout ce qui arrive pour le meilleur. Et je crois que c'est un devoir, et qu'on pèche en ne le faisant pas. Car enfin, la raison pour laquelle les péchés sont péchés est seulement parce qu'ils sont contraires à la volonté de Dieu: et ainsi l'essence du péché consistant à avoir une volonté opposée à celle que nous connaissons en Dieu, il est visible, ce me semble, que quand il nous découvre sa volonté par les événements, ce serait un péché de ne s'y pas accommoder⁵⁵⁵.

Si tratta evidentemente di una riflessione personale, che tuttavia quasi immediatamente vira verso una rigorosa articolazione concettuale. La necessità di non affliggersi per alcunché, apparentemente introdotta come una pratica che Pascal propone ad esempio della sua corrispondente passa subito al rango di un obbligo, un «devoir». Il ponte è costituito dalla nozione di peccato, della quale Pascal fornisce una definizione formale: «l'essence du péché consist[e] à avoir une volonté opposée à celle que nous connaissons en Dieu». Volere diversamente da come si presume Dio voglia, questo è peccare. Ma la volontà di Dio, salvo casi straordinari, non si svela se non tramite ciò che avviene, o meglio, tramite ciò che Pascal chiama, in maniera per così

⁵⁵⁵ OC III, pp. 1045-1046.

dire tecnica, «les événements». Così «s'accomoder» agli «événements», da semplice pratica di saggezza si rivela, in conclusione, un dovere e, se ben praticato, una virtù. Una deduzione rigorosa dunque che conduce da assiomi e definizioni a una conclusione «visible». Che queste righe si vogliano concettuali e argomentative più di quanto comunemente ci si aspetti in una lettera di direzione spirituale, lo testimonia d'altra parte anche una *pensée* dagli editori spesso associata a questa missiva (§ 948). La definizione formale del peccato si trasforma qui in una regola: «la règle [...] pour juger de ce qui est bon» è «la volonté de Dieu». Dal che: «tout ce qu'il veut nous est bon et juste, tout ce qu'il ne veut pas. <mauvais et injuste>» (§ 948). Il peccato non sarà quindi che contraddizione alla detta «règle» e cioè pretesa di assumere come metro di giudizio «notre volonté». Il passaggio dalla definizione alla «règle» trova la sua ragione nel prosieguo del testo, dove Pascal riflette sulla differenza tra azioni peccaminose e azioni permesse («permises»). Nella lettera ci si concentrava infatti sul lato, diciamo così, “positivo” del confronto con la volontà divina: riconoscerla e rispettarla negli «événements» è un dovere del cristiano. Viceversa nella *pensée* 948, la volontà divina come regola serve a discriminare, nell'ambito del permesso, quanto va evitato, pur non essendo espressamente proibito:

Les autres choses qu'il [sc. Dieu] a laissées sans défense générale, et qu'on appelle par cette raison permises, ne sont pas néanmoins toujours permises; car quand Dieu en éloigne quelqu'une de nous, et que, par l'événement qui est une manifestation de la volonté de Dieu, il paraît que Dieu ne veut pas que nous ayons une chose, cela nous est défendu alors comme le péché, puisque la volonté de Dieu est que nous n'ayons non plus l'un que l'autre.

Come si vede, Pascal intende «événement» come esatto sinonimo di «manifestation de la volonté de Dieu» e deduce da ciò la necessità di una attenzione continua a «les marques» della volontà di Dio nelle «choses arrivées» (§ 936). In breve: la considerazione della volontà divina come principio ultimo di ogni valutazione

impone una ermeneutica degli avvenimenti, o meglio una «justesse» nell'accettarne i «mouvements» (§ 927), sia di approvazione che di ripulsa. A questa necessaria docilità, si oppone la rigidità di chi fa della propria volontà l'unica «règle». E ciò non solo, o non tanto, nel legittimare i propri vizi. Ma più sottilmente, nello stesso agire in ottemperanza ai precetti. La «la règle [...] pour juger de ce qui est bon» viene infatti principalmente a moderare quello che potremmo definire un falso zelo: ovvero la pretesa di coloro che, pure in buona fede, «jugent de Dieu par eux-mêmes» (§ 935). Si tratta di una tendenza che già Descartes, nelle *Passions* aveva denunciato. All'articolo 190 del trattato distingueva infatti la «satisfaction» della virtù per il proprio ben operare dalla fasullo compiacimento

qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux; c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits.

Pascal gli farà eco, scrivendo in § 928: «il vaut mieux ne pas jeûner et en être humilié, que jeûner et en être complaisant». Ma in Descartes tale fariseismo era denunciato soprattutto come una ipocrisia intellettuale, un non troppo mascherato desiderio di onnipotenza: in virtù della propria pretesa «amicizia» con Dio si occulta cioè la distanza che separa la creatura dall'infinito e si confonde la verità che più ci è comoda con l'unica reale. Dal che, poi, anche concretamente, l'empio corollario:

Tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions.

In Pascal l'onnipotenza è invece addotta a sinonimo dell'imperscrutabilità dell'azione di grazia e perciò viene a sospendere completamente la sicurezza dell'agire

ben al di là dei «grands crimes». Il principio è infatti che pure «les élus ignorent leurs vertus» (§ 546). Nell'ignoranza dei disegni divini in cui l'uomo si muove «tout nous peut être mortel, même les choses faites pour nous servir» (§ 927). «Tout dépend de la bénédiction de Dieu, qu'il ne donne qu'aux choses faites pour lui, et selon ses règles et dans ses voies» (§ 928): non è quindi sufficiente mantenersi dell'ambito del lecito per agire giustamente e nemmeno sforzarsi di praticare la virtù. La «défense générale» di Dio sbarra la strada al peccato ma non per questo si aprono evidenti le «voies» della grazia. La «règle» della volontà di Dio da assecondare negli «événements» impone la docilità, la «justesse» che permette di incontrare, nell'agire secondo giustizia, la «bénédiction de Dieu». In breve, una «règle» s'impone perché non è semplicemente l'oggetto a determinare la bontà dell'azione ma il modo, la «manière»: «la manière étant ainsi aussi importante que la chose, et peut-être plus, puisque Dieu peut du mal tirer du bien, et sans Dieu on tire le mal du bien» (§ 928). «S'accomoder» agli «événements» «qui [sont] une manifestation de la volonté de Dieu» significherà, dunque, per Pascal, tenere ben presente questo «et peut-être plus»: la volontà umana, nella sua autonomia, può al più, sforzarsi di evitare «le mal» ma rimane tuttavia assediata dal rischio di «tirer le mal du bien». Dove invece il volere divino conduce infallibilmente al bene, e talvolta secondo vie imperscrutabili che passano per «le mal». Così il vero precetto per il cristiano non sarà: fai *ciò* («chose») che Dio comanda ma prima e soprattutto («plus») agisci *come* («manière») Dio vuole.

Ma se questa è la «règle» che si affianca alla interdizione del peccato, un «péché» specifico e di estrema gravità si configurerà nell'infrangerla, come annunciato già nella lettera alla Mlle de Roannez. E Pascal ricorre addirittura alla parole tentatrici del serpente edenico (*Gen.*, III, 5) per definirlo: «“Eritis sicut dii scientes bonum et malum”; tout le monde fait le Dieu en jugeant: “cela est bon ou mauvais”, et s'affligeant

ou se réjouissant trop des événements». (§ 919). Descartes parlava di «dévots» che si pretendono «amis de Dieu», Pascal accusa direttamente di credersi «sicut dii». In effetti, «le monde fait» propriamente «le Dieu» perché attribuisce alla propria volontà ciò che è privilegio unico della volontà di Dio. Solo la volontà di Dio decide della bontà delle azioni o degli eventi, e lo decide indicando negli «événements» la «manière» in cui esse vanno compiute secondo giustizia. Al contrario «s'affligeant ou se réjouissant *trop* des événements», lungi dall'«accomoder» l'agire agli eventi, l'uomo pre-suppone una «manière» a ciò che dovrebbe semplicemente accettare come «une manifestation de la volonté de Dieu». La perversione simil-edenica inverte cioè le priorità: sono gli «événements» a dover giudicare l'uomo «puisque la volonté de Dieu y est marquée» e invece l'uomo pretende di giudicarli, di dire «cela est bon ou mauvais» piuttosto che disporsi a sentirlo dire da Dio. Di questo peccato contro la «règle» della volontà divina Pascal fornisce un esempio eloquente nella *pensée* 928. Al ragionamento precedente si potrebbe in effetti obiettare che, almeno nel caso dei santi e delle loro esistenze esemplari, ratificate da miracoli e dalla devozione della Chiesa, non dovrebbero sorgere dubbi: di fronte alle loro virtù nessuna indecisione nell'affermare «cela est bon». Ora, replica Pascal, il rischio di «faire le Dieu en jugeant» si rivela massimo precisamente in quel caso:

Il n'y a rien de si périlleux que ce qui plaît à Dieu et aux hommes, car les états qui plaisent à Dieu et aux hommes ont une chose qui plaît à Dieu et une autre qui plaît aux hommes, comme la grandeur de sainte Thérèse: ce qui plaît à Dieu est sa profonde humilité dans ses révélations, ce qui plaît aux hommes sont ses lumières. Et ainsi on se tue d'imiter ses discours pensant imiter son état et, partant, d'aimer ce que Dieu aime, et de se mettre en l'état que Dieu aime (§ 928)⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Sul carattere berulliano di questa *pensée* cfr. J. DAGENS, *op. cit.*, 139-141 e J. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit., p. 57, a proposito della «la théologie de sainte Thérèse».

Dove dunque il giudizio sembrerebbe facile e sicuro, una ambiguità si nasconde: incommensurabile è la distanza tra ciò che muove l'ammirazione umana e ciò che risulta gradito a Dio. E nello spazio di questa distanza si annida il pericolo di perdersi in buona fede, credendo di essere, almeno in questo, autorizzati a «faire le Dieu en jugeant». Ma se c'è un mistero ancor più profondo nel profondo del mistero divino questo è il suo amore. Quale presunzione più grande allora di pretendere «aimer ce que Dieu aime»? «On se tue», avverte Pascal, si perde tutto, e ben più che «s'affligeant ou se réjouissant trop des événements». Perciò l'esemplarità dei santi va riconosciuta innanzitutto se non esclusivamente nella «humilité dans les révélations», unico punto in cui «l'imitation» si può in effetti applicare senza timore di errare per presunzione. L'unico modello che le esistenze straordinarie come quelle di Teresa d'Avila forniscono è cioè quello di un «agir par la foi» (§ 946) in ogni attimo, dove la sostituzione di «agire» a «vivere» nella riscrittura di *Rm.* I, 17 («Justus ex fide vivit»⁵⁵⁷) sottolinea il valore eminentemente pratico che Pascal attribuisce alla sua «règle». Il giusto agisce guidato dalla fede in ogni suo atto perché non ricerca altro che quella «manière», quella «justesse» che gli permette di «s'accomoder» agli «événements».

Il confronto e l'integrazione con alcune *pensées* coeve permette dunque di assegnare un senso pieno e preciso alle formule della lettera a Mille de Roannez dalla quale siamo partiti. Ammettendo «j'essaie autant que je puis de ne m'affliger de rien, et de prendre tout ce qui arrive pour le meilleur» Pascal si limita infatti a dedurre il necessario corollario pratico della «règle» che assume come unica guida dell'agire la volontà divina. Si può ipotizzare anzi che tale tema rappresenti un nucleo essenziale della prima riflessione pascaliana, come peraltro testimonia una nota di carattere espressamente privato come § 931, dove in conclusione si legge: «j'ai en toutes mes

⁵⁵⁷ Citato peraltro testualmente in § 7.

actions la vue de Dieu, qui les doit juger et à qui je les ai toutes consacrées». Ma se la questione è chiara e funge da baricentro, come visto, a tutta una costellazione di problematiche affini, ancora le manca un nome: Pascal non le ha ancora dato la consistenza di una nozione. Ora, questo nome, questa nozione, sarà precisamente «uniformité». A rendere esplicito questo ulteriore, terzo, paradigma dell'unità sarà un altro testo databile al 1657 (precisamente tra aprile e maggio). Si tratta di un frammento di lettera, indirizzato a «M. et Mme Périer» e che commenta, con ogni probabilità, un tentativo di negoziazione, partito dalle fila di Port-Royal, per por fine allo scontro sulle cinque proposizioni. La contingenza storica, peraltro soltanto oscuramente accennata, serve comunque a Pascal come mera occasione per sviluppare una riflessione di carattere generale. Il tema potrebbe essere indicato, parafrasando il titolo di un opuscolo, come «du bon usage des obstacles». Di fronte al comportamento di certi «frondeurs de ce pays-ci», Pascal denuncia infatti il misconoscimento della «règle» che, per chi ha fede, definisce il corretto «[usage] de l'avantage que Dieu [...] offre de souffrir quelque chose pour l'établissement de ses vérités»⁵⁵⁸. Come abbiamo visto sopra «la manière étant ainsi aussi importante que la chose», non basta soffrire per la verità per rendere testimonianza di essa. Si rischia infatti anche qui di «faire le Dieu en jugeant», pretendendo di sottomettere l'agire «pour» e «en la vue de Dieu» ai limiti dell'agire umano. Il che, concretamente significa che i «frondeurs» «quand ce serait pour l'établissement de leurs vérités, ils n'agiraient pas autrement». Ma appunto, «vivre ex fide» significa «agir autrement», «s'accomoder» alla volontà divina che segue una logica del tutto *altra* che quella umana. Così «il semble qu'ils [sc. les frondeurs] ignorent que la même Providence, qui a inspiré les lumières aux uns, les refuse aux autres». Le «souffrances» che impone la testimonianza della verità non

⁵⁵⁸ OC III, p. 1205.

vanno cioè superate o evitate, ma al contrario accolte ed anzi prese «pour le meilleur». In un discutere puramente tra uomini l'obbligo sarebbe di «travail[er] à [...] persuader» l'avversario, ma quando è della verità divina che si tratta chi «murmur[e] contre les empêchements» serve «un autre Dieu»: precisamente quell'«idole» che «[l'homme] se fait de la vérité même», come Pascal denuncia in § 926. Così «le bon usage des obstacles» si configurerà come la disposizione a riconoscerli in quanto espressione della «puissance» divina, in quanto deliberazioni della sua volontà alla quale, per agire secondo giustizia, la volontà umana deve conformarsi.

Una volta definita la problematica Pascal può allora procedere alla sua articolazione strettamente concettuale. Ed opporre all'«agir véritablement» per la verità di Dio, la falsa testimonianza della verità governata dall'«esprit propre». L'atteggiamento dei «frondeurs de ce pays-ci» è infatti causato, come detto, dall'incapacità di riconoscere la distanza infinita tra «l'agir pour l'établissement de leurs vérités» e «pour l'établissement de ses vérités». Al fondo è la stessa definizione de «l'essence du péché» che abbiamo incontrato nella lettera alla Mlle de Roannez: «avoir une volonté opposée à celle que nous connaissons en Dieu». Soltanto che qui Pascal ne offre una fenomenologia ben più articolata:

Quand nous voulons par notre propre mouvement que quelque chose réussisse, nous nous irritons contre les obstacles, parce que nous sentons dans ces empêchements ce que le motif qui nous fait agir n'y a pas mis, et nous y trouvons des choses que l'esprit propre qui nous fait agir n'a pas formées⁵⁵⁹.

L'incapacità di «s'accomoder» agli ostacoli deriva da una smodata considerazione della «dignité de la causalité» (§ 930): nell'agire l'uomo vuole essere causa totale, ritrovare nell'effetto che produce niente di più che l'intenzione che l'ha mosso a produrlo. Perciò affermare la verità significherà, in ultima istanza, affermarsi

⁵⁵⁹ OC III, p. 1205.

nella verità: superare tutti gli ostacoli che fanno attrito al «motus proprius», al «propre mouvement». L'«esprit propre» permette dunque di descrivere con più esattezza ciò che le *pensées* 929 e 919 abbozzavano appena. Non basta la bontà del fine a decidere della bontà dell'azione: anche nella lotta per testimoniare la verità di Dio l'uomo può «tire[r] le mal du bien». «La manière étant ainsi aussi importante que la chose», se è «l'esprit propre» a condurlo, l'uomo «croit rechercher la gloire de Dieu en cherchant en effet la sienne»⁵⁶⁰. L'essenza del cattivo «usage» degli ostacoli risiederà quindi in una volontà che pretende di rimanere nel «propre» e che riconosce solo nella completa autonomia il suo uso pieno e legittimo. Solo per colui che pretende di «former» la propria azione come una artista crea dal nulla la sua opera, «les obstacles» diventano degli «empêchements». Ma se «la volonté propre» non è mai soddisfatta visto che «jamais [...] elle aura[it] pouvoir de tout ce qu'elle veut» (ovvero mai potrà imporsi in totale autonomia e senza attriti), tuttavia «on est satisfait dès l'instant qu'on y renonce» (§ 362). Ovvero se ci si conforma all'unica volontà che sempre può ciò che vuole e che unica «forme» ciò che decide: la «volonté de Dieu». Allora in effetti, non si ha più un «propre» da affermare e un «au-dehors» che resiste a tale volontà di volontà:

Le même moteur qui nous porte à agir en porte d'autres à nous résister, au moins il le permet; de sorte que, comme nous n'y trouvons point de différence et que ce n'est pas notre esprit qui combat les événements étrangers, mais un même esprit qui produit le bien et qui permet le mal ...⁵⁶¹.

La falsa prospettiva dell'«esprit propre» s'illude riducendo la volontà di Dio entro i limiti di una volontà finita, che si conosce infinitamente aspirante ma chiusa nel finito. In Dio invece, nessuna «différence» come neppure in chi «Dieu fait agir véritablement». «Les obstacles» perdono la natura di «empêchements» e ritornano, in tutto rigore lessicale, «événements»: ovvero «manifestations» della volontà divina, sia

⁵⁶⁰ OC III, p. 1206.

⁵⁶¹ OC III, p. 1206.

nel promuovere che nel rendere arduo l'«établissement de ses vérités». All'«irritation» dei «frondeurs» può allora opporre la giusta «manière dont nous supportons les empêchements» nella lotta della verità. E finalmente nominare con il suo nome proprio quanto già nella lettera alla Mlle de Roannez aveva colto:

... mais un même esprit qui produit le bien et qui permet le mal, cette uniformité ne trouble point la paix d'une âme et est une des meilleures marques qu'on agit par l'esprit de Dieu⁵⁶².

«Uniformité» sarà dunque il terzo paradigma dell'unità, un paradigma che, come visto, Pascal intende con il rigore di un concetto, definendolo tramite una serie di coppie oppositive e articolandolo alla nozione tecnica di «événements». Ed anzi, a ben guardare, la volontà pascaliana di pensare filosoficamente una categoria è in questo caso ancor più esplicita che in quelli sopra analizzati del «monde» e dell'«unanimité». Nelle righe appena citate, un palinsesto di ordine strettamente metafisico viene infatti a sottendere l'opposizione «esprit propre», «agi[r] par l'esprit de Dieu». Pascal parla di un «même moteur qui nous porte à agir en porte d'autres à nous résister». Ora, il ricorso a simile termine scolastico è tutt'altro che spontaneo. Se ci si rivolge agli *Écrits sur la grâce*, opera in cui più spiccatamente Pascal sfrutta il lessico tecnico della teologia, si osserverà che pure nei contesti in cui più plausibilmente ce lo si aspetterebbe, il termine non appare. Dio “prepara”, “fa”, “opera” la volontà ma non mai la “muove”. Al contrario l'espressione risultava del tutto consueta nel lessico tomista. A testimonianza, il titolo della *quaestio* 10 (a. 4) della *Prima Secundae*, ben noto – almeno indirettamente – a Pascal per la presenza, unica, del termine «impossibilis»⁵⁶³: «Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus». Così come per il mondo naturale, governato da una catena di cause, anche per i moti della volontà Tommaso

⁵⁶² OC III, p. 1206.

⁵⁶³ Cfr. OC III, p. 726 e le indicazioni sulla probabile fonte a pp. 561-563.

potrà affermare che «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor»⁵⁶⁴. Il lessico della lettera ai Périer della primavera 1657 rivela dunque una inaspettata assonanza con quello della metafisica tomista, un'assonanza che va quasi fino al calco se si considera che oltre a «même moteur», traduzione di «motor» Pascal riprende anche l'«ab exteriori motivo» parlando di «ne sent[ir] jamais rien *au-dehors*» e di una «opposition ou *motif* qui nous presse»⁵⁶⁵.

Che la messa a fuoco dell'«uniformité» come nome dell'unità avvenisse sullo sfondo di un palinsesto così autorevole non deve peraltro stupire, almeno per due ragioni. (a) Innanzi tutto perché Pascal si trovava in ciò preceduto da un illustre modello, quello di Saint-Cyran. Tutta l'argomentazione che abbiamo ricostruita a partire dalla lettera a Mlle de Roannez si può in effetti leggere come una eco di un tema salesiano al quale Saint-Cyran diede immenso spazio, ovvero quello della «vocation». L'«oracle de Port-Royal» aveva infatti esteso e ampliato l'utilizzo di tale nozione ben al di là dei casi della chiamata alla vita monastica o al sacerdozio: «chaque action», la «moindre bonne oeuvre» deve essere animata da una «humilité d'esprit» e «flexibilité» tale da rendere il cristiano in tutto e per tutto «susceptible de toutes les bonnes inspirations». Dal che poi, l'insistenza sull'«abandon» alla «conduite de Dieu» e «l'attention» ai «rencontres d'événements» che Saint-Cyran definisce «le langage du Ciel» e «le doigt de Dieu». E, viceversa, la condanna secca del «désir de se gouverner soi-même sans être gouverné de Dieu». Come si vede, l'affinità con le considerazioni di Pascal è forte, e va di fatto fino all'utilizzo del termine «uniformité»⁵⁶⁶: non stupirà quindi riconoscere proprio in un opuscolo di Saint-Cyran un precedente per la pagina “tomista” della nostra lettera. Si tratta di «un des plus importants et des plus beaux»

⁵⁶⁴ ST I^a-II^{ae} q. 9 a. 6 ad 3.

⁵⁶⁵ OC III, p. 1205.

⁵⁶⁶ Cfr. J. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit., p. 51 n. 173. Più in generale cfr. tutte le pp. 50-60.

scritti di Saint-Cyran, redatto probabilmente per «mettre d'une façon simple Arnauld d'Andilly au courant des problèmes traités par l'*Augustinus*»⁵⁶⁷ e che conobbe una certa diffusione nel milieu di Port-Royal. Come recita il titolo, l'opuscolo tratta «de la grâce de Jésus-Christ, de la liberté chrétienne et de la justification» ma, ciò che interessa ai nostri scopi è un breve paragrafo dove Saint-Cyran definisce la grazia e ne descrive l'azione

Vous pourrez donc définir la grâce de Jésus-Christ un mouvement du Saint-Esprit qui emporte notre coeur et notre volonté, et lui fait faire ce qui lui plaît, en s'unissant intimement à lui et à elle, comme l'ange qui, uni au ciel, produit ses mouvements rapides qui forment les jours. Il y a cette différence que le mouvement du ciel à l'égard du ciel est un mouvement purement naturel opéré par l'ange, parce que le ciel ne fait que recevoir cette impression, n'ayant ni connaissance ni volonté pour y contribuer par une action propre et libre, au lieu que le coeur et l'âme ne reçoivent pas seulement l'action de Dieu comme des sujets purement passifs, mais par l'opération, et la produisent à cause de l'élévation et de la force que l'infusion de la grâce leur donne, pour l'opérer avec Dieu par leur volonté⁵⁶⁸.

Come si vede, Saint-Cyran fornisce una chiarificazione dell'azione della grazia opponendola alla casualità dei moti celesti. Ma così facendo è ad un orizzonte spiccatamente tomista che va riferirsi, dove invece nessun ragionamento simile sembra trovarsi, salvo errore da parte nostra, nelle pagine dell'*Augustinus*. La prospettiva è cioè quella dell'interazione tra il primo «motor» e le cause intermedie che governano i moti celesti. Sebbene in un confronto per contrasto, la metafisica tomista della causa funge cioè da palinsesto per Saint-Cyran. Certo, la libera sinergia della volontà si distingue dalla pura passività del «mouvement naturel». Ma non siamo davvero lontani da quanto scriveva Tommaso nella *Summa* (I^a q. 19 a. 6 co.) allorché,

⁵⁶⁷ Ivi, p. 233; il testo si legge alle pp. 233-241.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 238.

per spiegare come la volontà divina si realizzi pur quando l'uomo pecca, ricorre a «[quod] patet in corporalibus»:

Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quae continetur sub ordine causae universalis, unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impedienda in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducat per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

Pascal trovava dunque in Saint-Cyran un antecedente autorevole per strutturare la propria riflessione sull'«uniformité» secondo il lessico del «moteur» e del «motif». Passi di Tommaso simili a quello appena letto gli consentivano in effetti di dare forma di questione alla problematica affrontata nella lettera della primavera 1657: ovvero come «faire un bon usage des obstacles» riconoscendoli come espressione della Provvidenza. Così come del caso del lessico della «cause» («première», «dominante» o «seconde» e «immédiate»⁵⁶⁹), anche qui il ricorso alle nozioni tomiste offre il vantaggio della chiarificazione e permette alla fine di portare il tema dell'uniformità alla piena evidenza.

Ma a questa prima legittimazione offerta da Saint-Cyran, ne va sicuramente affiancata una seconda, di tutt'altra provenienza. (b) Le lettera ai Périèr andrebbe ricondotta, secondo la datazione proposta da Mesnard, «soit à la fin d'avril, soit au début mai» 1657. In quello stesso anno, soltanto qualche mese prima, precisamente il 30 gennaio – data l'«achevé d'imprimer» – vedeva la luce il primo tomo dell'epistolario di

⁵⁶⁹ Utilizzo per altro lungi dall'essere condiviso, almeno da parte di Arnould: cfr. J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*. II, I: *Les vérités de la grâce*, PUF, Paris 1923, p. 432 n. 56.

Descartes, curato da Clerselier. Sull'importanza di questa raccolta per la riflessione di Pascal, i commentatori si sono più volte soffermati, ed in particolare su una delle missive pubblicate in testa all'edizione (pp. 22-26), quella a Elisabetta del 15 settembre 1645. Ora, in essa, giusto poco prima delle splendide righe analizzate nel capitolo precedente sulla posizione dell'uomo nell'universo, Descartes afferma:

[La conoscenza di Dio e dei suoi attributi] nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu; et [...] nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous la recevons⁵⁷⁰.

Si tratta della prima e principale delle verità «qui sont les plus à notre usage», individuate da Descartes su richiesta della sua corrispondente. Ma si tratta anche, o soprattutto, della deduzione di un corollario morale a partire da una ristretta lista di attributi divini (causalità «universelle et totale»⁵⁷¹, onnipotenza, infinità, infallibilità), già in parte adombrati nelle *Meditationes*. La coscienza dell'«infallibilité de ses [sc. di Dio] décrets» raggiunta tramite la «méditation» consente cioè di sottoscrivere da un punto di vista strettamente filosofico all'esordio del *Pater*: «que la volonté de Dieu soit faite»⁵⁷². D'altro canto, già in una precedente lettera a Elisabetta, pubblicata da Clerselier poche pagine prima, Descartes aveva riconosciuto nel «rerum naturam assentiri» di Seneca un «c'est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu»; come pure nel «beata vita est conveniens naturae suae» ciò che, «pour parler en Chrétien» si tradurrebbe: «la béatitude consiste à suivre l'ordre du monde, et prendre en bonne part toutes les choses qui nous arrivent»⁵⁷³. La dottrina cattolica sulla provvidenza e la conseguente necessità di «prendre tout ce qui arrive pour le meilleur» e di «s'accomoder aux événements» viene cioè integrata da Descartes alla sua metafisica. Certo, «il est vrai

⁵⁷⁰ AT IV, p. 290.

⁵⁷¹ Cfr. AT IV, p. 314.

⁵⁷² AT IV, p. 609.

⁵⁷³ AT IV, pp. 273-274, lettera pubblicata da Clerselier alle pp. 12-17.

que il n'y a que la foi seule, qui nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle; mais la seule Philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit de l'homme que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât»⁵⁷⁴. Cosa che pure un teologo come Rivet non mancherà di ratificare nel suo elogiativo «compte rendu» dei *Principia*:

Néanmoins je n'ai pas lu sans fruit ce que j'ai lu, et particulièrement ce que vous faites fort bien d'étendre tout l'ordre de nature, et toutes les causes secondes, de la première seule infinie et indépendante, en la volonté de laquelle vous arrêtez toutes questions; Philosophant ainsi, on ne peut pas s'égarer dangereusem(en)t⁵⁷⁵.

Nell'epistolario cartesiano apparso in quella medesima primavera del 1657 Pascal poteva trovare dunque un ulteriore precedente per riflettere filosoficamente su ciò che, a partire dalla lettera ai Périer, definirà «l'uniformité». Come lui, Descartes discute la necessità di «ne [s]'affliger de rien, et de prendre tout ce qui arrive pour le meilleur». E mostra che per «recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent» giungendo fino a riconoscere pure negli «obstacles», nelle «afflictions», delle occasioni di «joie» occorre una «méditation» metafisica sugli attributi di Dio. Lasciando intatto per il dominio della fede il dilemma dell'interazione tra libertà umana e onnipotenza divina, la filosofia permette di condurre l'uomo alle soglie di un «amour du divin décret» non troppo dissimile dall'«uniformité» pascaliana. Certo, il lessico non è, come in Pascal, quello della metafisica scolastica della causa; ma simile risulta la volontà di chiarire – se non dedurre – una prescrizione etica con gli strumenti della «seule Philosophie».

L'apparizione di questo terzo nome dell'unità, lungi dal risultare l'effetto estemporaneo della sola lettera ai Périer, si presenta in tal senso come il frutto di una riflessione di ampio respiro (dalla corrispondenza con la Mlle de Roannez alle *pensées*)

⁵⁷⁴ AT IV, p. 314.

⁵⁷⁵ AT IV, p. 727.

sancita in sovrappiù dal ricorso inaspettato al lessico tomista. Una riflessione che Pascal, come già prima di lui Saint-Cyran e Descartes non teme di condurre sulla falsariga di un palinsesto filosofico che ne vada a ribadire la coerenza argomentativa.

Ma la definizione dell'«uniformité» rimarrebbe lettera morta se Pascal non si impegnasse poi ad articolarne più precisamente il significato e le conseguenze, cosa che avviene precisamente, proprio nel prosieguo della lettera ai Périer. Nella conclusione della missiva, l'*uniformità* si trova infatti ulteriormente messa in coordinazione con altre due nozioni che ne esplicitano il senso: quella di «paix» e quella di «patience».

La prima permette di identificare l'atteggiamento alternativo all'«esprit propre». Quest'ultimo si era configurato in effetti come volontà di affermarsi fingendo di «faire triompher la vérité» di Dio: una forma del «désir de vaincre» tristemente umana, capace di insinuarsi anche nella aspirazione più alta, quella alla testimonianza. La «paix» è al contrario il sentimento di quanti affermano: «nous ne voulons que l'ordre de Dieu», ovvero «que la volonté de Dieu soit faite». Ma la volontà di Dio è tanto giustizia quanto misericordia e perciò simultaneamente sostiene chi coopera ai suoi disegni e permette che altri vi si oppongano. «L'uniformité» consente di «faire un bon usage des obstacles» perché li accoglie «dans une égalité d'esprit»: «soit que la vérité soit connue, soit qu'elle soit combattue» la volontà di Dio si realizza. La «manière» che, qui come ovunque, decide della bontà dell'azione non passa per la pretesa di «faire triompher la vérité» né per la rinuncia e la «négligence». La massima dev'essere piuttosto quella che Pascal forgia “contaminando”⁵⁷⁶ differenti versetti paolini: «Prions et travaillons et réjouissons-nous de tout». Dove l'esortazione alla preghiera, al rifiuto della «négligence» e alla gioia (dedotti da *II Cor.* XIII, 11 e *I Tess.* V, 16-18) si dispongono attorno ad un ipotetico centro silenzioso, il «pacem habete» di *II Cor.* XIII, 11, appunto.

⁵⁷⁶ Così scrive Mesnard nella nota *ad locum*.

Testimoniare della verità animati da una «uniformité d'esprit» implicherà dunque una singolare forma di pace, mista di attività e gioia. Ma, come ben sa Pascal, questa «paix» così singolare rischia facilmente di venir confusa con una colpevole «nonchalance». Come riconoscere in effetti che si sta agendo in «uniformité» con la volontà divina sapendo che l'uomo può sempre «tirer le mal du bien» e che, anche nell'agire giustamente «nous ne pouvons pas nous assurer que ce bien vienne véritablement de Dieu»⁵⁷⁷? La risposta di Pascal a questo quesito è «la patience». L'unico strumento per decidere del senso delle proprie azioni è infatti l'attenzione agli «événements ... qui [sont] une manifestation de la volonté de Dieu». Ma nella difesa della verità di Dio, nella lotta per il suo «établissement», l'«événement» principale è proprio il nostro «comportement au-dehors»: «quand» dunque «nous examinons au-dehors, c'est-à-dire quand nous considérons si nous souffrons les empêchements extérieurs avec patience, cela signifie qu'il y a une uniformité d'esprit entre le moteur qui in spire nos passions et celui qui permet les résistances à nos passions»⁵⁷⁸. Il «bon usage des obstacles» consiste dunque nel comprenderli con un «esprit d'uniformité» e cioè nel sopportarli con pazienza; ma precisamente questa «patience» è l'indice più sicuro che l'«uniformité» è stata raggiunta e che «l'esprit propre» è estinto. La prospettiva dell'«uniformité» impone dunque una trasformazione radicale dell'approccio alla verità: per Pascal «paix» è ora il nome di quella «caritas veritatis» che il «désir de vaincre» cerca maldestramente di contraffare. E la «patience» diviene l'unico senso accettabile di un «combat pour la vérité» che non rimanga accecato dall'orgogliosa pretesa di «faire triompher la vérité» a tutti i costi, facendo della verità stesso «une idole [...] séparée de l'ordre de Dieu» (§ 926).

⁵⁷⁷ OC III, p. 1206.

⁵⁷⁸ OC III, p. 1206.

La lettera ai Périer della primavera 1657 si presenta dunque come una vera e propria teoria dell'«uniformité». Ma per verificarne definitivamente l'articolazione e la coerenza occorre volgersi nuovamente al dossier delle *Provinciales*. Come già visto sopra, analizzando il concetto di «unanimité», i gesuiti forniscono spesso il contro-modello o il paradigma antitetico delle nozioni pascaliane. E questo risulta tanto più vero nel caso dell'«uniformité». Fin dalla seconda delle *Petites Lettres* il lessico dell'«uniformité» viene in effetti a descrivere l'unità propria del «parti» gesuita: «l'uniformité de vos expressions» si domanda Montalte «jointe à cette union de parti, n'est-elle pas une interprétation manifeste et une confirmation de l'uniformité de vos sentiments?»⁵⁷⁹. Ma soltanto nella tredicesima «l'uniformité» gesuita svela la propria reale natura: quella di una posticcia contraffazione di ciò che Pascal intende con questo concetto. I vari casuisti millantano una unità soltanto apparente, che nella realtà si rivela soltanto un «mélange confus» giustificato dal principio della probabilità. In breve: una volta negato il principio di contraddizione, ogni teologo può sostenere legittimamente una sua specifica tesi e al contempo dirsi conforme alla «opinion commune»:

Mais par le moyen de la probabilité, que Vasquez et Lessius tiennent, et qui rend toutes vos opinions communes, ils se prêteront leurs sentiments les uns aux autres, et seront obligés d'absoudre ceux qui auront agi selon les opinions que chacun d'eux condamne. C'est donc cette variété qui vous confond davantage. L'uniformité serait plus supportable: et il n'y a rien de plus contraire aux ordres exprès de saint Ignace et de vos premiers Généraux que ce mélange confus de toutes sortes d'opinions⁵⁸⁰.

Invitando i suoi avversari a recuperare quell'uniformità dottrinale che le *Costituzioni* ignaziane imponevano, Montalte denuncia al contempo la falsa «uniformité de vos sentiments». Essa è doppiamente deprecabile: sia perché menzognera rispetto alla realtà, sia perché controproducente per la stessa strategia dei gesuiti, ché,

⁵⁷⁹ OC Sell., p. 287.

⁵⁸⁰ OC Sell., p. 497.

nell'accettare uniformemente posizioni che si contraddicono a vicenda, il corpo della dottrina non può sopravvivere. Ma questo paradosso di una «uniformité» millantata ma insostenibile non è che la conseguenza dell'intera «politique» dell'ordine religioso. Come esplicitano alcune *pensées* riferibili al testo della tredicesima provinciale citato, «l'uniformité sans diversité, inutile aux autres. La diversité sans uniformité, ruineuse pour nous. L'une nuisible au-dehors, l'autre au-dedans» (§ 987). La «variété» delle tesi dottrinali s'impone cioè come necessaria per conformarsi ad ogni esigenza degli interlocutori: dicendo tutto e il contrario di tutto i gesuiti riescono a guadagnare l'approvazione di ogni lettore e trionfano «au-dehors». Viceversa, se non proclamassero una «uniformité» ultima a dispetto della contraddittorietà della loro differenti tesi, gli avversari di Montalte non farebbero più «corps», risulterebbero disgregati «au-dedans» e quindi non sarebbe più l'ordine ad affermarsi ma i singoli autori. Il singolare coesistere di falsa «uniformité» e reale «diversité» è dunque l'effetto di una strategia tanto sottile quanto fragile nel suo equilibrio. «Nous avons fait l'uniformité de la diversité», scrive Pascal fingendo una ammissione di un ipotetico gesuita, «car nous sommes tous uniformes, en ce que nous sommes tous devenus uniformes» (§ 982). L'«uniformité» gesuita è semplicemente pretesa e millantata: per Pascal non si può «devenir uniformes», o lo si è o non lo si è. Di più: lo stato attuale dell'ordine è precisamente il risultato di un rifiuto dell'«uniformité» autentica. Come risulta da alcune *pensées* dove Pascal oppone l'austerità degli articoli delle *Constitutiones* della Società, redatti da Ignazio, e i germi di lassismo già impliciti nelle *Declarations* che li corredano: «Union de sentiments. *Déclarations*: soumettre à la Société, et ainsi garder l'uniformité. Or, aujourd'hui, cette uniformité est en la diversité, car la Société le veut» (§ 954). Quell'unità dottrinale che propugnava il fondatore doveva essere garantita dalla vigilanza della compagnia nella sua totalità: ma gli interessi della «Société» e della sua

«politique» hanno snaturato tale dovere di controllo riducendolo ad un potere strumentale; dal che una «uniformité en la diversité» necessaria perché i Gesuiti conservino al contempo potere e credibilità.

Ma se i gesuiti costituiscono l'antitipo dell'«uniformité», non stupirà riconoscere i caratteri fondamentali di questa nozione nelle parole e negli argomenti di Montalte. Il testo più esplicito in merito è sicuramente il frammento pubblicato da Bossut e tradizionalmente considerato l'esordio di una XIX *Provinciale*⁵⁸¹. In esso il lemma «uniformité» non appare ma la descrizione della condizione dei difensori delle *Petites Lettres* offre a Pascal l'occasione di dare figura concreta alle nozioni di «paix» e «patience» delle quali abbiamo sopra evidenziato il senso. Come nella lettera ai Périer l'«uniformité» sorgeva per contrapposizione all'«esprit propre», così in questo frammento l'atteggiamento della comunità di Port-Royal nell'affare della «signature» risulta l'opposto di «une générosité philosophique ou [...] fermeté irrespectueuse qui fait faire impérieusement ce qu'on croit être son devoir». Non la rigida ostinazione che pretende «absolument qu'on croie la vérité» ispira il «combat» del quale le *Provinciali* rendono conto ma «une piété douce et solide» composta al contempo di «amour pour la paix» e di «force» nel «soutenir» le sofferenze. La «paix», in conformità alla caratterizzazione sopra proposta, non significa infatti ricerca di pacificazione a tutti i costi ma piuttosto «tendresse et zèle pour la vérité», ovvero «repos» nella «recherche sincère de la vérité» (§ 599). Essa indica il singolare stato d'animo di chi «travaille» per testimoniare del vero e al contempo «se réjouisse» anche di ciò che ostacola tale testimonianza. Essendo animata dall'«esprit d'uniformité» la comunità di Port-Royal può così rimanere ferma nella «caritas veritatis» assumendone a pieno la sua duplice esigenza. Per «amour de la vérité» essa rinuncia cioè a una pacificazione totale («c'est

⁵⁸¹ OC *Sell.*, pp. 1308-1309.

une fausse piété de conserver la paix au préjudice de la vérité», § 949) e preferisce «l'intérêt de la vérité» anche a costo della «guerre»⁵⁸². Ma per «devoir de charité» essa ugualmente evita il «faux zèle» che pretende di far «triumpher la vérité» e di «conserver la vérité en blessant la charité». In un abbozzo già citato per la XII *Provinciale* sintetizzerà in un'unica formulazione questo duplice movimento, scrivendo «je ne mérite pas de défendre la religion, mais vous ne méritez pas de défendre l'erreur, et j'espère que Dieu, par sa miséricorde, n'ayant pas égard au mal qui est en moi et ayant égard au bien qui est en vous, nous fera à tous la grâce que la vérité ne succombera pas entre mes mains, et que la mensonge ne ...» (§ 960).

Ma di questa «piété douce et solide», come essere certi, come garantirla fondata su una autentica «uniformité» con la volontà divina se, anche da parte gesuita, si afferma che «il est honorable aux Jésuites de partager ces opprobres avec Jésus-Christ; et les disciples ne doivent pas avoir de honte d'être traités comme le maître»⁵⁸³? Pascal risponde: «la persécution [...] est la meilleure des marques de la piété» (§ 884) perché in essa «l'uniformité» «fait paraître une force», ovvero la «patience». Probabilmente, nel prosieguo della incompiuta XIX *Petite lettre*, il tema avrebbe conosciuto un ampio e debito svolgimento. Di fatto l'esordio sulla nozione di «paix» e la riflessione sull'«uniformité» che lo governa sembrano quasi infallibilmente presagire un secondo momento del frammento dedicato ai rischi di «se faire une idole de la vérité». E se poi ci si sposta in avanti di qualche anno nella produzione pascaliana, si incontrerà una meditazione intera dedicata al tema della «pazienza» e del suo statuto concettuale e teologico. Si tratta ovviamente della *Prière pour le bon usage des maladies*, dove, al paragrafo XIV, si leggono le righe che seguono e che ci limitiamo a trascrivere a ulteriore conferma della coerenza del concetto di «uniformité» come nome dell'unità:

⁵⁸² Su questo tema cfr. in particolare § 974 e il secondo degli *Écrits des Curés de Paris*.

⁵⁸³ OC *Sell.*, p. 678.

Que dans une uniformité d'esprit toujours égale je reçoive toute sorte d'événements, puisque nous ne savons ce que nous devons demander, et que je n'en puis souhaiter l'un plutôt que l'autre sans présomption, et sans me rendre juge des suites qu'il aurait, que je ne saurais prévoir⁵⁸⁴.

Ben prima e in contesti differenti da quello della *liasse* 26 Pascal affronta dunque il problema della unità ecclesiale. I tre nomi che abbiamo individuato costituiscono la testimonianza di tre affondi in direzione di questa unica questione. Il *mondo* ha detto l'unità della Chiesa nel suo carattere di decisione mantenuta aperta nella fede, l'*unanimità* ne ha specificato la comune radice nella testimonianza della verità mentre l'*uniformità* ha individuato la volontà di Dio come suo unico principio. In un secolo in cui l'ecclesiologia si arrovellava, nella maggioranza dei casi, su ben altre questioni, lo sforzo di Pascal è tutt'altro che trascurabile. E soprattutto stupisce la volontà che lo anima di portare alla forma di concetto delle nozioni di utilizzo comune. Resta però che tutte le analisi qui ricostruite rimangono in qualche senso esteriori al cuore della problematica della unità ecclesiale. Ne dicono cioè la specificità più per differenza con ogni altra unità puramente naturale che in se stessa. Non è un caso se in più di un frangente la descrizione pascaliana si è affermata per contrasto con un antitipo – per lo più quello gesuita: l'unità della Chiesa deve innanzitutto distinguersi da ogni sua possibile imitazione. Al falso «commencement» dell'entrata nel mondo si contrappone quello vero del battesimo, alla falsa «unanimité» del dire la stessa cosa quella vera del testimoniare l'unica verità, alla indebita volontà di far trionfare una opinione il desiderio giusto che la solo la volontà di Dio trionfi.

Ma questo approccio non può soddisfare e di fatto non soddisfa Pascal. Ancora qui troppo domina la logica dell'appartenenza, così come nelle trattazioni sulle «notae ecclesiae». L'esigenza ultima è invece quella di definire l'identità della Chiesa, ciò che

⁵⁸⁴ OC IV, p. 1010.

dall'interno la fa una. Se essa definisce un mondo di fedeli decisi nell'unanimità della testimonianza del vero e perseveranti uniformemente in essa, è perché in essa brilla il riflesso di una unità ben più profonda di ogni altra umanamente concepibile. Pensarlo sarà lo scopo preciso delle *pensées* sulle «membres pensants» che si chiuderanno con una eco del «sicut» di Gv. XVII, 21: «Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes» (§ 372).

CAP. V: DAL «ROSEAU PENSANT» AL «MEMBRE PENSANT»

La questione «que dira-t-on qu'est l'homme?» (§ 695) governa l'apologia pascaliana identificandola come la propaggine estrema di quello che Étienne Gilson battezzò come «socratisme chrétien». In una sola frase: «ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu» (§ 149). La metafisica cartesiana delle due sostanze verrà a doppiare la tradizione della «miseria et dignitas hominis» e Pascal tenterà – forse per l'ultima volta – di proporre e sciogliere una «quaestio de hominis» definendo l'uomo come un soggetto contraddittorio, un paradosso fatto persona che trova la sua ragione nel mistero del peccato e della redenzione. Ad aprire il discorso sui «membres pensants» è però una diversa determinazione della natura umana: «il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, *car nous sommes membres du tout*» (§ 368). L'asserzione viene avanzata in maniera apodittica senza che niente lasci intendere la sua novità. Di fatto però uno scarto – e non dei minori – si è aperto: nessuna duplicità, nessuna «contrariété» viene a sancire il paradosso che l'uomo è, bensì una descrizione per così dire “metonimica”: l'uomo è una parte, cioè qualcosa che ha il principio della sua identità fuori da sé, in un tutto che l'ignora e che eventualmente lui pure ignora. Non può non stupire allora la secca drasticità con cui Pascal qui propone una nuova figura per rispondere alla questione «que dira-t-on qu'est l'homme?». Se Pascal motiva la necessità di «s'imaginer un corps plein de membres pensants» a partire dall'evidenza che «nous sommes membres du tout» bisogna ben riconoscere che nulla, nelle *pensées* destinate più esplicitamente all'apologia in fieri motiva tale implicazione.

Lo scopo del presente capitolo sarà dunque quello di giustificare il «car» con cui in § 368 Pascal connette i «membres pensants» ad una nuova definizione “metonimica”

della natura umana. Più precisamente si tratterà di esplicitare quali considerazioni lo conducano ad avanzare una figura della natura umana caratterizzata non più dalla contraddittorietà ma dalla distanza: l'uomo «sujet de contradictions» cede il campo al «membre» che non si comprende se non appropriandosi di sé a partire dalla vista del tutto, che non trova il suo luogo proprio che nel «lieu autre» che è il tutto.

1. *L'interlocutore della Apologie*

(a) «*Qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible*»

La critica si è a lungo interrogata sull'identità possibile del destinatario della *Apologie* pascaliana⁵⁸⁵. Le indicazioni sia interne che esterne non mancano, e sono stati individuati se non dei nomi, almeno delle possibili categorie: «impies», «deistes», ecc. Resta però che, a fronte di una certa vaghezza lessicale, Pascal caratterizza il suo lettore ideale soprattutto da un punto di vista teorico. È cioè un atteggiamento mentale e morale che ha in vista, più che dei visi e delle identità definite. Per rendersene conto, forse la testimonianza più chiara è la *pensée* 130, a giusto titolo assunta spesso a simbolo dell'intero ragionamento pascaliano:

S'il se vante je l'abaisse.

S'il s'abaisse je le vante.

Et le contredis toujours.

Jusqu'à ce qu'il comprenne

Qu'il est un monstre incompréhensible.

L'opposizione delle tesi su grandezza e miseria dell'uomo viene messa in scena per poi solidificarsi in coda nell'immagine di un paradosso sussistente, un «monstrum» che ricorda quello agostiniano della volontà. La dialettica che qui Pascal sintetizza è sufficientemente nota da non dover essere analizzata nei dettagli. Per ripercorrerla qui in estrema sintesi basterà seguire – a ritroso⁵⁸⁶ – l'«indice» della conferenza «APR» contenuto in § 149.

⁵⁸⁵ Cfr. la sintesi magistrale in proposito di H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986, cap. VII.

⁵⁸⁶ «Adam, J.-C. Si on vous unit à Dieu c'est par grâce, non par nature. Si on vous abaisse c'est par pénitence, non par nature. Ainsi cette double capacité. Vous n'êtes pas dans l'état de votre création. Ces deux états étant ouverts il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas. Suivez vos mouvements. Observez-vous vous-même et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures. Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple ?»

(a) «Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple?»: l'uomo è un «sujet de contradictions»: ogni discorso definitorio sulla natura umana si trova costretto ad attribuire predicati opposti ad uno stesso “sostrato” e perciò a fallire. L'antropologia filosofica è quindi strutturalmente eretica: afferma cioè una verità parziale, misconoscendo la verità opposta⁵⁸⁷. Dal che la «guerre et [...] destruction générale»⁵⁸⁸ delle varie sette, destinata a non mai concludersi, se non con una universale disfatta.

(b) «Suivez vos mouvements. Observez-vous vous-mêmes et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures»: il carattere paradossale della natura umana non è rilevato soltanto dai filosofi ma fa parte dell'esperienza comune di ciascuno. Che l'uomo sia «toujours divisé et contraire à lui-même» (§ 149) appare un fatto innegabile che non chiede particolare introspezione (cfr. § 621; § 200; § 406). Come osserva con arguzia Pascal, «cette duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes» (§ 629). E questa «visibilità» così imperiosamente familiare rende ancor più vana la «philosophie humaine» (§ 131) che non riesce a darne conto.

(c) «Ces deux états étant ouverts, il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas». Di più: non solo la contraddittorietà della natura umana è indubitabile ma appartiene, secondo Pascal, al numero delle evidenze che nessun pregiudizio può oscurare: «Les grandeurs et les misères de l'homme sont *tellement* visibles qu'il faut *nécessairement* que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu'il y a un grand principe de misère» (§ 149

⁵⁸⁷ «Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable. La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités. [...] Et d'ordinaire il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre, et pensent que nous au contraire. Or l'exclusion est la cause de leur hérésie» (§ 733).

⁵⁸⁸ *Entretien avec M. de Sacy*, ed. cit., p. 125.

corsivi nostri)⁵⁸⁹. Perché? Perché il fatto di essere contraddittorio, cioè incomprensibile, non costituisce un accidente del *subjectum* “uomo” ma la sua essenza. L’uomo non è semplicemente un sostrato di contraddizioni ma un «paradoxe» incarnato. Lo scarto si percepisce con chiarezza nel passaggio tra la *pensée* 199 e la 131, scarto essenziale sebbene spesso non messo a sufficienza in luce dagli interpreti. Nella chiusa di § 199 Pascal dichiara infatti la natura umana incomprensibile in quanto *compositum* contraddittorio di corpo e anima:

Qui ne croirait à nous voir composer toutes choses d’esprit et de corps que ce mélange-là nous serait bien compréhensible ? C’est néanmoins la chose qu’on comprend le moins; l’homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c’est que corps et encore moins ce que c’est qu’esprit, et moins qu’aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C’est là le comble de ses difficultés et cependant c’est son propre être: «Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab homine non potest, et hoc tamen homo est.

Il riferimento polemico è chiaramente Descartes: ripreso prima tramite la citazione agostiniana, mutuata da l’*Apologie de Raimond Sebond*⁵⁹⁰, (l’unione delle sostanze non si può comprendere) e subito sovvertito (la *mens* è meno comprensibile del corpo, all’opposto della seconda meditazione dove si tratta precisamente «de la nature de l’esprit humain; et qu’il est plus aisé à connaître que le corps»). L’unione incomprensibile ma effettiva fa cioè della natura umana un «thaumata», un prodigio agli occhi dell’uomo stesso. L’essere dell’uomo, la sua essenza in quanto corpo animato, è problematico, meglio: si attesta nella forma di una «difficulté». Ma proprio il ricorso a Montaigne induce a Pascal a procedere oltre quella che poteva rimanere solo l’ennesima

⁵⁸⁹ «L’homme ne sait à quel rang se mettre, il est *visiblement* égaré et tombe de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables» (§ 400); «Il faut encore qu’elle [la véritable religion] nous rende raison de ces étonnantes contrariétés» (§ 149); «Car n’est-il pas plus clair que le jour que nous sentons en nous-mêmes des caractères ineffaçables d’excellence et n’est-il pas aussi véritable que nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable condition? Que nous crie donc ce chaos et cette confusion monstrueuse sinon la vérité ... » (§ 208, corsivi nostri).

⁵⁹⁰ Per l’esattezza, *De Civitate Dei*, XXI, 10 citato in *Essais*, pp. 538-539.

eco del «nosce te ipsum». E ad avanzare una tesi più radicale: non solo la composizione delle due sostanze rende l'uomo paradossale ma l'essenza stessa dell'uomo consiste in un paradosso incomprensibile. Poco pagine dopo quella in cui compariva la citazione agostiniana ripresa da in § 199, gli *Essais* ritornano in effetti sulla questione dell'anima e Montaigne cita inaspettatamente S. Bernardo: «Je connoy par moy, dit S. Bernard, combien Dieu est incomprehensible, puis que les pieces de mon estre propre, je ne les puis comprendre»⁵⁹¹ (p. 543). La traduzione è letterale: «Ex me intelligo quam incomprehensibilis sit Deus: quoniam meipsum intelligere non possum, quem ipse fecit»⁵⁹² e la tradizione cui appartiene, millenaria. Già Gregorio di Nissa aveva scritto infatti che l'uomo è creato «ad imaginem et similitudinem Dei» non solo in quanto razionale, libero e destinato alla beatitudine ma anche nella sua incomprensibilità⁵⁹³. Parimenti Agostino: «Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est imago Dei»⁵⁹⁴. La natura umana è incomprensibile dunque non solo di fatto ma di diritto, in quanto riproduce l'incomprensibilità divina. L'esegesi era solita associare a tal proposito il salmo XLI («Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum», v. 8) e due dichiarazioni paoline «Quis scit hominis quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est» (*I Cor.* II, 11) e «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei quam inconprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius quis enim cognovit sensum Domini?» (*Rm.* XI, 34). Ora, stimolato da Montaigne, alla *pensée* 131 Pascal raccoglie precisamente questa tradizione e la reinventa, fondendo genialmente le varie immagini bibliche:

Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre

⁵⁹¹ *Essais*, p. 543.

⁵⁹² *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditione*, c. I.

⁵⁹³ PG XLIV, col. 156. Ma testimonianze analoghe si riscontrano anche in Basilio di Cesarea (*Contro Eunomio*) e in Giovanni Crisostomo (*Sull'incomprensibilità di Dio*).

⁵⁹⁴ *De simbolo*, I, 2. Cfr. HENRI DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, cit., pp. 260-261.

connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-même! [...] Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine, et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

In § 199 la composizione delle due sostanze rendeva l'essere umano un prodigio e per questo la cosa più difficile da conoscere e definire. In § 131 al contrario la natura umana non costituisce più una «difficulté» da superare: Pascal riconosce che l'uomo si può comprendere e definire *proprio e soltanto* in quanto incomprensibile: «D'où il paraît que Dieu, voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes, en à caché le noeud si haut ou, pour mieux dire, si bas que nous étions incapables d'y arriver» (§ 131)⁵⁹⁵. Dove la tradizione teologica collegava l'incomprensibilità della natura umana a quella dell'essenza divina (l'uomo è per sé incomprensibile in quanto formato ad immagine e somiglianza di Dio, il cui viso nessuno ha visto), Pascal riprende il *teologumenon* riferendolo al mistero dell'incarnazione: l'uomo è incomprensibile perché per comprendere la sua natura è necessario riconoscere l'incomprensibile unione di umano e divino in Cristo. Così, all'ombra dell'«homme-Dieu», l'umanità riesce a farsi ragione della propria non occultabile contraddittorietà, trovando in essa una (non) essenza, e in più una traccia della sua vocazione soprannaturale.

(d) «Si on vous unit à Dieu, c'est par grâce, non par nature. Si on vous abaisse, c'est par pénitence, non par nature. Ainsi cette double capacité. Vous n'êtes pas dans l'état de votre création»: solo la religione cristiana può però rendere conto di questo paradosso incarnato. Essa soltanto insegna infatti «que la condition de l'homme est

⁵⁹⁵ La prima redazione del passaggio testè citato conferma anche filologicamente lo scarto concettuale tra § 199 e § 131: «De sorte qu'il est lui-même [un prodige *une merveille*] plus incompréhensible que le mystère incompréhensible par lequel seul comprendra sa nature».

double» ovvero che con-sistono in lui due «états», quello di peccatore in Adamo e quello di redento in Cristo. Con questa «clef» la realtà della natura umana diviene finalmente comprensibile, evidente: «De ce principe que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes et qui les ont partagés en de si divers sentiments» (§ 149). In una battuta: non si dà vera antropologia che non sia essenzialmente antropo-teologia⁵⁹⁶.

(e) «Adam, J.-C.»: infine l'evidenza si fa presenza nell'incarnazione di Cristo. In lui prende forma visibile l'unità disgiunta di «misère et grandeur». Non solo il cristianesimo apre la possibilità di pensare la nostra essenza incomprensibile (due «états» contraddittori ma compresenti in conseguenza del peccato). Ma questa verità si è anche incarnata per mostrare sensibilmente e tangibilmente all'uomo la sua «double condition». Cosicché l'umanità in Cristo si (ri)conosce:

Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais *nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ*; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie ni que notre mort, ni que Dieu, *ni que nous-mêmes*. Ainsi, sans l'Écriture qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien, et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et *dans la propre nature*. J.-C. est l'objet de tout et le centre où tout tend, Qui le connaît la raison de toutes choses" (§§ 417+ 449⁵⁹⁷).

Se quindi non si dà antropologia se non teologica, nemmeno può costituirsi alcuna antropo-teologia se non cristologicamente fondata: «L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu» (§ 352).

Questo dunque il complesso di argomenti sottesi alla formula epigrammatica della *pensée* 131. Ma la volontà di esplicitarne tutto il significato non deve impedire di osservare innanzitutto la lettera del testo. La coppia «vanter – abaisser» si vuole infatti come un eco palese di un passaggio evangelico: «omnis qui se exaltat humiliabitur et

⁵⁹⁶ Dicitura coniata da MARTINEAU, *Discours*, p. 235.

⁵⁹⁷ Collage proposto da MARTINEAU, *Discours*, p. 80.

qui se humiliat exaltabitur» (Lc. XIV, 11). Nel definire in estrema sintesi il progetto di apologetica, almeno così come lo schizzò in concomitanza della «conférence» a Port-Royal, Pascal si rivolge alle parole con le quali Gesù «enseigne l'humilité»⁵⁹⁸. Ovvero: ai suoi occhi, l'intera impresa di (di)mostrazione della verità del cristianesimo si specchia nell'invocazione alla più difficile delle attitudini del fedele. Non si potrà allora prendere questo riferimento all'umiltà come un indice per il problema del destinatario dell'*Apologie*? Più che i singoli interlocutori, libertini, filosofi, uomini di mondo, ecc, non si dovrà considerare cioè un atteggiamento, una «Stimmung» alla quale Pascal oppone il suo richiamo a quanto «enseigne» Gesù a casa del «Pharisien»? Per quanto l'ipotesi possa sembrare azzardata e precariamente fondata a partire dal solo § 130 essa trova una serie di conferme. In particolare nel momento in cui ci si rende conto di come le *Pensées*, e singolarmente quelle riconducibili alla «conférence APR» offrano una trattazione articolata e coerente su quello che può considerarsi l'antonimo della umiltà, ovvero la «presumption».

(b) «*Presumption*»

Pascal imbastisce abbastanza presto una riflessione su questo tema, almeno a partire dall'opuscolo *De l'esprit géométrique*. E, cosa notevole, fin da subito declina la nozione in riferimento al problema della conoscenza e della verità. Concretamente, in alcune pagine dell'opuscolo, Pascal si interroga sulle ragioni che inducono alcuni a negare la divisibilità infinita della materia. E scrive:

Je me suis attaché à rechercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité, et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un contenu divisible à l'infini: d'où ils concluent qu'il n'y est pas divisible.

⁵⁹⁸ OC III, p. 275.

C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux⁵⁹⁹.

Il passaggio è costruito sulla falsariga di alcune dichiarazioni contenute nell'*Apologie* di Montaigne⁶⁰⁰ a proposito della «presumption» come «maladie naturelle» della razza umana. Il cavaliere de Méré, probabile oggetto polemico qui di Pascal, e quanti come lui non accettano la divisibilità infinita⁶⁰¹ risultano affetti da una «maladie»: tendono cioè a identificare i limiti del reale con quelli del concepibile. Se qualcosa risulta «incompréhensible» bisogna negarne l'esistenza. Questo «male concettuale» può esser fatto derivare dall'unione delle prime due concupiscenze di Adamo: la superbia e la curiosità. Nella presunzione l'orgoglio demoniaco («eritis sicut dii ...») si unisce infatti al desiderio della conoscenza ultima («... scientes bonum et malum», *Gen.* III, 5); ovvero, con le parole di Montaigne: l'uomo presuntuoso «s'egale à Dieu» «en sagesse et en science». Così chi contesta la divisibilità infinita della materia è mosso unicamente dalla presunzione che gli impedisce di ammettere come vero ciò che non può concepire. Riprendendo ancora Montaigne, Pascal invita dunque i suoi obiettori a trarre le debite conclusioni:

Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre, qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par

⁵⁹⁹ OC III, p. 404.

⁶⁰⁰ «La presumption est nostre *maladie naturelle* et originelle. C'est par la vanité de ceste mesme imagination qu'il s'egale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy-mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compagnons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces, que bon luy semble» (*Essais*, II, 12, p. 452); «les Chrestiens ont une particuliere cognoissance, combien la curiosité est un *mal naturel* et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la premiere ruine du genre humain; c'est la voye, par où il s'est precipité à la damnation eternelle. L'orgueil est sa perte et sa corruption: c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voyes communes, qui luy fait embrasser les nouvelletez, et aymer mieux estre chef d'une troupe errante, et desvoyée, au sentier de perdition, aymer mieux estre regent et precepteur d'erreur et de *mensonge*, que d'estre disciple en l'eschole de verité, se laissant mener et conduire par la main d'autrui, à la voye battuë et droicturiere» (*Essais*, II, 12, p. 498); corsivi nostri.

⁶⁰¹ «Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté. Mais j'en ai vu quelques-uns, très habiles d'ailleurs, qui ont assuré qu'en espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles, quelque absurdité qu'il s'y rencontre» (OC III, p. 404).

notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité, puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable⁶⁰².

Pensare presuntuosamente significa confondere la verità con la «notre capacité à concevoir». Montaigne ha fatto di questa «maladie naturelle à l'homme» l'assunto portante della propria *Apologie*: negare la fondatezza di ogni sapere umano significa, infatti, in prima istanza, denunciare l'arroganza congiunta alla «persuasion de la certitude». Ovvero l'incoscienza di chi afferma che «la raison humaine est contrerolleuse generale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voute celeste, qui embrasse tout, qui peut tout: par le moyen de laquelle tout se sçait, et cognoist» (p. 541). Pascal, da par suo, trova in queste parole degli *Essais* una spiegazione esaustiva delle resistenze all'idea di una divisibilità infinita della materia. Il «chevalier de Méré» è vittima della presunzione e per questo, soltanto per questo, si oppone ad una verità che, per quanto «incompréhensible, ne laisse pas d'être».

In un contesto inatteso come quello di una discussione epistemologica, Pascal lascia intravedere dunque un interesse singolare per il concetto di «presomption», che viene a colorare dei toni di una definizione di ordine teologico l'accesso alla verità, anche scientifica. Ma nello stesso 1655 in cui, secondo la datazione di Mesnard, attende alla redazione dell'opuscolo *De l'esprit géométrique* Pascal lavora anche all'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*. E lo studio preparatorio per questo riassunto cronologico dei vangeli gli offre forse nuovamente un'occasione per riflettere sulla «presomption». Lo stimolo in questo caso è un testo di Giansenio, il *Tetrateuchus*, ampiamente utilizzato da

⁶⁰² OC III, p. 405: cfr. *Essais* I, 27, p. 181: «C'est une hardiesse dangereuse et de consequence, outre l'absurde temerité qu'elle traîne quant et soy, de mespriser ce que nous *ne concevons pas*. Car apres que *selon vostre bel entendement*, vous avez estably les limites de la *verité* et de la mensonge, et qu'il se treuve que vous avez *nécessairement* à croire des choses où il y a encores plus d'étrangeté qu'en ce que vous niez, vous vous estes des-ja obligé de les abandonner» (corsivi nostri).

Pascal come fonte e commentario⁶⁰³. Nell'*index* che correda il trattato Giansenio rimanda infatti a *Matteo IV, 7* chi voglia capire «*praesumptio quid sit, et unde oriatur*». Il passo è ovviamente quello celebre della tentazione di Cristo nel deserto⁶⁰⁴. Giansenio si sofferma specialmente sulla replica di Cristo: «*non tentabis dominum Deum tuum*» che distesamente commenta come segue:

Experimentum volendo capere potentiae bonitatis, fidelitatis, sapientiae, aut alterius attributi divini, non ut in necessitate prosis alicui, sed inde ut scias. Contigit hoc, cum quis sine necessitate, praesumendo de Dei auxilio, se periculo exponit, vel ex periculo per miraculum educi cupit, quando aliter potest. Oritur hoc peccatum ex radice curiositatis: tentare enim, velle experiri seu cognoscere; quamvis simul possit adesse effectus vanae gloriae, vel alius malus finis. Unde haec secunda tentatio Christi, non propriè vanitatis, aut ostentationis, aut ambitionis, tametsi multi recentiores hoc velint, sed curiositatis, ut August. Lib. De vera relig. Cap. 38. Non enim inquit ut se de fastigio templi praecipitaret urgebat, nisi causa tantum aliquid experiendi, scilicet an Deus esset habiturus curam eius⁶⁰⁵.

Attenendosi ad Agostino, Giansenio ricollega cioè la seconda offensiva di Satana alla «libido sciendi». Il *De vera religione*, nel luogo citato, istituisce in effetti un parallelo tra la seconda tentazione e la tendenza umana a perdersi in una curiosità inutile, «*vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata*» (*Confessiones*, X, XXXV, 53). Tuttavia occorre osservare con attenzione cosa caratterizzi questa curiosità distratta e cosa invece sia più precisamente lo specifico della presunzione. Se l'*index* del *Tetrateuchus* rimandava proprio al cap. IV di *Matteo* è infatti perché la «libido sciendi» si trova qui doppiata, agli occhi del teologo, dalla «*praesumptio sciendi*». Chi si espone al pericolo, ragiona Giansenio, lo fa già nella

⁶⁰³ Cfr. la nota introduttiva di Mesnard, OC III, pp. 178- 247, in particolare per il testo di Giansenio, il § II.

⁶⁰⁴ «*Tunc assumpsit eum diabolus in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi, et dixit ei: Si Filius Dei es, mitte te deorsum. Scriptum est enim: Quia angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. Ait illi Jesus: Rursum scriptum est: Non tentabis Dominum Deum tuum*».

⁶⁰⁵ Abbiamo consultato *Cornelii Jansenii lacerdamensis Tetrateuchus sive Commentarius in Sancta Jesu Christis Evangelia, apud Ludovicum Roulland, Lutetiae Parisiorum, 1688, p. 33.*

sicurezza che verrà salvato: vuole conoscere come si comporterà Dio ma in effetti possiede già la risposta perché è sicuro – o quantomeno si crede sicuro – di avere il suo «auxilio». La definizione di «praesumptio» è, come già ricordato, una unione di superbia e curiosità: è solo superbamente «praesumendo de Dei auxilio» che l'uomo della «libido sciendi» cede alla tentazione e pretende in tutta sicurezza di «experiri seu cognoscere [...] causa tantum aliquid experiendi». La «vana curiositas» cui Giansenio, a differenza di «multi recentiores», riconduce la seconda tentazione di Cristo è dunque “vana” non per la «vana gloria» e l'«ostentatio» che la anima. Ma per l'atto di «praesumptio» al quale Satana istiga Gesù nel pretendere un «miraculum» «sine necessitate».

Rispetto a quanto già emerso in *De l'esprit géométrique*, il commentario di Giansenio poteva dunque offrire a Pascal una conferma ulteriore dell'importanza della nozione di «presumption». Collegandola all'idea di tentazione, e più specificamente alla presunzione di sollecitare la provvidenza divina per puro desiderio di conoscere, Giansenio complicava notevolmente lo spettro semantico della «praesumptio». Nell'opuscolo pascaliano l'uomo presuntuoso si limitava a immaginarsi simile a Dio identificando i limiti dell'esistente con i limiti del proprio intelletto: si trattava di un vizio intellettuale, da sanare con dimostrazioni e prove. La seconda tentazione di Cristo denuncia invece una usurpazione vera e propria della potenza divina: «praesumere de Dei auxilio» significa essere certi di un miracolo, pretendere di conoscere con sicurezza la volontà di Dio e così cedere alla tentazione che tale pretesa di sicurezza costituisce. Di fatto, quello che Giansenio poteva offrire a Pascal era soprattutto il nesso tra «presumption» e «tenter Dieu». Quest'ultima espressione risulta infatti ampiamente attestata nel lessico del francese classico e i maggiori dizionari tra Cinque e Seicento la rubricano come paradigmatica alla voce «tentation». Del resto, senza allontanarsi troppo

dal milieu port-royalista, anche uno degli *Essais de morale* di Pierre Nicole porrà a tema precisamente le *Manieres dont on tente Dieu*⁶⁰⁶. Qui, con la consueta chiarezza e sistematicità, Nicole mette in luce come il pretendersi sicuro dell'assistenza divina conduca a «demeurer sans rien faire» nell'attesa del miracolo, trascurando «les moyens par lesquels on obtient les graces et l'assistance de Dieu».

Sa sagesse s'étant donc rabaissée à couvrir ordinairement son opération divine des moyens humains, il est juste que les hommes s'assujettissent à ces moyens; et c'est un extrême orgueil à eux de les négliger, et de prétendre forcer Dieu d'agir de cette manière extraordinaire, dont il ne nous a pas rendu capables de pénétrer les principes. C'est là ce qu'on appelle proprement tenter Dieu, comme Jésus-Christ nous l'apprend dans l'évangile: car le diable le pressant de se jeter du haut du temple en bas, en lui alléguant qu'il est écrit: que *Dieu a commandé etc.*, Jésus-Christ le repoussa en lui disant qu'il est aussi écrit: *vous ne tenterez point le seigneur votre Dieu*, supposant que ce seroit tenter Dieu, que de prétendre qu'il dût faire soutenir par ses anges un juste qui se seroit exposé témérairement à ce danger, en quittant la voie commune qui consiste à l'éviter.

Come si vede il commentario evangelico di Giansenio viene qui ripreso e coordinato ad una riflessione che evoca le *pensées* pascaliane sulla «grâce»: «Opérez votre salut avec crainte. *Petenti dabitur*. [...] Le juste ne devrait donc plus espérer en Dieu, car il ne doit pas espérer, mais s'efforcer d'obtenir ce qu'il demande» (§ 969). Così la «presomption» si trova doppiamente condannata: *e* per la sua radice *e* per le sue conseguenze nefaste in chi crede di potersi legittimamente cullare nella negligenza e nell'inedia. Per questi ultimi, argomenta Nicole, la misericordia di Dio non è più un motivo di speranza ma una confortante sicurezza sulla quale adagiarsi. Anzi, bisogna giungere fino a denunciare il paradosso di coloro che, animati da uno zelo malsano, stravolgono lo stesso dettato evangelico:

⁶⁰⁶ Citiamo dall'edizione del 1733-1771, riprodotta in versione anastatica da Slatkine, Genève 1971.

C'est encore par le même principe et par les mêmes exemples, que ce saint docteur refute dans le livre qu'il a fait *du travail des religieux*⁶⁰⁷, la fantaisie de certains moines d'Afrique qui ne vouloient point travailler; parcequ'il est dit dans l'évangile, que Dieu nourrit les oiseaux, quoiqu'ils ne sement ni ne moissonnent, en établissant contr'eux cette belle regle qui défend aux hommes de tenter Dieu, et leur apprend en même-temps à n'avoir pas moins de reconnaissance pour lui, quand il les nourrit par leur travail, que s'il leur procuroit leur nourriture sans qu'ils y contribuassent rien de leur part.

Ora, visto lo spazio che Giansenio prima e Nicole dopo di lui dedicano al tema del «tenter Dieu» come espressione della «presomption», non stupirà trovare delle riflessioni analoghe in Pascal – del quale peraltro, com'è noto, gli *Essais de morale* sono in larga parte debitori. In particolare la *pensée* 774 argomenta, come più tardi Nicole, «contre ceux qui sur la confiance de la miséricorde de Dieu demeurent dans la nonchalance sans faire de bonnes œuvres». Il tema vero e proprio è il rapporto dell'uomo con la misericordia di Dio:

Comme les deux sources de nos péchés sont l'orgueil et la paresse, Dieu nous a découvert deux qualités en lui pour les guérir, sa miséricorde et sa justice. Le propre de la justice est d'abattre l'orgueil, quelques saintes que soient les oeuvres, «et non intres in judicium, etc.», et le propre de la miséricorde est de combattre la paresse en invitant aux bonnes oeuvres selon ce passage: «La miséricorde de Dieu invite à pénitence », et cet autre des Ninivite: «Faisons pénitence pour voir si par aventure il aura pitié de nous». Et ainsi tant s'en faut que la miséricorde autorise le relâchement que c'est au contraire la qualité qui le combat formellement; de sorte qu'au lieu de dire: «S'il n'y avait point en Dieu de miséricorde, il faudrait faire toutes sortes d'efforts pour la vertu», il faut dire, au contraire, que c'est parce qu'il y a en Dieu de la miséricorde qu'il faut faire toutes sortes d'efforts.

Pascal non nomina qui direttamente la presunzione: è piuttosto una falsa idea della misericordia a venire denunciata e criticata. Ma un riferimento a quel vizio si può forse cogliere in controtuce se si legge in sequenza anche la *pensée* successiva (§ 775).

⁶⁰⁷ Si tratta del *De opere monachorum* di Agostino.

In essa Pascal avanza un secondo capo d'accusa prendendo a bersaglio «ceux qui abusent des passages de l'Écriture et qui se prévalent de ce qu'ils en trouvent quelqu'un qui semble favoriser leur erreur». La questione, in particolare, è quella dell'origine divina dell'autorità temporale e del significato da attribuire, in tal senso, ad alcuni passi liturgici. Ora, non sembra indebito collegare le due requisitorie e richiamare ciò che abbiamo visto Nicole scrivere a proposito dei «moines d'Afrique qui ne vouloient point travailler; parcequ'il est dit dans l'évangile, que Dieu nourrit les oiseaux». Una ermeneutica faziosa, che invece di aprirsi all'ascolto del senso piega il senso ai propri bisogni, giustifica un agire presuntuoso. La «paresse» può sonnecchiare sicura della misericordia divina solo perché crede *presuntuosamente* di conoscere i disegno di Dio, attribuendosi il diritto di interpretare a proprio vantaggio la parola sacra. «Se prévaler» delle Scrittura, del «Conspicite volatilia ...», significa arrogarsi una saggezza che è di Dio confondendo la misericordia con l'assicurazione della salvezza. Con le parole ancora di Nicole: «on peut dire généralement que tous les paresseux tentent Dieu en quelque sorte», cioè sono presuntuosi, «parcequ'ils negligent les moyens par lesquels on obtient les graces et l'assistance de Dieu».

Così, sia nel rapporto alla verità scientifica che alla verità di Dio che è giustizia e misericordia, la «praesumptio» manifesta una unica figura. Quella di una tendenza a commisurare il vero ai propri limiti – e ai propri comodi. In un caso, si ha la negazione di quanto, pur necessariamente dedotto (la divisibilità infinita della materia), non risulta comprensibile. Dall'altra, la «nonchalance» di un agire che si assicura credendosi sicuro della misericordia divina, ed anzi giunge fino a «tenter Dieu» cioè «prétendre forcer Dieu d'agir» in proprio aiuto. Sullo sfondo di tale breve ricostruzione dell'analisi pascaliana della «presomption» si potrà tentare allora, come annunciato, di valutare alcune delle *pensées* destinate alla «conférence» a Port-Royal. E chiedersi se la

«presomption» non sia precisamente l'atteggiamento che meglio descrive l'interlocutore della progettata «apologie de la religion».

(c) «*Humilité*»

Prendiamo dunque il frammento 149, che da solo costituisce l'intera *liasse* intitolata appunto «APR», e nello specifico quello che se ne può considerare l'*incipit*:

- «Incompréhensible».

- Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini, un espace infini égal au fini.--

- « Incroyable que Dieu s'unisse à nous ».

- Cette considération n'est tirée que de la vue de notre bassesse; mais si vous l'avez bien sincère, suivez-la aussi loin que moi et reconnaissez que nous sommes en effet si bas que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais savoir d'où cet animal qui se reconnaît si faible a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. Il sait si peu ce que c'est que Dieu qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même. Et tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire que Dieu ne le peut pas rendre capable de sa communication. Mais je voudrais lui demander si Dieu demande autre chose de lui sinon qu'il l'aime et le connaisse, et pourquoi il croit que Dieu ne peut se rendre connaissable et aimable à lui puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance. Il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est et qu'il aime quelque chose. Donc, s'il voit quelque chose dans les ténèbres où il est et s'il trouve quelque sujet d'amour parmi les choses de la terre, pourquoi, si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qu'il lui plaira se communiquer à nous ? Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère ni raisonnable si elle ne nous fait confesser que, ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu.

Sappiamo, da una indicazione riportata più avanti, che questa sezione del testo doveva precedere la celebre prosopopea della «sagesse de Dieu»: «Commencement.

Après avoir expliqué l'incompréhensibilité». Prima di mostrare che solo la «vera religio» «rende raison de ces étonnantes contrariétés» che si trovano nell'uomo, Pascal si sofferma cioè sul problema dell'incomprensibilità. Ma quale incomprendibilità? Alcune *pensées* sembrerebbero propendere per l'incomprensibilità delle verità di fede quali l'esistenza di Dio, la creazione, ecc.: «Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons point d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne soit pas, etc.; que le peché originel soit et qu'il ne soit pas» (§ 809)⁶⁰⁸. In merito, vale la pena di citare la glossa di Henri Gouhier: «sa conférence à Port-Royal [...] commençait par “expliquer l'incompréhensibilité”, c'est-à-dire par montrer le savoir de l'homme débordé par ce qu'il ne sait pas»⁶⁰⁹. Gli esempi di verità incomprensibili delle scienze esatte («nombre infini, un espace infini égal au fini») aprirebbbero cioè la strada alla incomprensibilità dei misteri di fede. Senonché, subito dopo, Pascal va a capo e scrive, come abbiamo visto: «Incroyable que Dieu s'unisse à nous». In effetti la stessa possibilità di una ricerca di Dio si sostiene sulla minima e embrionale persuasione che Dio si possa in qualche maniera trovare. Ovvero: Pascal si rende conto che il primo ostacolo che un'apologia deve affrontare è la sfida di un agnosticismo radicale, un agnosticismo pronto ad affermare: può ben darsi che Dio ci sia e che l'uomo non possa in alcun senso conoscerlo. Si tratta di una mossa contropiede che legittima a non cercare perché afferma la sicurezza di non poter per principio trovare. Pascal fa dunque un passo indietro rispetto all'incomprensibilità e mette in bocca al suo interlocutore l'obiezione più radicale: ebbene, proprio perché riconosco la mia finitezza e la distanza incommensurabile che mi separa da Dio ritengo

⁶⁰⁸ Cfr. «Mouvement infini. Le mouvement infini, le point qui remplit tout, le mouvement en repos. Infini sans quantité, indivisible et infini» (§ 682).

⁶⁰⁹ H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris 1966, p. 172 e cfr. *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, cit., p. 156: «Alors nous comprenons ce que devrait être l'explication de “l'incompréhensibilité” sous-entendue au début du fragment: avant de parler de ce qui est “incompréhensible” en religion, on rappellera qu'il y en a aussi en géométrie». Nello stesso senso e per una messa in parallelo con Tommaso, cfr. più recentemente H. MICHON, *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Champion, Paris 2007, p. 94.

inconcepibile che Egli possa «se communiquer à nous»⁶¹⁰. L'incomprensibilità si trova cioè doppiata dall'incapacità, così da rendere inutile anche lo sforzo della comprensione. Che fare quindi di fronte ad una posizione che elimina la stessa possibilità del dialogo? Pascal non ha dubbi: occorre denunciare immediatamente che dietro essa si nasconde soltanto una strategia meschina e una inclinazione viziosa. E infatti: Non riconosci forse di poter conoscere e amare? domanda Pascal nel botta e risposta che apre § 149. Non è forse evidente che ogni uomo «a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux»⁶¹¹, pur se «il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante» (§ 119) tra quelle soltanto umane? Per quale motivo allora l'interlocutore «croit que Dieu ne peut se rendre connaissable et aimable à lui puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance»? Risposta – ed è qui Montaigne a prendere la parola: perché «il n'y a point de plus notable folie au monde que de [...] se donner l'avantage d'avoir dans la teste, les bornes et limites de la volonté de Dieu» (*Essais*, I, 27, p. 179). Chi afferma che la misericordia divina non può abbassarsi al livello di questo «animal qui se reconnoît si faible» pretende infatti precisamente di «mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère». Ecco allora svelato il mistero: dietro la facciata di umiltà si nasconde, subdola, la presunzione. Pascal lo dichiara apertamente in chiusura: «Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère ni raisonnable». Si tratta di una «humilité» non «raisonnable» perché fondata sulla presunzione di poter definire i limiti della misericordia di Dio. Un vizio più intellettuale che morale, denunciato per

⁶¹⁰ Da un punto di vista dottrinale il problema è quello del «mystère du surnaturel» secondo la dicitura di Henri de Lubac; ovvero: come possono coesistere nell'uomo la creaturalità e «un certain infini de capacité» («appetitum humanum, capacitatis infinitae») (*Le mystère du surnaturel*, cit., p. 144).

⁶¹¹ Doppia «capacitas» che Pascal afferma doppiando – in maniera del tutto geniale – l'evidenza dell'«ego cogito» con quella dell'«ego amo»: «Il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est et qu'il aime quelque chose».

l'appunto da Montaigne nel saggio «C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance» e poi da Pascal, come visto sopra, in *De l'esprit géométrique*. Ma da tale irragionevolezza derivano anche i sospetti sulla «sincerità» di questa «humilité apparente». Le *pensées* 774-775 e i testi di Giansenio e Nicole hanno mostrato infatti come da punto di vista pratico la presunzione produca ed alimenti l'indolenza («paresse»). Ora, l'interlocutore di Pascal sembra avanzare l'obiezione sull'«incroyable union à Dieu» proprio per liberarsi senza troppo sforzo della questione della fede. Detto altrimenti: visto che è impossibile che Dio si comunichi a me, creatura abietta, meglio varrà non preoccuparsi oltre di Dio e vivere in un rassegnato agnosticismo. Come in § 774 una falsata «confiance de la miséricorde de Dieu» viene presa a pretesto per «demeure[r] dans la nonchalance» verso l'agire per la propria salvezza, nel caso specifico verso il darsi pena per la verità. Un qualsiasi manuale scolastico avrebbe senza dubbio bollato tale ragionamento come frutto di una «praesumptio heretica»⁶¹², ovvero di una presunzione che disconosce il mistero della grazia, mai assicurabile ma sempre possibile nel suo imprevedibile dono. E Pascal non è meno reciso quando proclama ripetutamente che esistono «deux vérités de foi également constantes» (§ 131): «qu'il y a un Dieu dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes» (§ 449). Quanti si nascondono dietro «une humilité apparente» si limitano a riconoscere l'indegnità ma misconoscono la capacità; e in ciò sono eretici perché rifiutano una dei due «chefs» che la «religion» (§ 449) propone come indissociabili. Si occulta così il mistero stesso della grazia: «l'homme n'est pas digne de Dieu mais il n'est pas incapable d'en être rendu digne» (§ 239). Ma l'obiezione della *pensée* 149, proprio perché sorta dalla radice di una «présomption insupportable» non si riduce ad un semplice errore. Ad animarla è un misto di astuzia e malizia che, dalla

⁶¹² Cfr. *Dictionnaire de théologie catholique*, sous la direction de A. Vacant, etc., Paris, 1936, t. XIII, 1, pp. 131-135.

coscienza della distanza infinita tra creatore e creatura, deduce un rassegnato ma comodo disinteresse.

Qui, in apertura delle note per la «conférence APR» Pascal definisce dunque la qualità principale dei suoi interlocutori come «une présomption insupportable». Da una giusta comprensione dell'impossibile analogia tra infinito e finito, essi pretenderebbero cioè dedurre dei limiti alla misericordia divina e l'inutilità del cercarlo. La lunga riflessione sulla «présomption» sviluppata a partire da *De l'esprit géométrique* fornisce però a Pascal gli strumenti concettuali per diagnosticare e denunciare questo atteggiamento. Si tratta soltanto di una strategia meschina per giustificare la propria indolenza. Come chi non agisce, perché si crede sicuro del miracolo, anche l'uomo che non cerca Dio perché è «incroyable que [il] s'unisse à nous», pecca di presunzione e identifica la capacità del suo comprendere con quella della potenza divina. Con la sua negligenza, con la sua «nonchalance» finisce per «tenter Dieu» proprio nel momento in cui proclama la propria «nullità». Così, la celebre prosopopea della «Sagesse» ha come preambolo un'avvertenza su presunzione e incomprendibilità. Gli argomenti per rifiutare un progetto apologetico sono di solito positivi e tendono a rendere ragione della realtà altrimenti che ricorrendo a Dio⁶¹³. Ma una strategia più subdola consiste nell'ammettere la propria «bassesse» con presunzione. «Siamo troppo miseri perché la misericordia di Dio si chini su di noi, è inutile perciò cercarlo e angustiarsi attorno ad una conoscenza della quale siamo indegni». Pascal però conosce bene cosa si nasconde dietro tale maschera di «humilité apparente»: i presuntuosi sono convinti di poter decidere cosa Dio può o non può fare e trovano in questa convinzione una ragione per vivere nell'indifferenza della religione. L'«incompréhensible» non si scontra qui con i limiti della comprensione ma con il vizio tipicamente umano di fare di tali limiti delle

⁶¹³ Cfr. i vari frammenti sugli atei, che devono fornire degli argomenti «solides» per convincere (§§ 161; 882).

proprie capacità i limiti del possibile e, ben più gravemente, anche di quanto è in potere di Dio: «[Si on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la [compagnie et l'amitié] communication avec Dieu, il faut être bien grand pour en juger]. Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être» (§§ 231-230)⁶¹⁴.

Possiamo quindi affermare che, se degli interlocutori della sua futura apologia, Pascal non fa i nomi né indica precisamente le identità, sicuramente ne ha ben chiaro l'atteggiamento: una «présomption insupportable». Non bastasse l'incipit della *liasse* «APR» qui analizzato, altre *pensées* vengono a confermare l'ipotesi. Prima fra tutte (a) la § 418, ovvero il «pari». Il dibattito sulla struttura argomentativa e sulla forza probante del ragionamento pascaliano, rischia spesso di far dimenticare che esso pure si apre con una riflessione sulla incomprendibilità. Come in § 149, innanzitutto Pascal affronta infatti l'obiezione di quanti affermano: «S'il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible [...] nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est» (§ 418). L'interlocutore ateo o libertino sembra accampare uno scrupolo di umiltà: «qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui !». Poco prima, Pascal aveva però già rintuzzato l'avversario rispetto alla possibilità di conoscere l'esistenza di qualcosa senza comprenderne la natura. Questa eventualità, aveva chiarito, è la condizione normale dell'approccio umano a ciò che infinito: intelligibile ma non comprensibile. Eventualità verificata subito dopo da Pascal rispetto al caso geometrico di «un point se mouvant partout à une vitesse infinie». Così, come per ragione si deve riconoscere la verità dell'infinito senza poterne abbracciare la natura, ugualmente «par la foi nous connaissons son [sc. de Dieu] existence» attendendo il giorno in cui «par la gloire nous connaissons sa nature».

⁶¹⁴ Tra parentesi quadre la prima stesura poi espunta, secondo l'edizione paleografica di Tourneur. Per questa argomentazione che ricorre alla «potentia assoluta» contro la presunzione dell'intelletto umano cfr. B. SÈVE, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2007, cap. V.

L'andamento risulta del tutto parallelo quindi a quello di § 149, dove «incompréhensible» designava un errore intellettuale, meglio, un effetto intellettuale della «presomption». Anzi, qui Pascal è ancora più esplicito perché glossa la sua dimostrazione con un commento che evoca precisamente quelli del *De l'esprit géométrique*:

Que cet effet de nature qui vous semblait impossible auparavant vous fasse connaître qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore. Ne tirez pas cette conséquence de votre apprentissage qu'il ne vous reste rien à savoir, mais qu'il vous reste infiniment à savoir.

Ma la denuncia della «maladie naturelle» che porta l'uomo «à nier tout ce qui lui est incompréhensible», si doppia pure, come in § 149 del rifiuto di una «paresse» colpevole che faccia della «incomprensibilità» la ragione per «ne point parier». Tutta la macchina del «pari» sarà infatti una sorta di messa in opera pratica di una analogia impossibile. Di contro ad una «rapport» impraticabile razionalmente per la disproporzione tra finito e infinito, la scommessa conduce praticamente a «parier» e quindi a rifiutare una indifferenza, pur fondata in ragione.

(b) Già nella composizione di quella sorta di «micro-apologia» che è la *pensée* 418 Pascal collocava dunque in testa al suo ragionamento l'atteggiamento del suo interlocutore – qui chiaramente individuato dal dialogo – e lo caratterizzava come dominato da una indebita presunzione. Certo, il «pari» presenta una argomentazione estremamente succinta e che si vuole stringata, cogente secondo «les lumières naturelles». Ma non si può non cogliere una medesima avvertenza verso i rischi di fare della incomprendibilità un alibi per rinunciare alla ricerca della verità. Se poi ci si sposta su altri frammenti, questi più direttamente riconducibili al dossier di «APR», l'evidenza diviene ancor più marcata. Uno in particolare va posto in evidenza, il § 815, dove, come

ha giustamente rilevato Martineau⁶¹⁵, «P.[ascal] [...] trace un portrait saisissant du destinataire de sa première prise de parole explicitement apologétique». Più in dettaglio Pascal vi oppone due atteggiamenti: quello del «monde ordinaire» e quello di quanti sembra considerare i suoi interlocutori ideali. Così «le monde ordinaire a le pouvoir de ne pas songer à ce qu'il ne veut pas songer. [...] Mais il y en a aussi qui n'ont pas le pouvoir de s'empêcher ainsi de songer, et qui ne songent d'autant plus qu'on leur défend»⁶¹⁶. Ora, come si vede, a identificare le due categorie formulate da Pascal non sono due posizioni teoriche, né l'appartenenza a delle differenti «sectes» bensì due atteggiamenti opposti verso la verità. In un caso, una indifferenza, meglio: una indisponibilità e una «incuria» verso essa; nell'altro l'incapacità di non curarsi della ricerca del vero, un «ne pouvoir pas ne pas songer». Solo questa seconda disposizione è capace, secondo Pascal, di accogliere i «discours solides» sui quali si fonderà il suo progetto apologetico. Ed essa non è che il riflesso del tipo di evidenza che caratterizza la creazione come segnata dalla «présence d'un Dieu qui se cache». Ma soprattutto, questa disponibilità «à songer», ovvero a pensare e accogliere la strana «évidence» del «Deus absconditus» è l'antonimo della «presomption» sulla quale abbiamo visto inaugurarsi § 149 e § 418. Il nome proprio dell'attitudine che Pascal attribuisce ai suoi ipotetici «destinataires» è infatti l'umiltà. «Ne pas songer à ce qu'il ne veut pas songer» risulta il sinonimo stretto della «humilité apparente» che, in § 149, deduceva dalla «incroyable communication» di uomo e Dio la legittimità di una «paresse» colpevole. Ad esso Pascal contrapponeva una «humilité réelle»: «si vous l'avez [sc. une vue de notre bassesse] bien sincère, suivez-là aussi loin que moi et reconnaissez que nous sommes en effet si bas que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa

⁶¹⁵ MARTINEAU, *Discours*, p. 236.

⁶¹⁶ Tra i pochissimi che si siano soffermati su questa *pensée* capitale, Henri De Lubac in un breve studio che meriterebbe una notorietà ben diversa della scarsa di cui gode presso gli interpreti pascaliani: *Sur une pensée de Pascal in Théologie dans l'Histoire. I La Lumière du Christ*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, pp. 45-53.

miséricorde ne peut pas nous rendre capable de lui». Riconoscere come limiti soltanto umani i limiti della comprensione invitava all'umiltà come apertura ad una verità che eccede le nostre prese preventive. Ora questa umiltà non presuntuosa Pascal la chiama «volonté de songer». Di fronte all'indifferenza del «monde», chiuso in una incuria che garantisce la tranquillità, l'umiltà che apre la verità si scopre nella sua duplice morfologia:

Deux sortes de personnes connaissent: ceux qui ont le cœur humilié et qui aiment leur bassesse, quelque degré d'esprit qu'ils aient, haut ou bas, ou ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité, quelques oppositions qu'ils y aient (§ 394).

Amare la «bassesse» è precisamente il contrario di farne l'alibi per non cercare Dio: significa essere a sufficienza «humilié» per accettare la radicale eccedenza della misericordia divina, che supera in tutto i limiti della nostra «compréhension». E, come nota giustamente Pascal, questa «humilité» non è che la controparte di una radicale volontà di «penser». Perché il grado massimo di «esprit» consiste per l'appunto nell'accettare la «vérité» anche quando – o proprio quando – essa “accusa” la finitezza del nostro comprendere. Così, la prospettiva che ci è parsa organizzare l'esordio della «conférence APR» trova conferma in queste *pensées* dove esplicitamente Pascal delinea i tratti del suo destinatario se non lettore. E non sarà un caso quindi se, in un frammento in qualche sorta riassuntivo della sua riflessione sull'evidenza propria alla verità del cristianesimo, Pascal rispolvera precisamente il lessico della «tentation» che abbiamo riconosciuto sopra come sinonima della «presomption»:

Il est donc vrai que tout instruit l'homme de sa condition, mais il le faut bien entendre: car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu et capables de Dieu: indignes par leur corruption, capables par leur première nature (§ 444).

Cercare, «songer à» si oppone qui a «tenter»: in un caso la coscienza della «indignité» apre, nell'«humilité», alla «capacité», nell'altro, essa diviene lo schermo che «cache Dieu» e si assicura una pretesa pace per non cercare. La presunzione viene cioè a riconfermarsi il vizio intellettuale per eccellenza con cui si confronta l'apologista nella figura dei suoi interlocutori. Se, nell'opposizione «misère – grandeur», Pascal potrà definire la «présomption» come sinonimo dell'«orgueil» e della «superbe»⁶¹⁷, all'entrata dell'«apologie» essa è piuttosto il contrario della umiltà. A questo tipo di ostacolo, prima ancora di squadernare la macchina degli argomenti, Pascal ha dovuto far fronte, smascherandone la cattiva coscienza. E il distico «s'il se vante je l'abaisse. S'il s'abaisse je le vante», nella sua eco evangelica stava proprio a fare segno a questa esigenza primaria di una «humilité pour la vérité». Prima che libertini, scettici, dogmatici, pirroniani, empi, atei e increduli i destinatari della «apologie» saranno dunque uomini che partiti dalla presunzione hanno rinunciato ad essa per «penser» («songer»), cioè per accogliere una verità che non potrà lasciarli indifferenti.

2. *«L'indifférence de chercher la vérité»*

Degli uomini che «ne peuvent pas s'empêcher de songer»: ecco dunque l'auditorio che Pascal pretende per la sua impresa di condurre alle soglie della fede. Ad essi solo infatti la verità della religione potrà aprirsi con l'evidenza che le è propria, ed aprirsi nella sua duplice morfologia di sapere e pratica: «je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions» (§ 119).

⁶¹⁷ Cfr. § 208, dove la differenza con le analisi condotte in § 149 appare chiara perché qui Pascal, lungi dall'associare «présomption» e «paresse», le oppone (cfr. anche § 352).

Viceversa, ciò che Pascal vuole assolutamente evitare è il «repos», l'indolenza che si esime dal cercare. Si tratta peraltro di una evenienza che non gli sembra nemmeno necessario evocare, tanto essa gli risulta innaturale: coloro «qui vivent sans le [Dieu] chercher ni l'avoir trouvé» non soltanto sono «malheureux» ma ben più: privi di ragione, dis-umani, «fous» (§ 160) nella loro volontà di non-volere. Al più tale «nonchalance» sarà da addebitare, come visto, alla presunzione, cioè alla cattiva «conscience» di quanti «connaissent la vérité mais [...] ne la soutiennent qu'autant que leur intérêt s'y rencontre» (§ 740). Così il «repos dans l'ignorance» diventerà il terzo elemento, da rigettare preventivamente, prima di mettere in campo e far alternare la coppia «grandeur – misère»:

Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Et il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. *Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre*, mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre. Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, *ni qu'il ignore l'un et l'autre*, mais qu'il sache l'un et l'autre (§ 121, corsivo nostro).

E ancora più nettamente:

Je blâme également et ceux qui prennent parti de louer l'homme, et ceux qui prennent de le blâmer, *et ceux qui le prennent de se divertir*, et je ne puis approuver que le cherchent en gémissant (§ 405 corsivo nostro).

Senonché, tale prospettiva sarà valida forse per i frammenti più vicini alla conferenza «APR» ma non per la totalità delle *Pensées*. Almeno stando a quanto si legge in § 428:

Avant que d'entrer dans les preuves de la religion chrétienne, je trouve nécessaire de représenter l'injustice des hommes qui vivent dans l'indifférence de chercher la vérité d'une chose qui leur est si importante et qui les touche de si près [sc. l'immortalità dell'anima].

Qui di nuovo a tema sono i prodromi dell'apologia. Ma nelle parole di Pascal si affaccia una esigenza del tutto differente rispetto a quella emersa in § 149. In quel caso a far da prologo era il problema de «l'incompréhensibilité» («A.P.R. Commencement. Après avoir expliqué l'incompréhensibilité»)⁶¹⁸. Qui invece l'obiezione e la tonalità emotiva che la sostiene è «l'indifférence». Sembra cioè che Pascal dia precisamente conto dell'evenienza, parsa prima risibile perché «folle», di quanti «vivent sans chercher». La macchina apologetica di «APR» aveva ripreso, sulla scorta di Agostino, l'esordio aristotelico della *Metafisica*:

Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté fait jamais la moindre démarche que vers cet objet⁶¹⁹.

Il desiderio di conoscenza, che qui si doppiava dell'aspirazione all'unico sapere che può dare felicità, era un dato – da discutere certo, e usare paradossalmente – ma non mai occultabile. In § 428 tale dato è invece esplicitamente negato: qui, allo stimolo universale perché fondato sulla nostra natura razionale si oppone una «négligence [...] de chercher la vérité». Si tratta della precisa antitesi alla sana inquietudine, a quel «ne pas pouvoir s'empêcher de songer» che Pascal aveva riconosciuto come disposizione fondamentale dei suoi interlocutori. L'umanità della *pensée* 428 si rivela animata da una incuranza fondamentale, da una indisponibilità tanto più grave perché rivolta alla sua destinazione ultima: conoscere il vero e volere il bene. Un riposo colpevole segue allora, quando la «cura», il «souci» si offusca: «Si vous ne vous souciez guère de savoir

⁶¹⁸ Un esigenza che però testimonia l'esito ultimo della riflessione sull'apologia in fieri: §§ 427, 428 e 429 sono infatti *pensées* ampie, continue e di redazione tardiva, quasi sicuramente stese o dettate già in vista della pubblicazione. Cfr. GOUHIER, *Conversion...*, cit., p. 106; J. MESNARD, *Achèvement et inachèvement dans les Pensées de Pascal*, «Studi francesi», 143, 2004, pp. 301-320; MARTINEAU, *Discours*, p. 257.

⁶¹⁹ Cfr. nello stesso senso anche OC IV, p. 41.

la vérité, en voilà assez pour vous laisser en repos» (§ 150). Certo, Pascal provvederà poi a «rendre raison» di questo stupefacente e mostruoso «effet» addebitandolo da un lato a una «contrefaçon» degli istinti naturali per «braverie» e vanteria, dall'altro a un disegno «surnaturel», che mostra nell'accecamento di questi «ennemis de la religion» gli effetti del peccato (§ 427). Ma la questione di questa «indifférence» verso la verità ha una portata ben più ampia. Se infatti Pascal la riferisce concretamente al problema de «l'état de cette éternité» che segue la morte, in realtà essa investe l'uomo nella sua stessa essenza. L'indifferenza è in effetti precisamente indicata da Pascal come una incuria dell'uomo per se stesso, per la sua «nature»: «mais pour ceux qui vivent sans le [sc. Dieu] connaître et sans le chercher, ils se jugent eux-mêmes *si peu dignes de leur soin* qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres» (§ 427). Il «soin» va inteso in senso più ampio che il mero «intérêt humain et [...] d'amour propre» per il destino ultraterreno: esso è piuttosto sinonimo di quel «souci de savoir [et vouloir] la vérité» che definisce la destinazione ultima dell'uomo. Come si legge altrove «c'est un malheur que de douter, mais c'est un devoir indispensable de chercher dans le doute» (§ 432): un dovere dal quale non ci si può dispensare è un dovere che si deduce da una essenza, il che, nel caso dell'uomo significherà un dovere de la «pensée». In effetti se «l'homme est visiblement fait pour penser [...] tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin» (§ 620). «Se juger peu dignes de soin» si rivela dunque la più grave delle negligenze: una «indifférence» verso la domanda essenziale perché domanda sull'essenza, ovvero quella su «soi», su «ce que c'est être homme» (§ 620). Pascal stesso ne darà esplicitamente conto scrivendo in § 428 «car voici comme raisonnent les hommes quand ils choisissent de vivre dans cette ignorance *de ce qu'ils sont*». E così l'opposizione con la situazione della «conférence APR» sarà completa e totale: là, come abbiamo visto, l'umiltà apriva,

contro la presunzione, la possibilità di domandarsi «que dira-t-on qu'est l'homme» (§ 695) e di accoglierne la risposta dalla «Sagesse» divina. Qui invece, una obiezione radicale occlude l'orizzonte e impedisce non solo di accettare la risposta ma neppure di lasciar sorgere la domanda: «mais n'est-ce pas que ce n'est pas encore là [sc. l'étude de l'homme] la science que l'homme doit avoir, et qu'il *lui est meilleur de s'ignorer pour être heureux?*» (§ 687, corsivi nostri). A Pascal, che poco prima aveva ammesso, in un raro momento autobiografico, di aver «passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites» prima di esserne «dégoûté» a causa del «peu de communication qu'on en peut avoir», i nuovi interlocutori dell'apologia contrappongono cioè un «dégoût» radicale. L'ipotesi è quella di una inappetenza verso il dovere imposto in tempi memorabili dall'oracolo di Delfi: «il faut se connaître soi-même» (§ 72). L'uomo dell'«in-différence» nega in sé la differenza che lo fa «relever de l'espace et de la durée» (§ 200), si confonde con il «roseau» e azzera la distanza che lo separa dalla «stupidité» (§ 428) animale. Di più, proprio perché l'indifferenza per la verità significa una rinuncia alle esigenze poste all'uomo dalla propria essenza pensante, in ultima istanza a essere disqualificata sarà la figura stessa che il pensiero ha preso nella storia umana, cioè la metafisica. E Pascal non indietreggia neppure di fronte a questa conclusione ultima. Anzi, la mette in scena con tutto il rigore di un lettore di Descartes. Bisogna in effetti ricondurre alla diagnostica pascaliana dell'«indifférence» l'articolazione dei tre futuri oggetti della «metaphysica specialis» che si legge in § 427. La voce è infatti ancora quella dei nuovi interlocutori dell'apologista, già sentita in § 687:

«Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est le monde, ni que moi-même: je suis dans une ignorance terrible de toutes choses; je ne sais ce que c'est mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste»

Le tre domande su anima, mondo e Dio che di lì a un secolo faranno sistema attorno alla questione «che cos'è l'uomo» si associano qui al *cogito* in una generale denuncia di «ignorance». Ma, lungi dal considerare tutto ciò l'orizzonte della verità che la sua natura «raisonnable» gli impone di aprire nel pensiero, l'uomo della «indifférence» deduce una conseguenza opposta:

«Voilà mon état, plein de faiblesse et d'incertitude. Et, de tout cela, *je conclus que je dois donc* passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m'arriver» (corsivo nostro).

Se la metafisica nella sua triplice interrogazione è il destino dell'umanità in quanto razionale, l'indifferenza denunciata da Pascal manifesta una flessione in questa tendenza alla destinazione ultima. Nel rifiuto del «souci» per la verità su di sé (e quindi poi anche sul mondo e su Dio) si svela una disposizione specifica dell'uomo a rifiutare il dovere di pensiero cui lo convoca la sua essenza di «roseau pensant». Da una parte, la natura dell'«homme raisonnable» si riassume tutta in un'unica affermazione tautologica «ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont» (§ 139). Dall'altra, l'umanità della indifferenza si contapporrà come «dénaturée», guasta nella sua propria essenza in quanto preferisce non «voir» per non essere costretta a «se penser»: «ils les [sc. vérité et fausseté] ont devant les yeux, ils refusent d'y regarder» (§ 428).

Le *pensées* qui analizzate, probabilmente destinate ad una «préface» e di redazione tardiva, mettono dunque in scena una disposizione radicalmente differente da quella che abbiamo riscontrato in § 149. Si potrebbe anzi affermare che la riflessione di Pascal sull'identità dei suoi interlocutori si è approfondita, da un testo all'altro, fino quasi a risultare irriconoscibile. Se la conferenza si era voluta come un «discours» rivolto a chi non poteva impedirsi di «songer», il progetto di «préface» descrive infatti una umanità che precisamente a quel «songer» rinuncia. Ma di un tale scarto non si può

dar conto, se non a fronte di una nuova e generale riflessione di Pascal sulla natura umana in quanto tale. Detto altrimenti: il progetto apologetico di «APR» non esige dell'umanità *che* la figura cartesiana: quella cioè di una «res cogitans» capace di riconoscere nella propria natura duplice il simbolo di una essenza che solo il mistero della nostra «double condition» rende concepibile. La logica di § 131 è quella della conoscenza: impossibile fuori del mistero, acquisita una volta ammesso quest'ultimo: «Connaissez donc ... Apprenez ... Écoutez Dieu! ... Concevons donc». Ma se «l'homme n'agit point par la raison qui fait son être» (§ 491); se l'uomo nega in sé l'essenza di essere pensante che lo convoca ad aprire (e aprirsi al)la verità; se un «dégoût» lo rende inappetente all'unico appetito che anche i filosofi pagani non avevano potuto mancare di riconoscere? Una diversa figura dell'umanità si impone, meglio una diversa fenomenologia delle disposizioni umane, visto che non più della sua natura si tratta ma di un suo modo di essere che nega le esigenze stesse della natura. Bisognerà dare voce alla possibilità che l'uomo scientemente riduca al silenzio la sua vocazione a conoscersi (e conoscere). Ora, questo è quanto precisamente Pascal propone nell'analizzare concetti come quello di «divertissement», di «coutume», di «imagination» e di «ennui». Pur nell'incertezza che pesa su ogni ricostruzione del piano ipotetico dell'apologia in fieri, è in effetti fuori di dubbio che le *pensées* dedicate a questi temi risultano difficilmente integrabili nell'ottica di «APR». Mentre una loro coerenza sembra farsi avanti se si riconosce loro come baricentro l'«indifférence» sopra analizzata.

La ricostruzione di questi «discours de l'existence humaine» (Martineau) si imporrà dunque sia come necessaria contropartita del tema della «indifférence» sopra messo in luce, sia come conferma della distanza che, a dispetto delle cronologia serrata dell'opera pascaliana, può aprirsi concettualmente tra due serie differenti di *pensées*.

(a) «Ennui»

Innanzitutto occorrerà allora riconoscere un nome per questa nuova disposizione dell'uomo che ne manifesta l'attitudine «si dénaturé» verso la sua propria essenza. Questo nome, nel lessico pascaliano è «ennui»⁶²⁰. E la sua struttura è quella che espone la *pensée* 622:

Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application.

Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide.

Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.

Attorno alla nozione di «ennui» qui Pascal coordina una intera costellazione di concetti, apparentemente sinonimi ma in realtà tutti essenziali per esplicitarne le sfumature di senso. Secondo la rubrica della *liasse* IV, desolatamente parca di *pensées*, occorre pensare la congiunzione dell'«ennui» e delle «qualités essentielles à l'homme». Come punto di partenza si può assumere – e Pascal stesso assume in § 941 – l'accezione più comune del termine: «on ne s'ennuie point de manger et dormir tous les jours, car la faim renaît, et le sommeil, sans cela on s'en ennuerait». La noia è una inappetenza che deriva da una mancanza di «faim», dall'assenza di un desiderio che ci convoca a una ricerca. E se, per la logica del corpo tale inappetenza può risultare fatale e perciò controfinalistica («on ne s'ennuie point»), ciò non avviene per «la faim des choses spirituelles» (§ 942). L'assenza di «faim» si realizzerà in questo caso infatti

⁶²⁰ Al tema dell'«ennui» in Pascal ha dedicato una bella monografia DANIELA PĂLĂȘAN, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, préface par Vlad Alexandrescu; postface par Anca Vasiliu, Eikon Cluj-Napoca 2005. Cfr. anche le osservazioni stringate ma fondamentali di J.-L. Marion in *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989, pp. 284-285.

come un «abandon» dell'orizzonte della verità, rendendo possibile una indifferenza verso la domanda sul senso che “alimenta” la ricerca del vero. «Sentir son abandon» non significa che l'uomo si trovi privato dall'esterno di qualcosa che gli spetta ma che egli stesso ha abbandonato la verità, che l'ha lasciata cadere. Si tratta del contrario del desiderio, dove il mostrarsi come mancante di ciò che si ama tiene sospesi fino all'ossessione: in un caso, il desiderio affronta l'abbandono di ciò che comunque brilla nella sua assenza, nell'altro «l'ennui» abbandona la verità a se stessa, presenza indesiderata. Lo spettacolo di tutto ciò che è, la meraviglia che si muta in «effroi» e «admiration» (§ 199) diventa cioè opaco schermo e chiude l'ipotesi «qu'il y a autre chose que ce que je vois» (e specialmente «quelque marque de Dieu», § 198). L'umanità dell'«ennui», inappetente al vero oltre l'apparenza, può ripetere: «en voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance ...». Ma la conseguenza non è «j'entre en effroi» bensì «je ne sais» (§ 428) e soprattutto «Et, de tout cela, je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher». Si potrà allora definire ugualmente questa disposizione fondamentale dell'uomo una «tristesse», a patto tuttavia di assumere il termine nella sua accezione più figurata. L'umanità intristisce come una pianta che soccombe al gelo o perde vigore in un angolo buio: «se sécher d'ennui» diventa l'effetto di una «noirceur» che investe l'orizzonte intero e in particolare l'uomo che «sans lumière» posseduta in proprio non desidera più nemmeno «l'atteindre» (§ 202) da un qualche altrove. Si piega su se stesso, rinuncia allo slancio verso ciò che lo farebbe crescere. Ma «derrière les ennuis et les vastes chagrins/ Qui chargent de leur poids l'existence brumeuse», al fondo così come in coda alla lista di § 622, l'«ennui» si rivela

soprattutto una conseguenza del «désespoir». Di fatto, già le sintesi patristiche e poi scolastiche sui vizi capitali⁶²¹ avevano in effetti connesso in un legame di figliolanza, «desperatio» e «accidia». Quest'ultima, lungi dal ridursi all'ozio, rappresentava una «species tristitiae» connessa alla carità e in generale ad ogni dono di Dio: «Deum igitur ispum fontem omnium suavitatem in primis fastidit acidiosus». Nell'accidia l'uomo dispera del bene più alto, ovvero della sua «capacité» o fattura ad immagine e similitudine di Dio. L'«ennui»/ «accidia» si definiva cioè, secondo l'etimologia di speranza, come una mancanza di «*pes* in via, quae Christus est» ovvero una rinuncia alla destinazione al bene ultimo che fa la dignità della creatura. Si avrà allora, come scrive Tommaso, un «recessus a bono divino» dove il fine che convoca l'uomo è allo stesso tempo presente e incapace di provocare la «faim». Alla luce di questo vertiginoso e spaurito ritrarsi di fronte al proprio dovere ultimo prende pieno senso la serie pascaliana: «son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide». Il «recessus» dalla sua propria essenza permette all'anima sprofondata nell'«ennui» di constatare al contempo la propria «insuffisance» e «dépendance» senza che ciò le imponga un movimento «*accedente extrinsecus provocatione*». Un «torpor», una ottusa insensibilità per l'unico necessario chiude la «fin» che fa «*la nature de l'homme [...] grand et incomparable*» (§ 127). E così il «vide» non rappresenta più il carattere di una «capacité» che fa segno a una dignità, «*la marque et la trace toute vide*» che «*crie cette avidité et cette impuissance*» (§ 148). Bensì l'indifferenza che cade su tutte le cose e sulla loro verità: lo si deve cioè intendere non come una possibilità che da luogo ad una presenza a venire ma come l'insistere indifferente delle cose semplicemente presenti ma non interessanti. «Neant» si rivela allora il sinonimo ultimo dell'«ennui» perché permette all'umanità dell'«indifférence» di dire la totale non-differenza in cui cade ogni

⁶²¹ Per le analisi che seguono e i testi citati rimandiamo a G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1993, parte prima.

appello alla verità. Come nel linguaggio comune si dice che «non succede niente» quando la noia copre ogni avvenimento o che «non si trova niente» in ciò che lo sguardo annoiato guarda senza vedere, che niente *interessa*, così il niente si frappone (inter est) tra l'uomo e la vocazione cui lo convoca la sua razionalità (l'«*intérêt humain*» di § 427). Il «néant» significherà allora il non-avvento nell'uomo delle esigenze reclamate dalla sua essenza. Un non-avvento che non si configura come una semplice mancanza (un mancare al proprio posto in un ordine oggettivo) ma come il modo proprio di essere di chi sussiste nella disposizione dell'«ennui» riducendo a «néant» – ovvero lasciando intatto ma disqualificato – il dovere essenziale di conoscersi e conoscere così il mondo e Dio.

Nell'«ennui» Pascal riconosce dunque il nome proprio di quella mancanza di «*faim*» verso le «*choses spirituelles*» e singolarmente verso la propria destinazione essenziale che caratterizza quanti vivono «*dans [l']ignorance de ce qu'ils sont*». «*Insuffisance, dépendance, impuissance, vide, noirceur, tristesse, désespoir*» sono tutti nomi per indicare la disposizione in cui l'uomo tiene a distanza la sua natura, ne rifiuta le esigenze e lascia oscurarsi nell'indifferenza ciò che lo fa «*relever*» ossia apre la differenza tra lui e «*une pierre ou une brute*» (§ 111). Ma proprio questa fenomenologia impone, per il suo contenuto, una messa a punto dello statuto stesso dell'esperienza dell'«ennui». L'apologetica di «APR» conduceva in effetti alla messa in evidenza («*ces deux états étant ouverts ...*» § 149) di una essenza («*nature*») – per quanto paradossale perché frutto della concrezione di una «*double condition*» (§ 131). Chiedendosi «*que dira-t-on qu'est l'homme*», una attitudine teoretica guidava, nel campo aperto dall'umiltà, la ricerca verso un oggetto permanente che si dà a «*concevoir*» (§ 131). L'«ennui» al contrario sospende la rivendicazione a essere «*réduit à se considérer*» (§ 36), e si installa precisamente nella indifferenza «*qui nous empêche de songer à nous*»

(§ 414). Nell'«ennui» l'uomo evita di conoscersi, rinuncia al pensiero che lo fa uomo e perciò stesso all'attitudine teoretica. Ma allora perché parlare ancora, come fa Pascal in § 622 di «*son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide*», dove l'«ennui» ha bandito ogni riflessione che possa garantire tali aggettivi possessivi? L'unica possibilità è che l'«ennui» garantisca all'uomo un accesso a sé, differente da quello teoretico, distinto da quello progettato dal «*nosce teipsum*». Ora, scrive Pascal, nell'«ennui» l'uomo «*sent son néant sans le connaître*» (§ 36), cioè fa la prova di sé nella esperienza della indifferenza («*néant*»), senza che questa si sclerotizzi in alcuna conoscenza. Più precisamente l'«ennui» prova il sé, ne prova la condizione, mettendolo alla prova, costringendolo a decidersi senza concepirsi, a «*supporter*» il saggio dell'indifferenza. «*Sans se connaître*», l'uomo della «*indifférence*» giungerà così a identificarsi senza alcuna concezione della propria natura bensì nella «*supportation de l'ennui*». Al contrario della conoscenza in cui il soggetto rimane padrone e mette in opera l'atto di pensiero, qui è l'«ennui» stesso che offre la possibilità al sé di prendere e darsi forma. Come dice con esattezza Pascal, «*secher d'ennui*», «*sentir son néant*» significa «*être dans une tristesse insupportable*»: la sopportazione della «*tristesse*» è il luogo dove il sé annoiato si mette alla prova e perciò *si* sente. Se di una “ipseità” si può ancora parlare rispetto al portatore della noia, essa è certamente non egologica: l'umanità dell'«ennui» giunge a se stessa, *si* trova nello stato d'animo della noia e in particolare nella sua sopportazione. La noia dà il tono al suo essere identificandolo senza ridurlo a definizione. Dal che poi anche l'inessenzialità delle cause di «ennui»: poiché non si da un soggetto che amministra tale disposizione, non si daranno nemmeno oggetti ma soltanto «*l'homme [...] s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion*» (§ 136). Non volendosi (o potendosi) trovare nel pensiero di sé, l'uomo non accede a se come ad un oggetto, nell'attitudine teorica, ma si

prova e si mostra nella messa alla prova dell'«ennui». In breve l'«ennui» apre la «condition humaine» come lo spazio della possibilità nel quale l'uomo trova la sua identità non in una essenza ma nella resistenza a «l'insupportable [de] l'ennui» (§ 136). Il soggetto alla ricerca dell'evidenza sulla propria natura lascia spazio alla *vita umana* nella quale nessun pensiero (di sé) definisce la propria condizione contro l'impero dell'«ennui»:

Car ou l'on pense aux misères qu'on a ou à celles qui nous menacent. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du coeur où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin (§ 136).

(b) «*Imagination*»

Di questa caratterizzazione formale dell'«ennui» si possono trovare conferme dirette nelle pagine che le *Pensées* dedicano a tre temi maggiori: ovvero quello dell'immaginazione, quello della «coutume» e quello della «glorie». In tutti e tre i casi l'analisi infatti conduce Pascal ad attestare una impossibilità dell'uomo di accedere a sé nel pensiero. Se, come visto, l'«ennui» impone di «se sentir» piuttosto che di «se penser», l'immaginazione, la «coutume» e la «gloire» già manifestano cioè questo essere-via dalla coscienza come un modo del sé, se non il suo modo più comune. Per lo più l'uomo trascorre la sua vita lontano dalla trasparenza dell'attitudine teoretica: si definisce evitando ogni definizione dedotta da una conoscenza, dà forma al «se stesso» mancando ogni pensiero di sé. La noia si rivela la disposizione fondamentale in cui la conoscenza di sé è totalmente sospesa: una disposizione della quale i tre fenomeni in questione esplicano l'economia. Occorrerà dunque osservare più in dettaglio queste tematiche. E verificare in particolare come esse risultino accomunate da una identica messa in dubbio dell'equazione cartesiana di pensiero e coscienza. Riflettendo su

immaginazione, «coutume» e «gloire» Pascal mostra infatti che l'uomo non dice mai «ego» a partire da un «cogito»: l'uomo ha a che fare con se stesso nel modo della chiusura della conoscenza di sé.

Il caso più esplicito in questo senso è sicuramente quello dell'«imagination». Sebbene la grande *pensée* 44 si muova tutta sulla falsariga di Montaigne, è infatti una tematica cartesiana a governarla concettualmente da cima a fondo. A indicarlo con chiarezza è il frammento 45 che, come suggerisce Pascal stesso («il faut commencer par là le chapitre des puissances trompeuses»), va considerato una sorta di “cappello” a § 44:

L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle, et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre; les sens abusent la raison par de fausses apparences. Et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme, ils la reçoivent d'elle à leur tour; elle s'en revanche. Les passions de l'âme les troublent et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi. Mais outre cette erreur qui vient par accident et par le manque d'intelligence entre ces facultés hétérogènes ...

Come gli editori hanno indicato a più riprese, il testo costituisce una sorta di collage serrato di citazioni da Montaigne, al punto che Pascal arriva in fine alla pura trascrizione⁶²². La *pensée* condensa in poche righe uno dei temi centrali degli *Essais*, ovvero quello della inaffidabilità delle facoltà umane di conoscenza, qui ridotte alla coppia «raison» e «sens». Anzi, Pascal si mostra una volta di più lettore d'eccellenza puntando il dito proprio su ciò che Montaigne aveva introdotto di originale nell'orchestrare questo argomento tradizionale dello scetticismo. I «deux principes» della conoscenza non vengono denunciati infatti semplicemente come contraddittori bensì come reciprocamente menzogneri: l'animo dell'uomo, lungi dal rimanere

⁶²² Cfr. B. CROQUETTE, *Pascal et Montaigne Etude des réminiscences des Essais dans l'œuvre de Pascal*, Droz, Genève 1974, ad locum.

interdetto e sospendere perciò il giudizio, viene a configurarsi come il luogo di una lotta tra forze delle quali non ha il dominio. Ora, la specificità della trattazione di Montaigne sull'errore risiedeva nel considerarlo appunto l'effetto di un «dérèglement» dell'«esprit», cioè di un attività non coordinata tra «puissances». E il caso dell'«imagination» ne rappresentava il culmine perché mostrava come l'«esprit» potesse «tromper» anche l'unica istanza sicuramente “regolata” nell'uomo, cioè il corpo⁶²³.

Tuttavia, per quanto la ripresa di Montaigne risulti puntuale e finanche ingegnosa nella riformulazione, essa non è che un primo momento, abbandonato subito da Pascal allorché scrive: «Mais outre cette erreur qui vient par accident et par le manque d'intelligence entre ces facultés hétérogènes ...». Almeno due ragioni invitano a non sottostimare questo inciso: innanzitutto, l'assonanza con le formulazioni della quarta *Meditazione*: il gioco di reciproco inganno descritto da Montaigne viene qui ricondotto ad un «manque d'intelligence» accidentale, del tutto simile a quello che costituisce la ragione ultima dell'errore nella teodicea cartesiana. Ma soprattutto questa osservazione è capitale perché definisce per differenza il ruolo che Pascal intende assegnare all'«imagination». Di contro al «se tromper à l'envie», l'immaginazione si presenta infatti, secondo l'esordio di § 44 come una «partie dominante *dans* l'homme». Lo scontro lascia il campo alla dominazione, quindi ad una «paix», come Pascal dirà più avanti, ma una «paix [où] l'imagination a[it] bien amplement l'avantage». Ma se la «guerre entre les sens et la raison» non intaccava che «par accident» l'uomo – e per questo, secondo Descartes, la «méthode» ci può liberare di tale «accident» – che dire di una «partie *dans* l'homme», di una facoltà che con la sua forza domina e quindi «a établi *dans* l'homme une seconde nature»? Ad assumere in tutta serietà la preposizione «dans» Pascal propone qui di pensare una facoltà che è *nell'uomo* ma della quale

⁶²³ Per questi temi cfr. l'analisi eccellente di B. SÈVE, *op. cit.*

l'uomo non può decidere, bensì che decide piuttosto essa stessa dell'accesso al vero. L'ipotesi di un «manque d'intelligence entre ces facultés hétérogènes» non può dar conto della forza dell'immaginazione («mais outre cette erreur...»), perché l'uomo si trova disappropriato di qualsiasi autorità sull'immaginazione. Mentre un errore si può riconoscere e correggere, «l'imagination» fa il suo gioco a parte in noi, a dispetto di noi e talvolta contro di noi. Ma come accettare questa ipotesi, senza rifiutare contestualmente l'equivalenza cartesiana di pensiero e coscienza?

Ora, Pascal sembra ingaggiare precisamente questa sfida, ed anzi, nel farlo, si compiace addirittura ad aggravarne la posta, impegnandosi a condurre il suo ragionamento su basi strettamente cartesiane. La caratterizzazione dell'immaginazione come «partie dominante dans l'homme» risulta in effetti costruita sulla falsariga di alcune delle formulazioni centrali delle *Meditationes*. (a) Innanzitutto da un punto di vista strettamente lessicale. Quando infatti Pascal descrive la «faculté imaginante» come «c'est cette partie dominante de l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge», pur se la fonte maggiore rimane l'*Apologie* di Montaigne, il lemma «règle infaillible de vérité» fa senza dubbio segno a Descartes. E per la precisione all'esordio – capitale – della III *Meditazione* dove il meditante avanza egli pure una «règle»: «Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies»⁶²⁴. Le due «regulae» si corrispondono punto per punto nella loro speculare opposizione: l'immaginazione si presenta infatti come una «règle non générale du mensonge» perché impedisce di affermare che tutto quanto («toutes les choses ...») immaginiamo («... nous concevons ...») sia falso («...sont toutes vraies»).

⁶²⁴ AT IX, p. 27.

La furbizia della «imagination» si esprime nel sostituire alla logica del necessario («regula generalis» ovvero universale e «infaillible») la logica del contingente («mais étant le plus souvent fausse ...»). Così, se Descartes poteva dedurre da essa il criterio del vero che corrisponde all'evidenza, Pascal deve al contrario postulare, per l'«imagination» un «marque» che giustappunto non si fa criterio di nulla: «elle ne donne aucune marque de sa qualité marquant du même caractère le vrai et le faux». Mancando di una «règle» che sia «infaillible» perché «générale», l'uomo dominato dall'immaginazione ripiomba – stabilmente – nei dubbi che aprivano le *Meditationes*: «mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de *marques* assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné»⁶²⁵.

Ma le corrispondenze con il testo cartesiano non si limitano a questa evocazione della «regula generalis». L'eco della terza *Meditazione* si fa sentire ancora, in effetti, qualche riga oltre, dove Pascal afferma: «Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages, et c'est parmi eux que l'imagination a le grand droit de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses» (§ 44). Già l'accento ai «fous» rimanda alle pagine sopra ricordate della *Meditatio* I, tanto più se si tiene conto che il verbo «persuader» si ritrovava a definire l'«étonnement» prodotto dall'analogon della follia, ovvero l'esperienza onirica: «et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable *de me persuader* que je dors»⁶²⁶. Ma precisamente questo elemento lessicale impone anche – e soprattutto – una nuova corrispondenza con la *Meditatio* III: Pascal parla infatti della «persuasion» di cui è capace l'«imagination» come di un «droit», un

⁶²⁵ AT IX, p. 15.

⁶²⁶ *Ibid.*

«droit» che si trova in opera «parmi les plus sages». Ora, al lessico della «persuasio» Descartes era ricorso, poco oltre l'annuncio della «regula generalis», per dire l'azione dell'evidenza:

Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, *je suis tellement persuadé* par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles: Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose⁶²⁷.

La persuasione, lungi dal riferirsi ad una falsa convinzione, viene in Descartes a sancire il «droit» con il quale l'evidenza si impone come criterio della verità. Anzi, se si ritorna alla prima formulazione del «cogito», era l'emergere stesso della prima e privilegiata tra le verità a presentarsi come l'esito di un «persuader» («quid mihi persuasi»):

Mais *je me suis persuadé* qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi *persuadé* que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis *persuadé*, ou seulement si j'ai pensé quelque chose⁶²⁸.

Il progetto cartesiano trovava così, al suo fondo, più ancora che una «pensée» che «cogitat se cogitare», un «je» che si persuade – o meglio: che si lascia persuadere, finanche da sé medesimo. Pascal nel definire «le grand droit de persuasion» dell'immaginazione fa dunque di questa facoltà una singolare controparte dell'«ego» delle *Meditationes*. In entrambi i casi il privilegio della persuasione definisce un ordine di «sagesse»: ma se in Descartes questo significa la definizione dell'ambito della «raison» come libero da «erreur», in Pascal al contrario segna quello della «imagination» capace di far «croire, douter, nier la raison» e «nous induire à une erreur nécessaire».

⁶²⁷ AT IX, p. 28.

⁶²⁸ AT IX, p. 19.

Il lessico della lunga *pensée* 44 sembra dunque intessuto, almeno nel suo esordio che ne costituisce la sezione concettualmente determinante, da una serie di reminiscenze cartesiane. Resta tuttavia da dimostrare se una relazione di ordine teorico sottenda e inveri queste corrispondenze strettamente lessicali. (b) La difficoltà sollevata dal fenomeno dell'«imagination» è, ribadiamolo, quella di una facoltà («partie») che domina «dans l'homme», imponendosi senza che egli possa governarla – o addirittura nemmeno prendere coscienza del suo agire. Ora, una ipotesi di questo genere aveva fatto la sua comparsa proprio nelle pagine delle *Meditazioni* – e in particolare ancora nel corso della terza. Anzi, lì essa compare addirittura due volte, a pochissime righe di distanza. In un primo caso Descartes evoca il «dubium» che l'«ego» alberghi una facoltà sconosciuta e inconoscibile per contrastare la tendenza spontanea a considerare le idee “avventizie” come provenienti dalle cose esterne⁶²⁹:

Pour l'autre raison, qui est que ces idées doivent venir d'ailleurs, puisqu'elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve non plus convaincante. Car tout de même que ces inclinations, dont je parlais tout maintenant, se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue⁶³⁰.

Come si vede questa «facultas» risulta al meditante «nondum mihi satis cognita»: un carattere inconscio, almeno provvisorio, la caratterizza. Ma quel che è più, essa si farebbe carico – se reale – dell'intero rapporto dell'«ego» con il mondo. L'importo dell'ipotesi si fa ancora più massiccio tuttavia nell'ulteriore apparizione di questa possibile facoltà nascosta. Essa fa capolino infatti nel bel mezzo della seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio, e viene a rendere pensabile l'eventualità che

⁶²⁹ Per la natura di questo dubbio e la sua precisa portata, in questo punto delle *Meditazioni*, cfr. *Burman*, pp. 38-41 e i testi indicati dall'editore alla nota 4, p. 41. Prima di Burman, sul passaggio in questione si era opportunamente soffermato anche Gassendi.

⁶³⁰ AT IX, p. 31.

l'«ego» possa mantenersi in essere senza il concorso divino: «Il faut donc seulement ici que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir»⁶³¹. Una facoltà nascosta andrebbe dunque non solo a falsare la relazione della mente con le cose esterne ma addirittura a fondarne segretamente l'esistenza. La reazione di Descartes a questi dubbi sarà immediata e recisa e passerà per l'esplicita dichiarazione di quello che è uno dei cardini della sua dottrina, ovvero la coincidenza di pensiero e coscienza:

Puisque je ne suis qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi⁶³².

Una delle prime identificazioni esplicite del pensiero con la coscienza⁶³³ – tesi poi prodotta in forma paradigmatica da Descartes nelle seconde *Risposte* – sorge dunque come reazione al dubbio sull'esistenza di una facoltà (se non una attività) inconscia dell'«esprit». L'opportunità di una mente abitata da delle forze delle quali non è padrona o che nemmeno conosce, viene cioè esplicitamente avanzata da Descartes e funge anzi da perno per alcuni dei momenti chiave dell'argomentazione delle *Meditationes*. A conferma ulteriore e ultima, le pagine conclusive dell'opera dove ancora una volta una facoltà nascosta viene adombrata per poi, nel suo rifiuto, aprire la strada al recupero della realtà del mondo esterno:

Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté, je ne pensais pas que l'on dût pour cela conclure qu'elles procédaient de choses

⁶³¹ AT IX, p. 39.

⁶³² Ibid.

⁶³³ Su questo tema cfr. S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2002. Per la questione della facoltà nascosta cfr. S. LANDUCCI, *La «coscienza» in Cartesio*, «Rivista di Filosofia», 86, 3, 1995, pp. 325-354; pp. 337-338.

différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue), qui en soit la cause, et qui les produise⁶³⁴.

L'involontarietà, o meglio l'impotenza della volontà nei confronti delle rappresentazioni sensibili viene addebitata di un nuovo ad un misterioso agente presente «in meipso» senza che l'«ego» possa dirsene «conscius». Ma la caratterizzazione del pensiero come coscienza immediata libera il campo dalle incertezze: «cette faculté active» che deve corrispondere alla facoltà passiva di sentire «ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré»⁶³⁵. Nel pensiero non si dà incoscienza e perciò, l'unico campo in cui cercare la realtà del mondo è quello del «non-je», ovvero di Dio o delle «res» allo stesso tempo «extensae» e «externae».

Così si deve a Descartes il merito, se non di aver individuato esplicitamente il dominio dell'inconscio⁶³⁶ almeno quello di aver supposto – del tutto in controtendenza con la tesi maggiore della sua filosofia – una facoltà che sia nell'«esprit» senza che esso possa dirla sua. La possibilità che una «facultas» si trovi «in meipso etsi mihi nondum cognita», «in me nondum mihi satis cognita» rappresenta in effetti l'antitipo dell'«ego» sorto dalle *Meditationes*: un «ego» cioè che fonda la propria identità sulla domanda puramente retorica: «Quid est quod a meâ cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit?». In breve: per Descartes la «mens» non dirà mai «in meipso (etsi mihi nondum cognita)» (un «moi» al dativo, «mihi», dove il «je» rischia di trovare altro che «soi») ma sempre è soltanto «ego sum qui». Dal che poi la necessità di ricondurre – talvolta con fatica come nel caso della “memoria intellettuale” – ogni

⁶³⁴ AT IX, p. 61.

⁶³⁵ AT IX, p. 63.

⁶³⁶ Cfr. in merito il classico di G. [RODIS-]LEWIS, *Le problème de l'incoscient et le cartésianisme*, PUF, Paris 1985 (reprint).

attività non cosciente alla causalità corporea. Necessità della quale Descartes si farà carico espressamente nelle *Passions*, dove fin dall'apertura l'opposizione attivo-passivo viene a coincidere con quella di anima e corpo e il principio esplicativo generale di ogni fenomeno non conscio si rivela quello dell'associazione (§ 135):

[sur] les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées.

L'ipotesi di una facoltà nascosta attiva «dans l'homme», o meglio nella «mens» si presenta dunque tutt'altro che marginale nel sistema cartesiano. Seppure ridotta al ruolo di un dubbio del tutto provvisorio, la costanza con la quale essa fa capolino, la rende certamente una figura di primo piano nel percorso delle *Meditations*. E, conseguentemente, finirà con l'attrarre l'attenzione dei lettori più acuti: è il caso di Mersenne, in primis e poi, come già ricordato, di Burman. Che anche Pascal ne sia rimasto colpito, e che poi ne abbia tratto un modello sul quale costruire la propria analisi dell'«imagination» non risulta quindi troppo difficile a comprendere. Di fatto Pascal adombra testualmente la possibilità che l'«esprit» accolga più di quanto la coscienza testimonia. Nella *pensée* 427, in una sequenza già sopra commentata, Pascal fa dichiarare infatti ad un ipotetico interlocutore: « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est le monde, ni que moi-même: je suis dans une ignorance terrible de toutes choses; je ne sais ce que c'est mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste». Ma a ben guardare quello che abbiamo qui è una vera e propria retroversione delle righe della sesta *Meditazione* sulla facoltà nascosta: là, il dubbio

sull'incoscienza cedeva alla ricognizione delle evidenze raggiunte dal meditante: «peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue), qui en soit la cause [delle idee sensibili], et qui les produise. Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et a découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas ...». In Pascal al contrario il dubbio su ogni conoscenza del mondo e di Dio culmina in un dubbio sulla portata della «réflexion», ovvero della coscienza: «cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne *se connaît non plus que le reste* ».

Il campo è dunque aperto per descrivere l'«imagination» come facoltà dominante «dans l'homme» ma di cui l'uomo non può dire «ego sum qui». La vasta fenomenologia che Pascal squaderna, sulla scorta di Montaigne, nella *pensée* 44 trova allora la sua ragione ultima nell'analogia dell'immaginazione con la facoltà inconscia di Descartes. La capacità paradossale di «cette superbe puissance» di rendere fatali «des vaines circonstances» si spiega infatti solo riconoscendogli una autonomia dalla «pensée» cosciente. I magistrati, i re, i medici si limitano a sfruttare la possibilità che dei pensieri e dei giudizi si producano in noi senza che noi ne siamo propriamente gli autori. Non è un caso che Pascal anzi riprenda esplicitamente un esempio dall'articolo sopra menzionato delle *Passions* («qui ne sait que la vue des chats ...»): l'immaginazione generalizza ad ogni ordine verità proprio quel meccanismo che Descartes aveva relegato alla memoria per così dire corporea del principio di associazione. Occorre cioè assumere come una descrizione rigorosa dell'impero di una «in meipso facultas, etsi mihi nondum cognita» le righe seguenti:

Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres. Elle fait croire, douter, nier la raison. Elle suspend les sens, elle les fait sentir. Elle a ses fous et ses sages.

L'immaginazione fa dell'anima umana un territorio di dominio: gli impone di pensare contro e indipendentemente da ciò che la «raison» afferma. Quello che fa la specificità della trattazione pascaliana rispetto alla tradizione medica, della quale risulta peraltro debitrice, è proprio lo scarto teorico che la fonte cartesiana gli consente. L'immaginazione non è più soltanto la forza che causa un reciproco turbarsi di anima e corpo: «fortis imaginatio generat casum». Bensì, più radicalmente, una facoltà che gestisce il «tout» dell'esperienza: «l'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde». La ragione si rivela impotente perché qualcosa pensa in lei, per lei e prima di lei: «Nous ne pouvons pas seulement voir un avocat en soutane et le bonnet en tête sans une opinion avantageuse de sa suffisance».

Ma la «domination» risulterebbe imperfetta se si riducesse a turbare soltanto temporaneamente l'attività cosciente dell'«esprit». L'immaginazione istituisce una vera e propria seconda natura, quindi un dominio stabile, che, come detto, si distingue da ogni altro «erreur par accident». Ora, precisamente su questo punto Pascal dimostra la profondità del suo debito con la fonte cartesiana. L'argomentazione di § 44 si chiude infatti con la dichiarazione riassuntiva: «Voilà à peu près les effets de cette faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire». Pascal afferma cioè che l'immaginazione è una facoltà espressamente destinata a indurci in errore. Ebbene, questa era esattamente l'ipotesi che Descartes aveva inteso scongiurare con la teodicea della *Meditazione* IV. La corrispondenza è testuale: «je n'ai pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet»⁶³⁷. Nella figura della immaginazione Pascal realizza cioè l'eventualità cartesiana che l'uomo possa essere non solo imperfetto ma essenzialmente fallato e fallace – e cioè incapace del vero nono solo per accidente

⁶³⁷ AT IX, p. 43.

(«cette erreur qui vient par accident et par le manque d'intelligence entre ces facultés hétérogènes») bensì necessariamente. La complessità del ragionamento pascaliano si trova così esplicitata in tutte le sue componenti. L'immaginazione mette in scena la possibilità per la ragione umana di essere abitata da una istanza altra da sé e che la domina. Tale istanza non si configura come un antagonismo – l'opposizione classica ragione-sensi – ma come l'ipotesi di una «tromperie» impercettibile e perciò «nécessaire». Il ricorso alle tesi – o meglio alle contro-tesi cartesiane – consente così di sviluppare la descrizione di una totalità dell'esperienza («le tout du monde») in cui l'uomo non (si) pensa ma vive governato e dominato da forze delle quali mai può affermare «ego sum qui». Se l'«ennui» impone dunque la figura di una umanità che rinuncia alla propria destinazione *nel e del* pensiero, l'«imagination» così come Pascal ne costruisce la figura, è certamente dell'«ennui» uno dei maggiori epifenomeni. E viceversa il fatto che a costituirne il palinsesto sia l'ipotesi nella quale Descartes pone in dubbio la stessa nozione di coscienza non può che costituire una conferma ulteriore della validità della caratterizzazione della noia sopra avanzata.

(c) «*Coutume*»

Una analogica conclusione si dedurrà anche a partire dalla seconda tematica che ci eravamo proposti qui di analizzare, ovvero quella della «coutume». Anche in questo caso come per l'«imagination» la fonte prima e testuale è Montaigne: negli *Essais* Pascal trova infatti una infinità di esempi che descrivono la forza di questa potenza misteriosa e allo stesso tempo invincibile. Soprattutto ne trova, in una pagina che governa gran parte delle *pensées* sul tema, l'essenza stessa: «Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous, de

nous r'avoir de sa prinse, et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances»⁶³⁸. La «coutume» si presenta cioè come una forza che agisce contro e a dispetto della ragione, meglio ancora di quella che poi Descartes nominerà coscienza. Essa infatti pur sorgendo dall'attività dell'«esprit» agisce soltanto dopo essersi solidificata in una forza esteriore e anonima tramite l'azione del tempo e dell'approvazione sociale. Per questo Montaigne distingue con attenzione «coutume» e abitudine, in quanto la prima non si contrae né può essere soggetto di educazione o riflessione come la seconda bensì soltanto si subisce, come una legge esteriore e allo stesso insensibile. La «coutume» si presenta come un fatto nel senso proprio del termine: ovvero qualcosa di cui l'uomo si trova già da sempre a doversi far carico. Se l'«esprit» ne è logicamente l'origine tuttavia soltanto il tempo (che cela questa origine) e l'approvazione sociale la rendono efficace: la «coutume est d'abord, pour Montaigne [...] un fait social dont la production est très énigmatique»⁶³⁹. Così occorrerà assumere come una vera e propria definizione l'affermazione seguente contenuta nell'ultimo degli *Essais*: «la coustume a desjà, sans y penser, imprimé si bien en moy son caractere en certaines choses que j'appelle excez de m'en despartir»⁶⁴⁰. L'essenza della «coutume» non risiede – secondo Montaigne e, poi, Pascal – nella sua immutabilità che assicura una stabilizzazione dell'agire umano: gli *Essais* brulicano di immense liste di «coutumes» contraddittorie e più volte denunciano la variabilità intrinseca a ciascuna di esse. La forma della «coutume» va cercata piuttosto nella sua qualità di «forza» che si impone all'«esprit» come esterna pur da lui provenendo. L'essenziale è cioè che la «coutume» possa fissare l'«esprit» come una regola esteriore, e anzi, proprio a questo fine si presenti il più delle volte come non suscettibile alle prese della coscienza: se l'«esprit» infatti si caratterizza per la sua infinita e pericolosa volubilità la «coutume»

⁶³⁸ *Essais*, p. 115

⁶³⁹ SÈVE, *op. cit.*, p. 188.

⁶⁴⁰ *Essais*, p. 1083.

diviene necessaria come antidoto che agisce in noi prima di noi, cioè prima della possibilità che la riflessione, con i suoi labirinti, imbrogli le carte: «desjà, sans y penser».

Con questa trattazione, Montaigne riprendeva dunque e allo stesso tempo rinnovava il ragionamento dello scetticismo antico secondo cui, dall'infinita varietà dei costumi diversi e anche opposti, si deduceva la norma pratica di attenersi nella vita a quelli comuni e localmente in vigore. Dalla medesima constatazione della varietà fattuale delle «coutumes» Montaigne deduce infatti la necessità di seguire i costumi in uso perché indispensabili per regolare la volubilità dell'«esprit». Il contenuto delle «coutumes» è tanto ingiustificato e variabile quanto la regola di seguire la «coutume» è unica e indispensabile per governare l'«esprit».

Di questa messa a punto della nozione di «coutume» Descartes farà tesoro – forse grazie alla mediazione di Charron⁶⁴¹ – nella prima regola della morale provvisoria⁶⁴²: «La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre»⁶⁴³. E va sottolineato che pure nella nuova formulazione delle regole della morale che proporrà a Elisabetta nel 1645 il riferimento ai «coutumes» non andrà totalmente perduto. Certo, a fungere da guida non saranno più gli esempi dei «mieux sensés» bensì la ragione nel suo retto uso: «la première [sc. règle] est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les

⁶⁴¹ Cfr. i testi citati da Gilson nel suo *Commentaire*, p. 386.

⁶⁴² Più in generale sulla fondazione della «morale par provision» cfr. V. CARRAUD, *Morale par provision et probabilité* in J. BIARD, R. RASHED, *Descartes et le Moyen Age*, Vrin, Paris 1997, pp. 259-279.

⁶⁴³ AT VI, p. 23.

occurrences de la vie»⁶⁴⁴. Tuttavia lo spazio per conformarsi alle pratiche «coutumières» resterà ancora: «A quoi je ne puis ajouter autre chose, sinon qu'il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies»⁶⁴⁵. L'esame della ragione sancirà cioè il margine di azione legittima della «coutume».

Oltre alle analogie, il passaggio dal *Discours* alla morale delle lettere a Elisabetta e ancor più delle *Passions*, mette tuttavia in luce anche la distanza del ragionamento cartesiano sulla «coutume» da quello di Montaigne. Se in Montaigne la «coutume» trovava la sua ragione ultima come regola per l'«esprit» nel suo imporsi all'«esprit» «desjà, sans y penser», per Descartes è il dominio assoluto sui pensieri a consentire di agire, al limite, anche secondo le indicazioni della «coutume». Il *Discours* dirà, a proposito della terza massima, che solo i pensieri sono «entièrement en notre pouvoir» («absolute» nella versione latina), e la generosità come forma suprema della virtù consisterà precisamente nel fare un buon uso del nostro libero arbitrio il bene massimo e al contempo la fonte principale di soddisfazione e «plaisir». È in breve la sfera chiusa dell'autonomia nel pensiero e di una volontà che non vuole altro che se stessa a fondare la morale: essa poi, eventualmente determina, «jusques où elles [sc. les mœurs] doivent être suivies». Se ancora nel *Discours* le «coutumes» potevano essere seguite per non dover(c)i pensare, una volta che il pensiero si trova assicurato come fondamento della morale i costumi possono essere esaminati e anche rifiutati come esterni e esteriori ai precetti dettati dalla ragione. La posizione di Montaigne e quella di Descartes sulla «coutume» si rivelano così al contempo vicine e opposte: dove il primo afferma «qu'à peine soit-il en nous, de nous r'avoir de sa prinse, et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances», il secondo al contrario sostiene «qu'il

⁶⁴⁴ AT IV, p. 265.

⁶⁴⁵ AT IV, p. 295.

faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies». Da un lato, l'esame delle «coutumes» da parte della «pensée» è impossibile, dall'altro si attesta come necessario.

Ora, come abbiamo detto, Pascal fa delle pagine di Montaigne sulla «coutume» il suo punto di partenza, ed in particolare della pagina in cui si trovano le righe testé citate. Anche per lui, pensare la «coutume» significa infatti rendere conto di come l'«esprit» possa agire fuori dalla regione e dal regime della coscienza, operare «desjà, sans y penser, si bien en moy». Tuttavia, come già nel caso dell'immaginazione, l'elaborazione della sua personale tesi passa per il confronto critico con la posizione cartesiana. In questo caso una indicazione utile viene dallo stesso Descartes, o meglio da Mersenne alle cui obiezioni Descartes risponde in una lettera del 3 dicembre 1640 scrivendo

Ce que vous me mandez de saint Augustin et de saint Ambroise, que notre coeur et nos pensées ne sont pas en notre pouvoir, et que *mentant confundunt alioque trahunt etc.*, ne s'entend que de la partie sensitive de l'âme, qui reçoit les impressions des objets, soit extérieurs, soit intérieurs, comme les tentations etc. Et en ceci je suis bien d'accord avec eux, et je n'ai jamais dit que toutes nos pensées fussent en notre pouvoir; mais seulement que, *s'il y a quelque chose absolument en notre pouvoir, ce sont nos pensées*, à savoir celles qui viennent de la volonté et du libre arbitre, en quoi ils ne me contredisent aucunement⁶⁴⁶.

Il passo di Ambrogio cui si fa riferimento proviene dal *De fuga saeculi* e viene ripreso più volte da Agostino «Non enim in potestate nostra est cor nostrum, et nostrae cogitationes, quae improviso offusae, mentem animumque confundunt, atque alio trahunt quam tu proposueris; ad saecularia revocant, mundana inserunt, voluptuaria ingerunt, illecebrosa intexunt, ipsoque in tempore quo elevare mentem paramus, insertis

⁶⁴⁶ AT III, pp. 248-249.

inanibus cogitationibus, ad terrena plerumque deicimur»⁶⁴⁷. Qui, in perfetta coerenza con il dettato agostiniano, la tentazione viene identificata con un essere trascinati («defluire»), un vedere disappropriarsi ciò che ci è più proprio: il «cor» e le «cogitationes». Essere tentati è un modo di provare l'impotenza della propria volontà, la distanza tra sé e qualcosa che avviene in se («cor nostrum, et nostrae cogitationes») ma non ci appartiene più («non enim in potestate nostra»). Alla citazione di Ambrogio (Agostino) Descartes replica ribadendo l'autonomia del pensiero, meglio, della volontà come modo della «cogitatio»: le «tentations» vengono ridotte a rappresentazioni dei sensi interni, «non in potestate nostra» soltanto in quanto noi non ne siamo la causa immediata, ma le subiamo come ogni altra idea avventizia. Non si danno «cogitationes» che siano propriamente «nostrae» – cioè che noi spontaneamente suscitiamo – e che sfuggano al contempo al nostro «pouvoir». Dal che la conclusione per così dire “concordista”: «ils ne me contredisent aucunement». L'impotenza della volontà come fenomeno chiave della tentazione si trova così già fin da subito fuori gioco, o al più relegata al dominio delle idee avventizie, o più in generale della passività propria dell'intelletto in quanto contrapposto alla volizione.

Ma proprio rifiutando la tentazione come caso in cui «nos pensées ne sont pas en notre pouvoir» Descartes forniva anche, in controluce, una descrizione precisa della tipologia di fenomeni ai quali anche la «coutume», così come l'aveva descritta Montaigne, apparteneva. Risulterà allora meno sorprendente vedere che Pascal, pur senza conoscere la missiva cartesiana, ricorre alla «concupiscence» come modello per interpretare l'azione della «coutume». Bisogna assumere infatti come principio esplicativo la formulazione della *pensée* 97: «La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les

⁶⁴⁷ Citato in *De dono perseverantiae liber unus*, VIII, 20. Cfr. anche *Contra Iulianum*, II, VIII, 23 *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, IV, XI, 30.

involontaires». Qui come si vede, la concupiscenza accaparra il dominio del volontario lasciando fuori soltanto quello della coercizione. Ma che cosa significa che la concupiscenza “fa” le azioni volontarie? Pascal lo specifica alla *pensée* 710, dove descrive precisamente come la concupiscenza determini la volontà: «la malice de la concupiscence se plaît à faire tout le contraire de ce qu’on veut obtenir de nous». La concupiscenza fa le azioni volontarie agendo in noi contro di noi («le contraire de ce qu’on veut»). La figura della tentazione come incapacità del volere in proprio trova cioè la sua conferma in Pascal: quando la concupiscenza decide di noi, siamo noi a volere ma senza essere il soggetto, ovvero il fondamento di determinazione della nostra volizione. Il volere si «fait» in noi ma a nostro discapito: questa è la «lex peccati» «violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens illabatur»⁶⁴⁸. La concupiscenza, per Pascal come per Agostino deriva da una incapacità della volontà di volere a fondo, cioè di volere con tutta se stessa ciò che vuole: si apre una distanza, tutta interna all’anima, tra una volontà vuota e una potenza anonima ma efficace. Una potenza che già Agostino, come visto, riconosce nella «consuetudo»: «Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram»⁶⁴⁹.

Il modello della concupiscenza permette dunque a Pascal di pensare a fondo la «coutume» con Montaigne e contro Descartes. Come la concupiscenza, la «coutume» pertiene infatti al campo del volontario senza per questo ricadere in ciò che è «en notre pouvoir». Nei *Principia* (§ 37) si affermava una distinzione secca tra il dominio della volontà (cioè della spontaneità), «[être] maîtres de nos actions» e quello della coercizione «[être] déterminés et contraints par un principe étranger». La «coutume»

⁶⁴⁸ *Confessiones*, VIII, 5, 12.

⁶⁴⁹ *Confessiones*, VIII, 5, 11.

invece si presenta come un «principe» tutt'altro che estraneo, anzi piuttosto altrettanto intimo che una «seconde nature» (§ 126) e tuttavia capace di prevenire e governare la nostra volontà. Il caso più eclatante è quello della «choix du métier». Non aveva forse concluso Descartes la sua morale provvisoria con l'indicazione: «Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure»? Ebbene, replica Pascal, «la coutume fait les maçons, soldats, couvreurs. [...] Tant est grand la force de la coutume qui, de ceux que la nature n'a fait qu'hommes, en fait toutes les conditions des hommes» (§ 634). La «coutume» decide cioè in noi prima di noi, sostituendosi precisamente alla «revue» cartesiana. Nello specifico è la lingua a farsi carico di questa volontà della quale non siamo padroni: i giudizi, ciò che «on dit», ciò che «on a ouï estimer» (§ 129) decidono sostituendosi al nostro autonomo giudizio: «Car naturellement on aime la vertu et on hait la folie; ces mots mêmes en decident» (§ 634). Le parole, e più in generale i giudizi solidificati dalla chiacchiera in luoghi comuni si rivelano come l'orizzonte già fissato all'interno del quale gli uomini credono di muoversi in completa autonomia. Essi hanno già fissato il senso delle cose e ogni comprensione e valutazione avviene a partire da loro o al più contro di loro. Quello che «on dit» determina preventivamente e al di fuori delle prese della volontà quanto ogni «je» vive e vede. Altrove Pascal declinerà il tema della «coutume» da un punto di vista strettamente corporeo, ma la caratterizzazione rimarrà quella dedotta da Montaigne: «la coutume [...] incline l'automate, qui entraîne l'esprit *sans qu'il y pense*» (§ 821).

Come nell'analogo caso dell'immaginazione, la «coutume» impone così all'evidenza i limiti del dominio della «pensée» intesa come coscienza. Se l'immaginazione agiva piuttosto sull'intelletto, qui è la volontà a essere messa in campo. Contro Descartes Pascal immagina infatti nella «coutume» una volontà della

quale l'«esprit» non può mai dire che è interamente “sua”. I giudizi cristallizzati nel linguaggio decidono delle nostre decisioni, anche e soprattutto delle più essenziali, come quella del mestiere. La possibilità che l'uomo si tenga a distanza da se stesso – ovvero rinunci a pensarsi – postulata dal fenomeno dell'«ennui», trova allora un suo ulteriore corollario nell'alienazione della volontà nella «coutume». L'immaginazione pensa «dans l'homme», la «coutume» vuole «dans l'homme»: in entrambi i casi senza che mai esso possa declinarle alla prima persona.

(d) «Gloire»

L'ultimo fenomeno che dispiega l'economia dell'«ennui» è quello della «gloire». E una volta di più a fungere da volano per la riflessione di Pascal è Descartes. La *pensée* 470 esordisce infatti con la tesi seguente: «La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence». Pascal in prima istanza ripete l'esclamazione di Agostino (*Conf. X, XXXVI, 59*) «timeri et amari velle ab hominibus [...] misera vita est et foeda iactantia». Ma in un giro di frase subito la smentisce: l'«amor laudis» non è soltanto segno della miseria umana ma anche sintomo della sua eccellenza, ovvero, secondo la *liasse VI*, del suo essere «roseau pensant» cioè dotato di «raison». In che senso ? Lo esplicita § 411: «Grandeur de l'homme. Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme. Et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime». L'«amor laudis» mostra cioè come ogni uomo tenga in onore la ragione umana: la sola stima a cui ambisco è quella della ragione altrui, essa conta ben più della coscienza che ho dei miei meriti o dei risultati che ottengo.

L'utilizzo di un lessico («*idée de l'âme*») e di una tesi («*grandeur de l'homme*») di matrice cartesiana non devono però ingannare. Una volta di più è a partire da Descartes ma *contro* Descartes che Pascal costruisce la sua analisi. Anche per l'autore delle *Passions de l'âme*, infatti, «*nous avons une grande idée de l'âme de l'homme*»: soltanto che da essa non si deduce l'eventualità di stimare gli altri, bensì di *stimarsi*. E cioè: a fare grande l'anima umana, anzi infinita, è il libero arbitrio e dalla coscienza di esso e del suo buon uso possibile deriva l'unica ragione su cui fondare una giusta stima di se. Già la quarta *Meditazione* aveva indicato nella volontà il modo della «*cogitatio*» per mezzo del quale e nel quale l'uomo si riconosce fatto «*ad imaginem quandam & similitudinem Dei*» (AT VII, pp. 57; 51). La terza parte del trattato delle passioni ne trae le conseguenze facendo la teoria della generosità ovvero mostrando «*pour quelle cause on peut s'estimer*» (art. 152):

Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne (AT XI, 445).

Dalla «*grande idée de l'âme de l'homme*» (la natura infinita del libero arbitrio) segue dunque per Descartes la possibilità di una «*juste raison de nous estimer*». Ma «*usage notre libre arbitre*» non significa altro che «*maîtrise*», sovrana indipendenza: soltanto «*l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous [...] suffit pour rendre nos actions louables et blâmables*»⁶⁵⁰. Ovvero, «*si le libre arbitre (infini) nous rend semblables à Dieu, alors, puisque Dieu se définit par l'aséité [...] ce que nous imitons en Dieu, c'est l'indépendance même*»⁶⁵¹. L'uomo generoso, cioè l'«*homme*

⁶⁵⁰ AT IV, p. 333.

⁶⁵¹ J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 412.

[qui] s'estime au plus haut point qu'il se peut» potrà apparire come una sorta di ripetizione in ambito morale dell'autonomia metafisica del «cogito». I «généreux» infatti (art. 156)

sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée; et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure; et enfin de la colère, à cause que n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils en sont offensés (AT XI, 448, corsivi nostri).

Senza desideri e senza bisogni, l'uomo generoso vive nella stima di se stesso e indipendentemente dalla stima altrui. Non desidera altro perché riconosce nella pratica della virtù l'attività più alta per l'uomo; non bisogna di nulla perché «l'usage [du] libre arbitre» pertiene a lui solo ed perciò «absolu» (cfr. *Passions* art. 50: «Qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions»). Una società costituita soltanto da “generosi”, o, direbbe Pascal, da uomini «raisonnables et indifférents, et connaissant [se stessi] et les autres», non ammette differenze di onori né «amor laudis»: ciascuno stimerebbe e se stesso e gli altri unicamente in ragione del possesso del libero arbitrio, il quale è (per essenza) identico e universalmente presente negli uomini. Ovvero: i generosi «ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections» e nemmeno «s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils

supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes»⁶⁵². Dove, al contrario, «les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs»⁶⁵³ generano normalmente invidia e competizione.

Da ciò Descartes non può che trarre una conclusione, in tutto e per tutto coerente con la tradizionale condanna morale della gloria: la virtù è premio per se stessa e perciò non necessita in nulla di essere gratificata dalla stima altrui:

Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme⁶⁵⁴.

Montaigne l'aveva già ribadito in «De la gloire» (II, 16), citando a sua volta la *seconda lettera ai Corinzi* (I, 12):

Qui tient sa mort pour mal employée si ce n'est en occasion signalée, au lieu d'illustrer sa mort, il obscurcit volontiers sa vie, laissant échapper cependant plusieurs justes occasions de se hasarder. Et toutes les justes sont illustres assez, sa conscience les trompant suffisamment à chacun. «*Gloria nostra est, testimonium conscientiae nostrae*». Qui n'est homme de bien que par ce qu'on le sçaura, et par ce qu'on l'en estimera mieux après l'avoir sçeu; qui ne veut bien faire qu'en condition que sa vertu vienne à la cognoissance des hommes: celui-là n'est pas personne de qui on puisse tirer beaucoup de service. [...] Il faut aller à la guerre pour son devoir, et en attendre ceste recompense, qui ne peut faillir à toutes belles actions, pour occultes qu'elles soyent, non pas mesmes aux vertueuses pensées: c'est le contentement qu'une conscience bien réglée reçoit en soy de bien faire⁶⁵⁵.

⁶⁵² AT XI, pp. 446-447.

⁶⁵³ AT XI, p. 449.

⁶⁵⁴ AT XI, p. 442

⁶⁵⁵ *Essais*, p. 623. Cfr. III, 2, p. 807: «Il n'est pareillement bonté qui ne resjouysse une nature bien née. Il y a certes je ne sçay quelle congratulation, de bien faire, qui nous resjouit en nous mesmes, et une fierté

L'articolo 190 delle *Passions* rincara la dose, legando la condanna della gloria al tema della «satisfaction de soi-même»:

La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes⁶⁵⁶.

Dalla virtù deriva una soddisfazione che è la più dolce e sicura perché fondata sull'indipendenza⁶⁵⁷. Di conseguenza la gloria o si riduce a confermare (inutilmente) la soddisfazione interiore o diventa una pura esigenza “politica”, imprescindibile ma meramente utilitaria:

Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu, l'une par l'espérance, l'autre par la crainte. Il est seulement besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques. Car, encore que le peuple juge très mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et qu'il nous importe d'en être estimés, nous devons souvent suivre ses opinions plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions⁶⁵⁸.

Il buon uso del libero arbitrio rende, dunque, l'uomo simile a Dio nell'indipendenza e gli consente di formare una giusta stima di sé (e degli altri). La

generouse qui accompagne la bonne conscience. Une ame courageusement vitieuse, se peut à l'adventure garnir de securité, mais de cette complaisance et satisfaction elle ne s'en peut fournir. [...] Ces tesmoignages de la conscience plaisent; et nous est grand benefice que cette esjouissance naturelle, et le seul payement qui jamais ne nous manque».

⁶⁵⁶ AT XI, p. 471. Cfr. art. 63.

⁶⁵⁷ Per ricostruire la riflessione cartesiana ci siamo attenuti alle *Passion de l'âme*; tuttavia è più probabile che Pascal abbia avuto accesso ad essa tramite la lettera del 20 novembre 1647 a Cristina di Svezia (AT V, pp. 81-86): compariva infatti in apertura del primo volume dell'epistolario pubblicato da Clerselier nel 1657 (pp. 1-5) e Sluse, in data 23 luglio 1658 ringrazia Pascal per le «civilités avec lesquelles vous m'offrez les *Lettres* de Monsieur Descartes et les *Œuvres* de Monsieur Schooten, que j'ai vues il y a six mois» (OC IV, p. 268). La lettera a Cristina costituisce in ogni caso un riassunto fedele di quanto contenuto nella terza parte del trattato.

⁶⁵⁸ AT XI, pp. 482-483.

gioia che deriva da tale stima sarà perciò non solo la più alta ma anche la più sicura in quanto del tutto indipendente da cause esterne.

Torniamo alle *Pensées* e segnatamente alla § 470, che occorre ora leggere per intero:

La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence; car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne le peut détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du coeur de l'homme. Et ceux qui méprisent le plus les hommes, et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment; leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse.

La riflessione sul concetto agostiniano di «mundus» – della quale abbiamo seguito altrove lo sviluppo⁶⁵⁹ – consente a Pascal di distinguere il «monde» dalla «terre»: «quelque avantage qu'il ait *sur la terre*» l'uomo ritiene la stima altrui «la plus belle place *du monde*». Ovvero: nella totalità costituita dalla trama delle lodi umane nella quale ogni individuo dà forma alla immagine di sé. Ma non è Agostino a fungere da “reagente” per la riflessione pascaliana bensì Descartes. Come ricordato, secondo le *Passions*, l'uomo generoso trova di che stimarsi nel buon uso del proprio libero arbitrio e gode in ciò di una soddisfazione «plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs» (AT V, 85). Ora Pascal ribalta il ragionamento: per quanto l'uomo sia cosciente dei propri meriti (cioè si stimi giustamente) o per quanto possieda di cui sentirsi di fatto superiore agli altri non è mai soddisfatto: la stima «de soi-même» non produce alcuna «satisfaction de soi-même»: «Quelque possession qu'il ait sur la

⁶⁵⁹ Cfr. cap. IV

terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, *il n'est pas satisfait* s'il n'est dans l'estime des hommes». La critica si fa aspra e quasi derisoria in § 685:

Gloire. Les bêtes ne s'admirent point. Un cheval n'admire point son compagnon. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquence. Car étant à l'étable, le plus pesant et le plus mal taillé n'en cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on leur fasse. Leur vertu se satisfait d'elle-même.

Il «genereux» che trova «le plus grand et le plus solide contentement de la vie» nella coscienza della propria virtù è soltanto un cavallo stanco alla mangiatoia⁶⁶⁰. La «satisfaction intérieure que ressentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir»⁶⁶¹ è per Descartes il piacere più alto, puro, dolce e proprio all'uomo; per Pascal esso rappresenta invece lo specifico degli animali in quanto privi dell'«amor laudis». Al cavallo cartesiano cosciente del suo merito e soddisfatto di esso Pascal contrappone l'uomo che «quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, *il n'est pas content*». Il generoso cartesiano è soddisfatto perché si stima e perciò non cerca la stima altrui; l'uomo pascaliano trova soltanto nella stima altrui ciò che può soddisfare il suo desiderio di stimarsi. La *pensée* 806 coordina queste riflessioni con la distinzione tra «monde» e «terre» tramite il concetto di «vie imaginaire»:

Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être. Nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité ou la générosité ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir afin

⁶⁶⁰ Quest'osservazione converge soltanto apparentemente con la distinzione hobbesiana tra piaceri "reali" e piaceri "dell'immaginazione": là il discrimine passa tra ciò che ha un termine naturale e ciò che, in quanto artificiale, è infinito; qui tra la realtà concreta della virtù e quella «immaginaria» della «gloire» e dell'«estime». Cfr. *Leviathan*, I, § 11; II, § 17.

⁶⁶¹ AT V, p. 83.

d'attacher ces vertus-là à notre autre être et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l'autre. Nous serions de bon coeur poltrons pour en acquérir la réputation d'être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être, de *n'être pas satisfait* de l'un sans l'autre, et d'échanger souvent l'un pour l'autre. Car qui ne mourrait pour conserver son honneur, celui-là serait infâme (corsivo nostro).

Di nuovo, e più chiaramente ancora, Pascal nega Descartes: la «tranquillité», ovvero «la satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu» (cioè i generosi), non ci appaga. Perché abbia qualche valore ai nostri occhi occorre farla passare dal mondo dei fatti a quello dei giudizi, al «mundus» «imaginaire» costituito dalla stima altrui. È in esso infatti che vogliamo specchiarci, è in esso che ci industriamo a costruire la nostra identità. «Tranquillité», «fidélité» e, per l'appunto, «générosité», finchè restano nascoste, non ci dicono niente su noi stessi: soltanto se trovano spazio nella stima altrui possono alimentare la stima che abbiamo di noi stessi. Descartes avrebbe potuto sottoscrivere il saggio di Montaigne «De la gloire» e trovar conforto in San Paolo; Pascal ribatte citando testualmente «De la vanité» (III, 9): « “Nul plaisir n'a saveur pour moi, dit Montaigne, sans communication” : marque de l'estime que l'homme fait de l'homme» (Ps. Inéd. IX).

L'effetto ultimo di questa necessità di fondare la stima di sé «dans l'idée des autres» è la perversione della figura dell'amico. Pascal ne dà conto in § 606:

Un vrai ami est une chose si avantageuse, même pour les plus grands seigneurs, afin qu'il dise du bien d'eux et qu'il les soutienne en leur absence même, qu'ils doivent tout faire pour en avoir. Mais qu'ils choisissent bien, car s'ils font tous leurs efforts pour des sots, cela leur sera inutile, quelque bien qu'ils disent d'eux. Et même ils n'en diront point de bien s'ils se trouvent les plus faibles, car ils n'ont pas d'autorité, et ainsi ils en médieront par compagnie.

L'amico è qui ridotto a puro catalizzatore della stima altrui per me. Poco importa che dica il falso: l'unica qualità che deve possedere è l'autorevolezza: se è uno sciocco

nessuno gli crederà e quindi non riuscirò ad impormi alla stima altrui. Il fatto che gli amici si limitano ad adularci mentre dovrebbero prepararci a «l'exercice de la correction» (§ 422) non fa problema; anzi, è addirittura irrilevante. Quel che mi interessa è che l'amico dica bene di me e *lo dica agli altri*: il pettegolezzo rappresenta la forma degradata di un discorso vero ma sempre svolto altrove, e perciò inutile alla mia «instruction»; le *pensées* sulla «gloire» ribattono affermando che l'amico mi è utile (collabora alla costituzione della mia stima) precisamente solo quando parla di me altrove. Per questo il miglior amico non sarà né quello più sincero né quello più adulatore ma il più potente e stimato: «Trois hôtes. Qui aurait eu l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru manquer de retraite et d'asile au monde?» (§ 62).

Anche nel caso della «recherche de la gloire» Pascal mette dunque in evidenza come la vita umana trovi la sua consistenza in un perenne evitare il pensiero di sé. Contro Descartes Pascal dimostra che l'uomo si stima con soddisfazione soltanto pensandomi nella stima altrui. Meno si pensa, meno accede a sé in proprio, meglio l'uomo assicura la gloria. Non l'indipendenza garantisce la possibilità della stima, bensì una dipendenza la più estesa possibile. L'alterità che governa e precede l'«ego» prende così una conformazione ulteriore: non più facoltà nascosta e dominante (immaginazione), né forza esterna ma anonima («coutume») ma mondo della «pensée» altrui in cui ciascuno deve alienarsi per trovare la «gloire».

3. «*Divertissement*» e temporalità

Nell'«ennui» Pascal trova la nozione che esprime la disposizione fondamentale de «l'homme [qui] n'agit point par la raison qui fait son être» (§ 491). La rinuncia alla

ricerca della verità, la negligenza nei confronti della propria natura pensante trova la sua ragione in una inappetenza radicale che sprofonda nel nulla e nel «vide» le domande fondamentali («ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont», § 139). Ma se questa posizione sembra radicalmente «dénaturé» visto che «je ne puis concevoir l'homme sans pensée» (§ 111), non perciò essa è meno comune. Anzi, le analisi dell'«imagination», della «coutume» e della «gloire» hanno mostrato come il mondo intero viva costantemente nell'oscura caligine dell'«ennui». Meglio che l'«ennui» è la «condition» stessa che la «vie humaine» assume dal suo essere «mondaine». Occorre rileggere per intero la già citata *pensée* 620:

L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin.

Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela, mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme.

Il «monde» è «dans l'ennui» perché ad animarlo è precisamente il rifiuto di «penser à ce que c'est qu'être homme», ovvero la possibilità radicale di sospendere la destinazione per la quale è «visiblement fait». Ma – e qui sta l'essenziale – il mondo *sussiste* nella negazione, nella riduzione all'indifferenza di tale destinazione. La chiusura dell'orizzonte del pensiero diventa cioè il modo specifico di rapportarsi dell'uomo alla propria natura. Il rapporto inautentico a sé è primo e comune: l'uomo rimane per lo più presso di sé nel modo della perdita di sé, senza pensarsi. La condizione umana si configura come il sinonimo del modo negativo con cui l'uomo ha a che fare con se stesso. Un modo negativo che però non viene valutato come un errore da correggere o una mancanza cui far fronte, bensì come il positivo essere connesso con la conoscenza di se nella separazione, nella rinuncia a tale conoscenza. Non è un caso che Pascal, nell'analisi del «divertissement», faccia cenno a più riprese a una «véritable

nature de l'homme», proponendola come un sinonimo di «condition». L'«ennui» definisce infatti la *condizione* umana *di contro* alla *natura* come essenza (meglio a «cette double condition de la nature» che è «la vérité de sa nature», § 131): «ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable [...] ne connaissent guère notre nature» (§ 136). Alla ricerca di una essenza definibile a partire dalla «raison», i filosofi mancano di cogliere la «vérité» del mondo, che consiste nella sospensione delle esigenze dell'essenza. Se il pensiero non si può occultare, a meno di non voler rinunciare all'umanità, l'«ennui» consente tuttavia di fare *come se* la voce della «raison» resti muta. Occorre cioè ammettere che la vita umana si afferma e costituisce, innanzitutto e per lo più, *nel* sottrarsi e negarsi alla verità che «l'homme est visiblement fait pour penser». Che la rinuncia, se non il rifiuto, del destino inscritto nella sua essenza è lo *stile* nel quale l'umanità dell'«ennui» trova la propria identità. Per questo bisogna assegnare un significato strettamente teorico alla *pensée* 16. In essa, identificando l'«ennui» che governa il mondo con la sua «vanité», Pascal rende infatti conto con precisione di questo mantenersi a distanza e nella distanza («recessus») da ciò che non si può occultare perché essenziale: «Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue [...], cela est admirable». Lo sguardo dell'«ennui» desta ammirazione proprio in quanto ha smesso ogni ammirazione, ovvero fa del volgere altrove il suo sguardo l'unico approccio al visibile. L'uomo, pur senza potersi liberare dal pensiero (di sé), vive evitandosi. Si impegna costantemente a creare sempre nuove occasioni per non dover essere costretto a mettersi di fronte a se stesso nel pensiero. Essere governata dall'«ennui» significa per l'umanità tenersi nella possibilità di non-cogliersi, di sbagliarsi sempre di nuovo.

Nell'«ennui» la dignità del pensiero rivela dunque la sua controparte: con il privilegio di potersi pensare, di poter prendere coscienza di sé, l'uomo si trova anche

esposto al rischio di poter mancare questo pensiero. L'indecisione come indifferenza al pensare (e pensarsi) diventa la modalità precipua dell'esistenza mondana, lo stile nel quale il mondo trova la sua «figura». Più radicalmente: l'indifferenza modale che fonda il rapporto libero dell'uomo alla sua essenza («l'homme est proprement *omne animal*», § 664; «la nature de l'homme est toute nature, *omne animal*», § 630) consente una indifferenza specifica verso questa sua caratteristica messa in opera della libertà, una sospensione di essa. E in questa sospensione, articolandone l'economia, il «monde» prende corpo e fa corpo. La «raison» era l'interlocutore privilegiato dell'apologia «APR», dove la questione fondamentale riguardava l'essenza paradossale dell'uomo. Qui, nel «monde» dove l'«indifférence» dà la tonalità fondamentale, è la possibilità dell'uomo di esser-via, di mancare alla «raison» a divenire protagonista.

Al di là dei tre fenomeni analizzati sopra, occorrerà qui analizzare distesamente quello che ci sembra il vero simbolo dell'impero dell'«ennui» nella vita umana, ovvero il «divertissement». Di esso, come della noia, si possono individuare degli antecedenti sia sicuri e prossimi (la «diversion» in Montaigne), sia più remoti e difficilmente verificabili. Tuttavia non vi è dubbio che rappresenti per Pascal un concetto tecnico, una categoria della quale si considera egli stesso l'autore. A prova le dichiarazioni che più di una volta ricorrono nella *liasse* VIII a precisare la differenza tra l'uso comune del termine – sempre al plurale – e «ce qu'on», ossia Pascal, «appelle divertissement» (§ 136). In sintesi: «sans examiner toutes les occupations particulières des hommes, il suffit de le comprendre sous le divertissement» (§ 478). Ma a quale fenomeno fa segno Pascal con questo termine? Per indicarlo occorre riferirsi a quella che è probabilmente la fonte prima delle *pensées* della *liasse* VIII. Ovvero le pagine di una delle lettere di Descartes a Elisabetta che abbiamo già avuto occasione di menzionare in precedenza, pubblicata nel 1657 da Clerselier tra le prime della sua raccolta. La missiva datata 6 ottobre 1645

esordisce con un dubbio, che è poi nient'altro che una «quaestio» da manuale scolastico appena mascherata:

Je me suis quelquefois proposé un doute: savoir s'il est mieux d'être gai et content, en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont, et ignorant ou ne s'arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d'avoir plus de considération et de savoir, pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on devienne plus triste⁶⁶².

Descartes risponde ribadendo la distinzione, già altrove enunciata, tra «le souverain bien, qui consiste dans l'exercice de la vertu [...] et la satisfaction d'esprit qui suit cette acquisition». Dal che la conclusione, che scioglie il dilemma: «c'est pourquoi, voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance». La priorità assiologica della verità sul falso decide del «doute», disqualificando le pretese empiriche della «joie» a partire dalla gradazione metafisica delle «perfections». Ma se con questa argomentazione Descartes decide secondo ragione della questione posta, non manca tuttavia in coda di constatare che il mondo vive ben lontano da questa logica:

Ainsi je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qu'il en revient, ne peut toucher que la superficie de l'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'il sont faux. Et encore qu'il pourrait arriver qu'elle fût si continuellement divertie ailleurs que jamais s'en aperçût, on ne jouirait pas pour cela de la béatitude dont il est question, parce qu'elle doit dépendre de notre conduite, et cela ne viendrait que de la fortune⁶⁶³.

Difficile, se non impossibile, non constatare la corrispondenza tra questo passaggio di Descartes e la fenomenologia pascaliana del «divertissement». Un semplice confronto lessicale ne impone l'evidenza: «Je me suis quelquefois proposé un

⁶⁶² AT IV, pp. 304-305.

⁶⁶³ AT IV, pp. 305-306.

doute», «je m’y suis mis quelquefois à considérer ...» (§ 136); «je n’approuve point ...», «ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable [méprisent] ...» (§ 136); «on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations», «il se pipe lui-même en s’imaginant qu’il serait heureux» (§ 136); «fausses imaginations [...] tout le plaisir qu’il en revient, ne peut toucher que la superficie de l’âme», «mais [...] ils ne se connaissent pas eux-mêmes (mais dans la vérité on ne combat que l[es ill<usions>] imaginations]objet qu’il s’imaginent [...] et non pas celui [...] qui se cache et se dérobe à leur vue dans le fond de leur cœur) [...] ils s’imaginent que...» (§ 136); «amertume intérieure», «l’ennui de son autorité privée ne laisserait pas de sortir du fond du cœur où il a des racines naturelles, et de remplir l’esprit de son venin», «ressentiment de leurs misères continuelles» (§ 136); «on ne jouirait pas pour cela de la béatitude», «ce n’est pas qu’il y ait en effet du bonheur, ni qu’on s’imagine que la vraie béatitude, soit ...» (§ 136); «si continuellement divertie», «on essaie sans cesse à les divertir» (§ 136); e soprattutto: «on ne jouirait pas pour cela de la béatitude dont il est question, parce qu’elle doit dépendre de notre conduite, et cela ne viendrait que de la fortune», «Divertissement — Si l’homme était heureux il le serait d’autant plus qu’il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. Oui; mais n’est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement? — Non; car il vient d’ailleurs et de dehors; et ainsi il est dépendant, et partout, sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables» (§ 132).

Ma questa massiccia enumerazione di evidenze lessicali non è che per cedere il passo e legittimare la questione maggiore, ovvero quella di natura concettuale. Se tale è infatti la precisione con cui Pascal fa eco al lessico e alle espressioni di Descartes, non meno serrato è il confronto che ingaggia con le sue tesi. Di più, si può affermare che il «divertissement» pascaliano prende forma esattamente nella ripetizione del «doute»

cartesiano. Vediamo in dettaglio. La questione sollevata alla principessa Elisabetta si poteva in sintesi ridurre ad un contrasto tra evidenza e «joie». Formalmente: è meglio ignorare una verità spiacevole piuttosto che conoscerla e piombare nella tristezza? È meglio ingannare se stessi con una falsa convinzione o essere avviliti ma sinceri? La soluzione di Descartes, come visto, si era voluta perfettamente classica, ribadendo il primato assiologico del vero sul falso: «c'est une plus grande perfection de connaître la vérité». La priorità logica viene cioè doppiata, tramite la nozione di «perfection» di una precedenza diciamo così morale: nessuno, secondo ragione, può preferire il falso, né in teoria né in pratica: come diceva già Aristotele: «chi può sbagliare una porta?». Ma questa preferenza diventa un dovere nel momento in cui si afferma il criterio del buon uso del «libre arbitre»: l'assenso all'evidenza diviene un precetto e la sua non ottemperanza viene definita da Descartes come non solo un «fallere» ma anche come un «peccare». Così, il principio di interesse che mette in gioco la coppia «joie / tristesse» si trova radicalmente squalificato dalla moralizzazione della priorità logica del vero: se il vero si afferma non solo logicamente ma moralmente primo, esso andrà preferito ad ogni piacevole falso. Di più: la questione dell'interferenza tra le due istanze nemmeno si pone, allorché si è riconosciuta la gerarchia di principio dell'una sull'altra⁶⁶⁴.

Ora, la riflessione di Pascal va a innestarsi precisamente alla giuntura di queste due istanze. A conclusione dell'argomentazione avanzata, Descartes non poteva in effetti che denunciare come intenibile la tesi per così dire edonista dalla quale era partito. «Se tromper en se repaissant de fausses imaginations» significa preferire il falso al vero e perciò «se tromper» appunto, errare nel giudizio misconoscendo la corretta e naturale gerarchia delle «perfections». Se un piacere si può trovare nel mascherarsi il vero, esso non è che «faux», meglio: «sonne faux» come un verso zoppicante o «porte à

⁶⁶⁴ Descartes proporrà una soluzione differente, se non opposta, alla questione in *Passions* (§§ 142-143): per l'analisi del «divertissement» occorrerà però attenerci alla sola posizione della lettera a Elisabetta, ché sola collega «amour de la vérité» e «divertissement».

faux» come un'arcata che manca di appoggio. Dal che il [ri]sorgere, sotto la «superficie» dell'anima, dell'esigenze della ragione che marca la sua disapprovazione con «l'amertume». In breve, come poi scriverà Pascal, se si fa anche per poco «sur cela les philosophes», cioè se ci si decide a ragionare e a seguire l'argomento cartesiano, non si può che condannare «le monde» «continuellement diverti» come «bien peu raisonnable».

Ora, Pascal procederà prendendo di contropiede precisamente questa conclusione. Dove per Descartes la «joie divertie» nella falsità risultava una posizione (razionalmente) intenibile, egli riconosce infatti nel «divertissement» la modalità nella quale il *mondo* si tiene e può unicamente tenersi. Soltanto il «divertissement», come annunciato, permette in effetti di sussistere nella disposizione dell'«ennui», ovvero di un «recessus» dal pensiero (di sé). Divertendosi l'uomo «si ha» nella maniera dell'«esser-via» dal pensiero (di sé, della sua origine, e della sua fine) e così consente all'«ennui» di affermarsi. La condanna cartesiana «je n'approuve point qu'on tâche à se tromper» si ribalta dunque nella affermazione pascaliana «sans divertissement il n'y a point de joie; avec le divertissement il n'y a point de tristesse» (§ 136). In dettaglio, il punto in cui far leva è la premessa del ragionamento della missiva a Elisabetta. A garantire che «il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance» è infatti un principio assiomatico: cioè che la conoscenza decida della gioia. Quale che sia il suo contenuto, l'evidenza della verità produce sempre una «satisfaction» a fronte della quale ogni altra «suona falsa», essa è, secondo l'adagio aristotelico, ciò che tutti desiderano e quindi quanto va desiderato più di tutto. Ora, Pascal, come sappiamo, riconosce la possibilità che, almeno sulla verità che ci riguarda sia «meilleur de s'ignorer pour être heureux». E per fondarla – o almeno, ne «rendre raison» (§ 136) – non può che smentire il principio cartesiano. Per pensare il «divertissement» bisognerà cioè che sia la gioia a

decidere della conoscenza, e non viceversa, che all'esordio della *Metafisica* si sostituisca la massima agostiniana «tous les hommes recherchent d'être heureux» (§ 148). La questione sarà allora: quale forma assume l'accesso al vero quando la «joie» – o piuttosto la «tristesse» ne amministra l'evidenza ?

Per quanto paradossale, Pascal poteva condurre questa confutazione della tesi cartesiana proprio a partire da Descartes. In un passaggio piuttosto sibillino delle *Passions de l'âme* si leggeva in effetti che «l'amour et la haine viennent de la connaissance et précèdent la joie et la tristesse, excepté lorsque ces deux dernières tiennent le lieu de la connaissance, dont elles sont des espèces» (art. 139). Qualche commentatore ha rinvio ai primi articoli dell'opera – in particolare il § 17, dove anche la conoscenza è di fatto definita come una «passion» – per chiarire come «la joie et la tristesse» possano assumere una funzione epistemologica, «[tenir] le lieu de la connaissance». Ma forse il luogo da preferire è l'articolo 26 dove Descartes afferma «que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits, peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs». Qui, dopo aver ribadito la differenza di vivacità che distingue le percezioni indotte dagli oggetti esterni e quelle che sovengono «par le cours fortuit des esprits», l'autore scrive:

Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion.

Come si vede, Descartes individua qui a chiare lettere un ordine di verità delle passioni specifico e autonomo rispetto alla corrispondenza della rappresentazione con gli stati di cose. Il passaggio è tanto più stupefacente perché ad articolare questa distinzione è la prova cruciale del sonno che tanto aveva giocato nella strategia delle *Meditazioni*. In questa sua ennesima e ultima ripresa, l'argomento scettico non viene più cioè a segnare il confine tra il giorno del vero e l'oscurità dell'immaginario. Bensì a mettere in luce l'indifferenza radicale della «vérité des passions» a ciò che segna la differenza nell'atteggiamento teoretico. Si ha una «vérité» che la «joie et la tristesse» possono arrogarsi in maniera assoluta, senza che la correttezza o l'errore nel giudizio l'intacchino. Le passioni provate nel sonno sono «vraies» e si offrono quindi come «lieu de [une] connaissance» vera su di sé anche – o soprattutto – nei sogni, dove ogni affermazione sugli stati di cose si rivela per principio falsa. Il sonno diventa così l'occasione in cui le passioni si mostrano come il vero “indubitabile”: fuori della veglia può essere messo in crisi, ma l'affettività fondamentale rimane intatta e inconcussa. Si potrebbero sviluppare oltre queste riflessioni e domandarsi quanto esse sottendano le pagine delle *Passions* sulla generosità. Quello che qui ci interessa è però semplicemente mostrare come, in connessione alla possibilità vagamente evocata di un accesso al vero altro da quello teoretico, Descartes avanzi il caso del sonno. L'esperienza notturna, lungi dall'associarsi al dominio del falso, diviene il luogo di una riduzione in cui una verità non teoretica può farsi avanti se non come unica almeno come prima. L'essere «ému» durante il sonno rappresenta cioè un modo di essere nel vero che la «connaissance» non apre e che perciò l'errore non può chiudere.

Ora, pur senza imporre una dipendenza diretta, non può non stupire che anche Pascal ricorra alla dimensione del sonno per pensare come la gioia (e la «tristesse») possano decidere della conoscenza. L'esistenza fuori dalla veglia, nella quale soltanto le

passioni – e non i giudizi – dicono il vero, diviene infatti il modello sul quale condurre l'analisi del «divertissement». A esplicitare l'analogia è in particolare la *pensée* 803 che, pur non classata nella *liasse* VIII, è sicuramente da ricondurre a quel dossier tematico. Pascal lavora come di consueto in partita doppia con i suoi due «livres de chevet»: Montaigne e Descartes. Del secondo nello specifico riprende l'argomento del sonno, strettamente nei termini in cui esso compare nell'ultima pagina delle *Meditationes*: «car à présent j'y [dans le sommeil] rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés»⁶⁶⁵: «Mais, parce que les songes sont tous différents et que l'un même se diversifie, ce qu'on y voit affecte bien moins que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité, ...» (§ 803). Senonché, proprio come sopra abbiamo visto accadere nell'art. 26 delle *Passions*, subito dopo ripetuto, l'argomento risulta anche sovvertito nel suo significato, e ciò mercé Montaigne: «... à cause de la continuité, qui n'est pourtant pas si continue et égale qu'elle ne change aussi, mais moins brusquement; si ce n'est rarement, comment quand on voyage, et alors on dit: «Il me semble que je rêve». Car la vie est un songe un peu moins inconstant» (§ 803):

Ceux qui ont apparié nostre vie à un songe, ont eu de la raison, à l'avanture plus qu'ils ne pensoient. Quand nous songeons, nostre ame vit, agit, exerce toutes ses facultez, ne plus ne moins que quand elle veille; mais si plus mollement et obscurément; non de tant certes que la differance y soit, comme de la nuict à une clarté vifve; ouy, comme de la nuict à l'ombre: là elle dort, icy elle sommeille, plus et moins. Ce sont tousjours tenebres, et tenebres Cymmeriennes.

Nous veillons dormans, et veillants dormons. Je ne voy pas si clair dans le sommeil; mais, quand au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encores le sommeil en sa profondeur endort par fois les songes. Mais nostre veiller n'est jamais si esveillé qu'il purge et dissipe bien à point les resveries, qui sont les songes des veillans, et pires que songes.

⁶⁶⁵ AT IX, p. 71.

Nostre raison et nostre ame recevant les fantasies et opinions qui luy naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu'elle fait celles du jour, pourquoy ne mettons nous en doubte si nostre penser, nostre agir, n'est pas un autre songer, et nostre veiller, quelque espece de dormir⁶⁶⁶.

Il carattere (dis)continuo delle percezioni non viene più in effetti a segnare il confine e la discernibilità tra sonno e veglia. Solo una diversità di grado separa agli occhi di Pascal – e Montaigne – le esperienze del giorno da quelle della notte. Dal che la conclusione epigrammatica ma in realtà del tutto stringente: la «diversité» non è abbastanza netta per segnare e fondare una «différence». A prova il caso del viaggio, dove la verità, svelata dal linguaggio comune, parla di un «rêve» ad occhi aperti o le «rêveries, qui sont les songes des veillants» sulle quali già puntavano non a caso le *Passions*. In sintesi: per Descartes il diverso grado di variabilità e continuità distingueva – essenzialmente – il sonno dalla veglia; per Pascal, al contrario, in quanto pura variabilità di grado, essa permette al più di affermare, con Calderon, che «la vita è sogno (un peu moins inconstant)».

Questa argomentazione viene tuttavia in coda alla *pensée* 803, che si era invece aperta su una riflessione riportabile al tema del «divertissement»:

Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jour. Et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'<il> est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il serait artisan.

Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis et agités par ces fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait voyage, on souffrirait presque autant que si cela était véritable, et on appréhenderait le dormir comme on appréhende le réveil, quand on craint d'entrer dans de tels malheurs en effet; et en effet il ferait à peu près les mêmes maux que la réalité.

⁶⁶⁶ *Essais*, II, 12, p. 596.

Il riferimento alla figura del «roi», centrale in tutte le *pensées* sul «divertissement», funge da indice sicuro che è su quel tema che qui Pascal sta riflettendo⁶⁶⁷. Ma le corrispondenze lessicali non vengono che a confermare la conformità concettuale alla quale abbiamo già accennato: in § 803 Pascal ricorre alla dimensione del sonno per pensare il «divertissement» come modo di accesso al vero nel quale la gioia (e la «tristesse») decidono della conoscenza. Le due ipotesi introdotte da «Si nous rêvions toutes les nuits ...» vanno in effetti a condurre una glossa bipartita a quanto abbiamo letto nelle *Passions* (art. 26) «mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit *très vrai* que l'âme a en soi cette passion». Pascal parla con precisione dell'esperienza notturna come un «affecter», distinto dalla percezione di oggetti propria della veglia, un «affecter» che corrisponde esattamente al «se sentir» nel quale l'«âme a en soi» una passione secondo Descartes. Dove il «voir», paradigma di ogni conoscere, richiede un *ob-jectus* un «devant soi» («on pense les voir devant soi») e perciò nella distanza apre lo spazio all'errore, l'affezione è «si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent». Dal che Pascal conclude, come Descartes, l'indipendenza e l'indifferenza delle passioni, in particolare di tristezza e gioia, allo stato delle cose «qui sont hors de nous»: «il serait presque aussi heureux ... on souffrirait presque autant que si cela était véritable». Possiamo allora ricostruire per intero l'argomento: la differenza tra sonno e la veglia non è tanta da distinguerli se non per un grado di continuità; così, se «toutes les nuits» il sogno de «la même chose» assicurasse la continuità, niente verrebbe a separare la vita notturna da quella diurna. A patto, tuttavia, che si tenga conto della verità che riguarda le

⁶⁶⁷ Il «roi» funge da caso guida per universalizzare la portata del «divertissement» (cfr. §§ 136; 137), che poiché applicabile alla condizione più alta, risulta a fortiori valido per tutte quelle sub ordinate. D'altronde, sul carattere puramente formale dell'esempio scelto qui del re e dell'artigiano, si osservi, nella prima stesura, l'incertezza di Pascal tra «il» e «on», a segnare il passaggio da un caso esemplare a una «condition» universalmente esemplificata.

«passions» e non di quella che definisce la correttezza del giudizio. Il fatto che «la vie» sia in realtà «un songe un peu moins inconstant» legittima l'artigiano che sogna di essere re a ritenersi *felice* come un re che sogna la vita da artigiano, non a credersi re; così come «appréhender[ait] le dormir comme on appréhende le réveil» rappresenta un modo di accesso all'esperienza come vera unicamente nella sua «tristesse», non come reale.

La *pensée* 803 va intesa dunque come l'estrema – e paradossale – conseguenza di quanto l'art. 26 delle *Passions* si limitava a indicare. Partendo dallo statuto «très vrai» dell'esperienza che l'anima fa di sé nel sonno, Pascal critica infatti la distinzione tra veglia e sogno, riducendola a una quasi-identità («presque»). E propone il caso limite del re e dell'artigiano, nel quale la «joie» e la «souffrance» danno luogo ad un accesso indubitabile al vero, pure se indipendente da ogni validazione teoretica. In un sognare dotato di continuità, l'evidenza dell'«être heureux» o del «souffrir» s'impone come principale e prima, capace di sussistere nel mezzo della scepsi di ogni giudizio e di manifestare così in maniera non equivoca come la «joie» e la «tristesse» possano «[tenir] le lieu de la connaissance». Per Pascal, scrivere che «le sommeil est [...] l'image de la vie» significherebbe allora smentire quella subordinazione degli affetti alla conoscenza in ragione della quale Descartes scioglieva il «doute» proposto a Elisabetta: nel sogno «un peu moins inconstant» del re (o dell'artigiano) una conoscenza falsa si articola ad una «joie» vera, anzi «très vraie». Cosicché, a voler a tutti i costi privilegiare la «perfection» del desiderio di conoscenza, si rischierebbe di rinunciare all'indubitabile per ciò sul quale, fino all'ultima pagina delle *Meditazioni*, stava sospeso il dubbio.

Ora però, come si ricorderà, il «divertissement» si era caratterizzato come una precisa rinuncia all'assioma cartesiano del vero che governa la gioia (o la tristezza). Dal che occorre ora trarre una inevitabile conseguenza – che è al contempo una tesi –: il

«divertissement» è la maniera in cui il mondo vive “come se” sognasse. Ovvero: nel «divertissement», proprio perché a fondarlo è una indifferenza al vero della conoscenza (su di sé e sulla propria destinazione), l’uomo fa esperienza della verità solo nella figura di ciò che da gioia e di ciò che fa soffrire – così come avviene nel sonno secondo la descrizione di § 803. Il regime che governa l’economia del vero nell’esperienza notturna («qu’on soit endormi et qu’on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu’il ne soit *très vrai* que l’âme a en soi cette passion») diviene cioè l’unico attivo; la posizione che Descartes giudicava intenibile, perché irrazionale («je n’approuve point qu’on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qu’il en revient, ne peut toucher que la superficie de l’âme»), l’unica effettiva. Come nel mondo del sonno la questione della verità teoretica è sospesa e la percezione è in qualche senso legata⁶⁶⁸ a se stessa, al suo «(s’auto) affecter», così nel «monde» che vive del «divertissement» l’«ennui» ha ridotto al mutismo ogni desiderio di conoscenza e sola si impone la questione sul come «se rendre heureux».

Alcuni dei caratteri del «divertissement» diventano in quest’ottica maggiormente comprensibili. Innanzitutto (a) il riferimento, continuamente evocato, alla «beatitudine»: «ce n’est pas qu’il y ait en effet du bonheur, ni qu’on s’imagine que la vraie béatitude, soit d’avoir l’argent qu’on peut gagner au jeu»; «ce n’est pas qu’ils aient un instinct, qui leur fait connaître que la vraie béatitude ...». Se come ipotizzato Pascal costruisce la sua analisi distinguendo e subordinando l’assioma aristotelico («per natura tutti desiderano sapere») a quello agostiniano («tous les hommes recherchent d’être heureux») non stupirà infatti ritrovare, in palinsesto al «divertissement» le categorie proprie delle

⁶⁶⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De somno et vigilia*, 454b.

trattazioni «de beata vita». Si prenda a paradigma l'opuscolo omonimo di Agostino. A metà del secondo capitolo si legge, e forse Pascal stesso può aver letto⁶⁶⁹:

Ergo illud, inquam, convenit inter nos, neque quemquam beatum esse posse, qui quod vult non habet; neque omnem qui quod vult habet, beatum esse? Dederunt. Quid illud, inquam, conceditis, omnem qui beatus non sit, miserum esse? Non dubitaverunt. Omnis igitur, inquam, qui quod vult non habet, miser est. Placuit omnibus. Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit, inquam? Forte enim etiam hoc isti nostro convivio subministrabitur, ne Licentii aviditas neglegatur: nam id, opinor, ei comparandum est, quod cum vult, habet. Manifestum esse dixerunt. Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi. Assentiebantur omnes. Sed Trygetius: Sunt, inquit, multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas, tamen iucundas pro hac vita cumulate largeque possideant, nec quidquam illis eorum quae volunt desit. Cui ego: Qui timet, inquam, videtur tibi beatus esse? Non videtur, inquit. Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere? Non potest, inquit. Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur haec qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse. Nihil repugnavit. [...] Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest. Hoc, inquit, Trygetius, iamdudum consensimus. Deus, inquam, vobis aeternus, et semper manens videtur? Hoc quidem inquit Licentius, ita certum est, ut interrogatione non egeat; caeterique omnes pia devotione concinuerunt. Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.

Da questa messa a punto esemplare di Agostino, si possono dedurre almeno due caratteri essenziali della vita beata⁶⁷⁰: la vera felicità, il «vrai bien» che coincide con la «beata vita», sarà l'esistenza congiunta a Dio nel vincolo dell'amore, pienamente appagante e mai soggetta a disillusioni o a perdite impreviste. «Beate vivere»

⁶⁶⁹ Il dialogo si trovava in effetti nel primo tomo dell'edizione di Lovanio, utilizzata probabilmente da Pascal (in esso, tra gli altri, anche *De vera religione*, *Confessiones*, *De libero arbitrio*, *De moribus* e *Soliloquia*). Cfr. SELLIER, *Pascal et S. Augustin*, Armand Colin, Paris 1970, pp. 17-18; pp. 630-633.

⁶⁷⁰ Per questa caratterizzazione facciamo riferimento all'articolo «Béatitude» del *DS*, t. I, col. 1297-1298, del *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., t. II, col. 497-515 e del *DCth*, pp. 148-153; alle citazioni fornite dal *Thesaurus patrum floesque doctorum etc.*, Parisiis, 1823 e da l'*Augustinus-Lexicon*, Bâle, etc., 1986-, alle voci «beatitudo» e «vita beata», e a R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Etudes Augustiniennes, Paris 1962.

significherà perciò, innanzitutto, riposo nella felicità, riposo nella gioia. Inoltre, la vita beata impone la solitudine. Ancor oggi all'ingresso di alcuni antichi conventi si può leggere: «o beata solitudo, o sola beatitudo». Chi vive nell'amore di Dio fa il deserto del mondo: non degli uomini ma del «mundus» costituito dagli uomini in quanto «amatores mundi»: «Mundus iste omnibus fidelibus quaerentibus patriam sic est, quomodo fuit eremus populus Israel» (Agostino, *In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus*, VII, 1).

In Saint- Cyran il concetto assume toni molti vicini alla riflessione pascaliana:

[La solitude] qu'on garde dans sa chambre en vaquant à Dieu est semblable à la solitude que gardent les âmes bienheureuses dans le ciel: car, comme elles sont séparées du monde, nous le sommes aussi demeurant dans notre chambre et, comme elles ne font autre chose dans cette solitude du ciel que de vaquer à l'amour [...] si nous nous occupons de même dans notre chambre, notre solitude est semblable à leur: ainsi les chambres des solitaires deviennent semblables au ciel⁶⁷¹.

Ora, nel «divertissement», dove «être heureux» diviene l'unico principio che regola ogni evidenza, questi due caratteri si troveranno precisamente ripetuti, o meglio, malamente mimati nel loro declinarsi secondo la sola felicità umana. La vita del «divertissement» è una vita anti-beata perché della «beatitudo assume» il principio (la gioia decide del vero) senza disporre dell'oggetto (la gioia di Dio). Per cui, in primo luogo, se «beate vivere» significa, possedere ciò che è bene in maniera tale che «non potes invitus amittere» («si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest»), agli uomini uomini del «divertissement», invece, «rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire» (§ 773). Il possesso stabile dei beni che desideriamo diventa un elemento inessenziale, al più senza alcun valore: a contare è solo la ricerca di quel possesso, solo nell'inseguirlo risiede la nostra felicità: «Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses». Il riposo non è più l'orizzonte cui tende la corsa di felicità in felicità: il re,

⁶⁷¹ Citato in JEAN ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, cit., p. 435.

nella condizione divina della «*aquiescentia in se ipso*», cioè quando può «*jouer en repos de la contemplation de la gloire majestueuse qui l'environne*», rimane comunque «*un homme plein de misères*» (§ 137) e che mendica il «*divertissement*». Inoltre, se la vita congiunti al vero bene, cioè Dio, fa del mondo, meglio, della mondanità, un deserto, all'esatto opposto la vita secondo il «*divertissement*» deriva da un «*ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre*» (§ 136). Il mondo può essere quello reale ed esteriore della Corte, delle sale da gioco, delle guerre, delle partite di caccia, dei «*cabinets*» gremiti di studiosi o un *alter ego* puramente immaginario («*il se forme un sujet de passion*»): in ogni caso il «*divertissement*» non si dà se non nella folla, mai in un «*chez soi*» appartato perché messo a parte. Il «*divertissement*» fa dunque segno a una beatitudine impossibile e perciò maldestramente scimiettata perché della vita nella gioia di Dio tenta di imitare le esigenze (una verità alla quale solo il desiderio e la gioia danno accesso).

(b) A questo primo carattere delle *pensées* della *liasse* VIII un secondo va associato, e nuovamente interpretato ovvero l'assenza di un soggetto del divertimento, di un "io" divertito. A «*divertir*» strettamente non è l'uomo, ma un «*dehors*», dal che l'ingiunzione che «*il faut sortir et mendier*» (§ 136). Questa però non è altro che l'effetto della posizione assunta da Pascal rispetto alla conoscenza: se è la gioia a decidere del vero, allora essa non si decide ma si riceve. La conoscenza (si) costruisce il proprio oggetto ponendoselo di fronte mentre per essere «*divertiti*» occorre che gli oggetti ci vengano in soccorso, così come la corte assiste il re. Non a caso Pascal coniuga quasi sempre il verbo «*divertir*» al passivo. E non a caso ugualmente definisce il «*divertissement*» una «*consolation*»: ci si può consolare ma soltanto qualcosa d'altro da noi può consolarci. Nel «*divertissement*» l'uomo non si pensa e perciò non può più dirsi principio di ciò che esperisce: anche se è lui a scegliere le occasioni e i modi, il

«divertissement» giunge come la gioia e la tristezza dando l'oggetto in una di queste due tonalità emotive: «il *se* proposent un objet attirant qui *les charme et les attire avec ardeur*». Il «dehors» diviene allora una categoria che non coincide con la realtà fuori di noi: ma definisce piuttosto la maniera nella quale, una volta che come nel sonno delle «realitas» non si fa più caso, la verità si offre come ad amare o odiare, come causa di tristezza o di gioia. Con tutta la precisione auspicabile Pascal scrive in effetti in § 143 «les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas»: è esattamente perché non li pensiamo, perché non si manifestano nella verità teorica dove il pensiero li può aprire di sua iniziativa che gli «objets» possono chiamarci e soprattutto tentarci. Da quando nel «divertissement» riconosciamo in loro unicamente dei «desiderabilia», delle occasioni di «joie» e «tristesse» gli oggetti non sono più a nostra disposizione, bensì essi stessi ci dispongono.

(c) Inoltre, e si tratta di un terzo carattere, se l'accesso non teorico alla verità caratterizza di fondo il «divertissement», ne determina anche radicalmente la temporalità. Si può infatti opporre punto a punto la figura che la temporalità assume nel «divertissement» da quella che essa presenta per l'attitudine teoretica. Il tempo della conoscenza è una successione indifferente di istanti, del tutto identici e ininterrottamente in corso di procedere dal futuro al passato attraverso il presente. La conoscenza può far sussistere nel presente dell'attenzione il suo oggetto, ma niente – strettamente – sussiste del e nel tempo, se non in un continuo insistere tra passato e futuro: nessun presente si impone se non nel passaggio dell'istante, che lo sgretola. Per l'umanità ridotta all'«ennui», il presente diventa invece la dimensione in cui lungi dallo scorrere il tempo occorre. La gioia e la tristezza, che sole aprono la verità nel «*songe un peu moins inconstant*» del «divertissement», non si danno infatti *che* al presente, istituendolo come l'unico tempo: «*le seul qui subsiste*» perché «*le présent d'ordinaire*

nous blesse» (dove «d'ordinaire» va inteso come: «alla luce scura della noia profonda»). Nella conoscenza il presente non ha corpo, perché niente vi si fa presente, passa senza lasciare segno; al contrario, per l'uomo del «divertissement», esso è l'unico che segna il suo passaggio, nelle tonalità non occultabili della «affliction» e della «joie»: «nous le cachons à notre vue parce qu'il nous afflige, et s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper» (§ 47). Il presente diventa cioè il luogo di un presenza: si può pensare il futuro o ripensare al passato ma la gioia e la tristezza non si possono che vivere, e vivere al presente come qualcosa che avviene in un qui e in un ora, che dalla natura di tali passioni prendono il loro carattere. Così il «divertissement» dovrà costruire la sua strategia su una temporalizzazione che non conosce una «succession continuelle» di istanti che trapassano senza trattenersi, bensì un «ora» della gioia e della tristezza che trattiene l'uomo di fronte alla verità e attorno al quale le altre due dimensioni del tempo si articolano. Pascal ne dà conto nella sua analisi osservando innanzitutto il carattere essenzialmente contingente del «divertir»: «on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement le voilà heureux *pendant ce temps-là*», «qui veillent à faire succéder le divertissement à leurs affaires et qui observent *tout le temps* de leur loisir pour leur fournir des plaisirs et des jeux en sorte *qu'il n'y ait point de vide*». Quando il presente da tempo più labile e incon-sistente diventa le «seul qui subsiste» il «divertissement» non può concedere nemmeno un attimo. Il «divertissement» coincide con l'esistenza tutta (§ 139) perché l'«ennui» fa il costante presente dell'esistenza: «on ne peut trop les occuper et les détourner. Et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, et jouer, et s'occuper toujours tout entiers».

Ma soprattutto il «divertissement» gioca gli altri tempi contro il «présent [qui] nous blesse» nella «tristesse» dell'«ennui», ed in particolare il futuro. Di contro alla

prova – dolorosa – del presente il «divertissement» accampa infatti l’immaginazione di un piacere di là da venire: «il faut qu’il s’y échauffe, et qu’il se pipe lui-même en s’imaginant qu’il serait heureux de gagner», «ils s’imaginent que s’ils avaient obtenu cette charge, ils se reposeraient ensuite avec plaisir et ne sentent pas la nature insatiable de la cupidité». Contro una «disposition» che già decide del suo presente come «insupportable», l’uomo divertito si pre-occupa a «disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance» (§ 47). Il futuro diviene quindi l’antidoto al sentire del presente – a patto però di rimanergli sempre distinto e opposto: la strategia funziona in effetti soltanto se e fino a che «nous anticipons l’avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours». Finché cioè l’avvenire non si scontri con il presente e si trovi costretto a cedere. Così il «divertissement» si configura come il pro-porsi, l’aspettarsi una gioia che non può mai avvenire – e il tenerla a distanza dall’ad-venire:

La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux parce qu’ils joignent à l’état où nous sommes les plaisirs de l’état où nous ne sommes pas; et, quand nous arriverions a ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d’autres désirs conformes à ce nouvel état (§ 639).

La figura comune (la concezione volgare e metafisica) della temporalità si trova dunque doppiamente modificata: non solo il presente, da impercettibile trapasso diviene l’unico tempo in cui qualcosa «se passe», ma anche il futuro si trasforma, assumendo la figura di ciò che, lungi dal correre verso l’“ora”, deve tenersene costantemente a distanza. Pascal può quindi scrivere «nous tâchons de le [présent] soutenir par l’avenir» e noi intendere che nel «divertissement» il futuro *tiene* testa al presente «qui nous afflige». Il futuro permette all’umanità del «divertissement» di sopportare un «état toujours malheureux», perché sempre presente, controbilanciandolo con un «état toujours heureux», perché mai presentificabile.

Una conferma ulteriore di questa analisi viene poi se, come nel caso della «beata vita» si cerca di individuare la controparte per così dire teologica del «divertissement». Per ciò che concerne la sua temporalità, il «divertissement» si presenta in effetti come un mimo mostruoso della virtù cristiana della speranza. Di fatto, è Pascal stesso a suggerire la chiave di lettura, concludendo l'analisi della *pensée* 47 con la sentenza: «Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux il est inévitable que nous ne le soyons jamais». «Espérer de vivre» significa qui tenersi a distanza dal presente nel futuro distante. Ora, la speranza cristiana trova al contrario la sua identità in un temporalizzarsi del presente a partire dal futuro. Lungi dal separarsi per opporsi, i due tempi cioè «symbolisent» (come direbbe Descartes) l'uno con l'altro: il futuro non è un orizzonte vuoto, utopico finché il presente non lo riduce alla presenza, ma determina il presente, lo tende (*Fil.* III, 13) e perciò ne decide il «come» essenziale. Per rendersene conto, è sufficiente riprendere il testo in cui Paolo per primo delinea la figura temporale della speranza, ovvero le epistole ai Tessalonicesi. In esse, la speranza viene definita come la temporalità propria dell'esistenza cristiana tesa tra il passato della prima venuta di Gesù e il futuro della sua *παρουσία*. A governare l'analisi è la domanda sul “quando” della seconda venuta. Di fronte a tale interrogativo, secondo Paolo due parole di risposta sono possibili: quella di chi dice «Pace e sicurezza» e quella di chi, come i Tessalonicesi, non è nelle «tenebre» né nel «sonno» ma resiste nella «veglia» e nella «sobrietà». In entrambi i casi, la risposta alla questione sul quando, passa per la definizione di un “come”. La concezione comune, obiettiva e puramente teorica del tempo, è cioè del tutto fuori gioco. Né per gli uomini “del sonno e dell'ebbrezza”, né per i «figli della luce» il rapporto con la *παρουσία* è quello di un semplice attendere, la semplice coscienza di un evento futuro relegato all'universo dei possibili. La seconda venuta del Cristo si differenzia dall'attesa

messianica ebraica perché in essa il futuro già grava e pesa sul presente: il tempo della vita cristiana è cioè angusto perché l'avvento della *παρουσία* fa di ogni tempo un *καιρός*, un attimo, ovvero il luogo della decisione. Per questo la domanda sul “quando” risulta squalificata da Paolo nel momento stesso in cui è posta: la *παρουσία* è già nel presente (V, 1: «riguardo ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete ...») perché lo determina come ciò che lo decide e rispetto al quale l'uomo deve decidersi. Dunque futuro e presente convergono in uno per chi vive nell'orizzonte della *παρουσία*. Ma proprio dal “come” del vivere questa convergenza deriva la duplicità di reazioni individuate da Paolo: una volta che la prospettiva gnoseologica diviene insignificante – benché conoscibile, l'essenziale risulta la modalità del rapportarsi al secondo avvento. Da una parte, si ha allora la speranza, intesa come un resistere saldamente nel e al tempo che si concentra verso il presente. Essa è caratterizzata da Paolo secondo le immagini della luce e della sobrietà, perché nella speranza autentica la verità della futura *παρουσία* giunge come una luce che cala sul presente e ne “accusa” le forme: è confermando in ogni attimo la propria fede («servire al Dio vivo») che i Tessalonicesi danno corpo all'«attendere dai cieli il suo Figlio». Dal che poi il paradosso che la speranza si fa tanto più inquieta quanto più l'attesa diminuisce – da un punto di vista delle temporalità obiettive. Cosa che Paolo dimostra nella seconda lettera ai Tessalonicesi esplicitando il ruolo dell'Anticristo come ultimo prodromo alla venuta del vero Dio. «Il figlio della perdizione» verrà infatti «additando se stesso come Dio» e la speranza nella sua forma suprema risiederà allora nel «mantenersi saldi» nella propria decisione per Cristo. A questo «essere del giorno» perché ogni giorno si giudica alla luce dell'unico Giorno, Paolo contrappone la notturna ubriachezza di quanti dicono «pace e sicurezza». Non si tratta, come detto, di una ignoranza teorica, bensì di un modo del rapportarsi – in questo caso, inautentico – alla

congiunzione di futuro e presente imposta dall'avvento messianico. Anche qui i paragoni risultano essenziali: la notte doppiata dall'ubriachezza fa segno ad una incoscienza, ad una mancanza di luce e lucidità che impedisce di vedere se stessi. Gli uomini «nelle tenebre» mancano la presenza sempre attuale del futuro che pesa sul presente per il cristiano, e per questo il tempo «angusto» dell'esistenza non li angustia. La pace e la sicurezza significano dunque un misconoscimento del rapporto intimo tra i due tempi proprio della temporalità cristiana: la tensione che polarizza il presente e lo determina si riduce ad una mera attesa, la venuta del Cristo rimane a distanza, certa ma non determinante per l'"ora". Anzi, il futuro tenuto a distanza, diventa un alibi per non curarsi del presente: proprio perché relegata a un a-venire (pur se imminente) la *παρουσία* libera dal suo peso l'esistenza quotidiana che si perde allora nell'«ozio e nel continuo affaccendarsi». Viceversa, l'avvento di Cristo giungerà per loro come un evento, per l'appunto come un «ladro» che li sorprenderà nella loro notte e li costringerà a una subitanea resa dei conti. A contrario della speranza che accresce le esigenze man mano che il tempo preme, la falsa speranza rimane identica a se stessa, conscia di un avvenire che però, rimanendo puro futuro, non è niente per lei, e quando sarà, lei non sarà più. Anche qui il caso della venuta dell'anticristo si rivela dirimente, perché, confondendo la speranza con una pura attesa, gli uomini «della notte» non possono che essere ingannati dal finto Dio. Egli viene infatti con i «segni del tempo» e quindi acceca quanti aspettano puramente un nuovo evento. Per coloro per i quali la venuta del Cristo rimane una pura possibilità vuota, che disbriga il presente, ogni venuta può diventare l'evento. Così l'anticristo si configura come una *παρουσία* dei perduti, che si sono dimenticati di se stessi – del loro presente – almanaccando sul futuro.

Se, muniti di questa descrizione paolina della speranza come espressione della temporalità della vita cristiana ritorniamo ora alle pagine di Pascal, si può vedere bene

come l'ipotesi di un «divertissement» che grottescamente mima l'«espérance» abbia una sua piena legittimità. Pascal ribadisce in effetti esplicitamente la caratterizzazione temporale della speranza come presente attraversato e determinato dal futuro. A prova la *pensée* 917 dove si legge

L'espérance que le chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte; car ce n'est pas comme ceux qui espéraient un royaume dont ils n'auraient rien, étant sujets, mais ils espèrent la sainteté, l'exemption de l'injustice, et ils en ont quelque chose.

Altrove, in una lettera celebre alla Mlle de Roannez, Pascal sviluppa più distesamente questo strano equilibrio di gioia e tristezza che fa la vita del credente⁶⁷². Ma quel che qui più ci preme osservare è come la *pensée* indichi con precisione la differenza tra il semplice vivere nell'attesa e la speranza cristiana. In un caso si ha un attendere l'evento futuro senza che per noi niente – ora – ne vada: al più, al suo avvento, saremo «sujets», cioè esso deciderà di noi. Al contrario «l'espérance que le chrétiens ont» è già un possesso, perché il futuro che preme e impone di vivere alla luce di esso, fa sì che ognuno “si abbia”, cioè fin da ora, e in ogni “ora”, decida della propria esistenza: in breve i cristiani vivono il presente nella speranza e perciò al contempo «ils espèrent» e «ils ont».

Ma se Pascal conferma l'analisi paolina della temporalità propria alla speranza, non stupirà che il «divertissement» come «come espérer de vivre» si trovi a coincidere con l'attesa inautentica della *παρουσία* descritta dalla lettera ai Tessalonicesi. A governare l'atteggiamento dei «figli delle tenebre» era in effetti una negazione della connessione tra futuro e presente: la venuta di Cristo era tenuta a distanza e isolata nel dominio del non-ancora e consentiva così di lasciare cadere il presente nell'indifferenza e nell'ozio. Di più: almanaccando sul futuro come puro a-venire, gli uomini del sonno e

⁶⁷² OC III, pp. 1041-1042.

dell'ubriachezza rimanevano storditi e suscettibili di ogni tentazione, in primis quella dell'anticristo. Ora, la dinamica che il «divertissement» impone all'uomo è perfettamente analoga. Come visto in precedenza, l'uomo divertito gioca il futuro contro il presente, sperare per lui significa confidare in un futuro utopico perché non ancora giunto alla prova del presente «qui blesse» come risorsa per la felicità. L'attesa di ciò che viene, lungi dal determinare il presente, consente di occultarlo – come nel caso dei fedeli oziosi additati con dispetto da Paolo. In qualche senso si può addirittura affermare che il «divertissement» sfrutta a proprio vantaggio la possibilità di essere colto di sorpresa «come da un ladro»: ogni sorpresa è sufficiente per vincere l'«affliction» prodotta dal presente. Così tutte le ipotesi, tutti gli svaghi, ogni attività prende la forma di una *napoucia* che decide di noi – ma soltanto ingannevolmente, come l'anticristo. Il «divertissement» può dirsi dunque una vera e propria parodia della speranza, ché di essa allo stesso tempo riconosce la non ordinaria gerarchia dei tempi (il futuro decide del presente) e ne sovverte la figura (il futuro rende il presente insensibile).

L'analisi della struttura temporale del «divertissement» ne conferma dunque la figura e la svela anzi nella sua fondazione ultima. Partendo dal rifiuto cartesiano di concepire una umanità «continuellement divertie ailleurs» Pascal ha disegnato la «vita humana» o la «condition» come un rendersi insensibile a sé nel pensiero, uno sistematico deviare dell'uomo dalla sua essenza pensante, essendole infedele. L'ipotesi di un regime di verità distinto da quello teoretico si è rivelata necessaria per giustificare tale infedeltà: come abbiamo visto fin dall'inizio per l'uomo «est meilleur de s'ignorer pour être heureux?». E il «divertissement» permette precisamente di disgiungere la «joie» dalla «connaissance de soi». Così l'«ennui» si trova completamente definita nella sua economia.

Pascal si è visto dunque costretto ad imporre una inedita inflessione al suo progetto di «science de l'homme». Una prima figura si era delineata: quella del desiderio («studium») di conoscere, da umiliare per far accedere poi nell'umiltà alla «caritas veritatis». In essa il principio era quello di una tradizione antichissima che dall'oracolo delfico deduceva un progetto teorico⁶⁷³: «l'étude de l'homme [...] c'est le vrai étude qui lui est propre». Una seconda figura abbiamo però visto poi imporsi, che proprio nella negazione di tale principio ha trovato il suo baricentro. L'umanità dell'«ennui» rinuncia a fare «propre» «l'étude de l'homme». Ciò che in assoluto non sopporta e non vuole, ciò di fronte a cui cede e recede («recessus») è appropriarsi, cioè aversi nel pensiero. L'«ennui» diviene allora la disposizione fondamentale nella quale l'uomo si trova: dalla quale risulta cioè già da sempre pervaso («condition de l'homme» § 24; «l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion» § 136) e a partire dalla quale definisce il rapporto al proprio sé. All'ombra dell'«ennui» l'uomo si tiene nella distanza dalla conoscenza di sé. I fenomeni dell'immaginazione, della «coutume» e della «gloire» hanno confermato tale definizione della condizione umana, mostrandone la caratteristica antiteticità rispetto alla figura cartesiana delle «cogitatio». L'umanità della quale Pascal intende disegnare il volto lascia infatti cadere nell'indifferenza la trasparenza a sé dell'«ego»: all'identità perfetta della coscienza si sostituisce un uomo come «lieu» dove forze di origine diversa producono fenomeni ed effetti dei quali egli non può mai dire «ego sum qui ...». Non bisogna però ridurre queste analisi alla mera messa in evidenza di un incosciente (individuale o collettivo) del quale tutti meno che Descartes erano all'oscuro. Il tema è piuttosto quello di una alienazione volontaria e sistematica, delle possibilità dell'uomo di sussistere nella non-essenza ovvero nella chiusura e negazione della «pensée» «qui

⁶⁷³ R. BADCY, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle 1580-1625*, Les Belles Lettres, Paris 1964.

fait son être». Per questo il «divertissement» rappresenta il culmine e il nucleo ultimo della disposizione dell'«ennui», in particolare per ciò che concerne la sua struttura temporale. Giocando i tempi e la loro disgiunzione per rendere insensibile il presente il «divertissement» riduce all'indifferenza la possibilità di una presenza a sé (nel pensiero) che solo al presente può dirsi e effettuarsi.

L'umanità a cui Pascal guarda in un momento preciso della sua riflessione è dunque una umanità «continuellement divertie ailleurs»: ovvero che vive nella condizione di mancare al pensiero di sé. Sarà tenendo gli occhi su questa umanità – e su questa soltanto –, ci sembra, che Pascal potrà concludere la sua riflessione sui «membres pensants» dicendo «enfin quand il vient à se connaître il est comme revenu chez soi» (§ 372).

CAP. VI: «MORALE CHRÉTIENNE»

1. *La sintesi di Giansenio*

La gran maggioranza delle *pensées* dedicate al tema dei «membres pensants» si trova riunita nella penultima delle *liasses* a titolo, ovvero in quella che reca la rubrica «Morale chrétienne». Sarà dunque opportuno cominciare proprio da questa denominazione, che peraltro Pascal ripete in § 360, per ricostruire il senso della dottrina lì esposta. «Morale» dunque e in più «chrétienne»⁶⁷⁴. A voler proporre una determinazione del tutto astratta, il campo cui questa espressione fa segno risulta definito, per la prima volta, da Agostino, nel *De doctrina christiana*. Come già più volte ricordato nel corso di questa ricerca, è infatti nel libro I di questo trattato complesso e di movimentata redazione, che Agostino fissa la «gemina caritatis» come regola d'oro del vivere cristiano. La massima evangelica che doppia e dona un senso nuovo al precetto biblico diventa la legge fondamentale della comunità riunita dalla fede in Cristo. Da questo punto in poi, come scriverà lapidariamente Pascal, «deux lois suffisent pour régler toute la république chrétienne, mieux que toutes les lois politiques» (§ 376). Ma proprio nel fissare per primo i fondamenti di ogni morale cristiana, Agostino ne fissava anche contestualmente le difficoltà maggiori: nello specifico quella dell'articolare un amore di sé, naturale e anzi paradigmatico in virtù del «sicut teipsum» e un amore di Dio primo e decisivo di ogni altro. Tutta la dottrina dell'«uti» e «frui» e più tardi, la grande visione delle due città, viene a illustrare questo paradosso. E così si inaugurerà anche la tradizione della critica all'amor proprio, che sfocerà poi, nel XVII secolo, nella distinzione tra «amour propre» e «amour de soi». Non è certo qui il luogo, né

⁶⁷⁴ Per questo primo capitolo ci basiamo essenzialmente sulle esposizioni di Laporte (*Les vérités ...*, cit.) e J.-F. THOMAS, *Essai sur la morale de Port-Royal*, Nizet-Bastard, Paris 1942.

basterebbero le nostre competenze, per seguire il lungo cammino, segnato da non pochi fraintendimenti, che la posizione inaugurale di Agostino conosce nei secoli che separano la tarda antichità dall'epoca moderna. Ma, per rimanere nelle immediate vicinanze di Pascal, ciò che non si può non menzionare è l'inflessione che la sintesi agostiniana subisce nell'agostinismo moderno, e in specie presso Giansenio. Le esigenze di sistematicità poste dalla struttura per così dire "assiomatica" dell'*Augustinus* impongono infatti un radicalizzazione, o meglio: un irrigidimento di quanto, in Agostino, il più delle volte non si presentava sotto forma di tesi bensì di una analisi concreta dei fenomeni o di una riflessione a partire dalla Scrittura. In estrema sintesi si può affermare che la coppia amore di Dio – amore di sé si sclerotizza in Giansenio nella opposizione tra «caritas» e «cupiditas» o «concupiscentia». Da un punto di vista strettamente fattuale si può riconoscere la ragione di questa trasformazione nell'influsso esercitato da un opuscolo pseudo-agostiniano, in realtà probabilmente di mano di Ugo da San Vittore ma ancora attribuito al padre della chiesa nel XVII secolo⁶⁷⁵. Si tratta del *De substantia dilectionis*, brevissimo trattatello che esordiva precisamente con una opposizione secca di due amori opposti e inconciliabili:

Una fons dilectionis intus sapiens, duos rivos effundit: alter est amor mundi, cupiditas; alter est amor Dei, charitas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris erumpit: et cum per appetitum ad exteriora decurrit, cupiditas dicitur; cum vero desiderium suum ad interiora dirigit, charitas nominatur. Ergo duo sunt rivi, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et charitas: et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix charitas⁶⁷⁶.

In tale messa a punto, rimaneva autenticamente agostiniana l'identificazione di ogni (vero) amore con la carità, mentre si rivelava indebitamente semplificativo il far coincidere ogni amore che non fosse di Dio con la concupiscenza. Giansenio sarà più

⁶⁷⁵ Cfr. per esempio l'edizione di Louvain, Paris 1614, t. 4 (vol. III), appendice, pp. 510-511.

⁶⁷⁶ PL XL, p. 843.

sottile ma manterrà ferma la dicotomia: «Non datur medium inter charitatem et culpabilem cupiditatem». Soltanto articolerà la coppia non secondo due ordini di oggetti («mundi / Dei») bensì secondo due regimi di finalità, attribuendo cioè all'amore di sé il ruolo di «radix» della «cupiditas». Il capitolo IX del libro V del *De Gratia Christi Salvatoris* dell'*Augustinus* esibisce in estrema sintesi l'operazione teorica di Giansenio, che varrà qui la pena di seguire più nel dettaglio⁶⁷⁷. Il tema generale è quello della speranza cristiana: Giansenio argomenta vivacemente contro la distinzione scolastica di «amor amicitiae» e «amor concupiscentiae» dimostrando che, se accolta, essa costringerebbe a misconoscere la «spes» come genuino frutto della «charitas». L'amore si dispiega secondo una logica che è unica e universale: distinguere due modi opposti dell'amore significherebbe pretendere che esso possa talvolta rinunciare ad alcune delle figure che ne articolano la fenomenologia:

Omnis igitur amor, sive amicitiae, sive concupiscentiae appetit obiectum suum amatum obvenire sibi, ut eo praesente possit frui; nec esset amor nisi hoc appeteret. Nam omnis amor qualiscunque fuerit, pro sua obiecti varietate in mille figuras vertitur. Amat, odit, desiderat, fugit, sperat, desperat, audet, irascitur, gaudet seu fruitur, ac tristatur. Itaque describens istos amoris, tam charitatis quam cuiuslibet alterius motus.

Ma allora il problema si pone di diversamente segnare il confine tra «amor amicitiae» e «amor concupiscentiae», e dunque, indirettamente, anche di «charitas» e «cupiditas». La risposta di Giansenio è la seguente:

Distinctio igitur istorum amorum, non ex expectatione vel obventione obiecti petitur, sed ex ratione sub qua feruntur in obiectum suum. Amor enim concupiscentiae sive desideret sive speret, sive fruatur, rem ita concupitam ultimo ad ipsum amantem refert, sicut hoc in amore divitiarum & voluptatum cuivis perspicuum est. Amor verò sinceræ charitatis & amicitiae, tam carnalis, quam spiritalis sive desideret rem dilectam, sive speret, sive fruatur praesentia ipsius, ultimò torquet omnia ad id quod diligit, ut illi bene sit, non sibi; quantumvis inde se beatitudinem quoque suam consecuturum esse cernat.

⁶⁷⁷ Lo si legge alle pp. 521ss dell'edizione citata.

A segnare il campo dei due “stili” di «amor» è una «ratio», ovvero un modo di riferirsi all’oggetto amato. Entrambi gli amori si dispiegano cioè secondo tutte le figure della fenomenologia erotica, li separa soltanto il modo in cui, in tali figure, essi tendono al loro termine. Giansenio doppia subito questa constatazione empirica con una messa a punto teorica, che è poi la mossa decisiva: ovvero la coppia «finis cui», «finis qui»:

Est enim duplex omnis dilectionis finis, *qui* videlicet appetitur, & finis *cui* appetitur. Inter quos ille ordo est, ut finis *qui*, cedat in utilitatem finis *cui*, & hic illius alterius quodammodo sit ultimus finis. Nam idcirco aliquid appetimus, ut tandem alicui tanquam prius & radicalius amato cedat. [...] Ex quo etiam fit, ut *finis cui* amore amicitiae diligatur, *finis qui* amore concupiscentiae. Id enim cui cedit res quae diligitur, propter se diligitur; alterum verò amato propter se dilecto concupiscitur. Illa igitur est vera distinctio inter amorem cupiditatis seu concupiscentiae, & amorem benevolentiae seu sinceræ charitatis, quod amor concupiscentiae quidquid appetierit, id ultimo appetat propter se, tanquam finem *cui* ultimo totum cedat: amor benevolentiae seu charitatis, quidquid appetierit, aut speraverit, aut adeptus fuerit, id totum quasi oblitus sui in hoc ipsum velut finem cui retorquet, quem ista benevolentiae charitate dilexerit.

La coppia teorica permette a Giansenio di dare un assetto sistematico a quanto Agostino si limitava a indicare con l’espressione «propter Deum». Riferire («referre») l’amore (del mondo, di sé, del prossimo) a Dio significa riconoscere in Dio l’unico «finis cui», il fine ultimo al quale ogni altra «dilectio» cede rivelandosi puro mezzo. Al contrario, la concupiscenza può amare ogni cosa, e finanche Dio, «propter se», perché sempre e soltanto afferma se stessa come «finis cui». L’amore di sé diventa sinonimo quindi della logica perversa della finalità che guida la concupiscenza, e che costituisce la «vera distinctio inter amorem cupiditatis seu concupiscentiae, & amorem benevolentiae seu sinceræ charitatis». Per questo, in delle formule che già sembrano annunciare quelle di un Condren, Giansenio giunge a imporre un vero e proprio olocausto dell’amore di sé «atque ipsi nos isto amore & fruitione velut holocaustum

immolemus». La coppia «amor cui» «amor qui» viene così a sostituire quella agostiniana di «uti» e «fui»: è la «ratio finis» a decidere dell'amore e della sua natura, non il modo di accesso all'oggetto come da utilizzare o da gioire. L'amore di sé diventa cioè l'elemento discriminante perché è in grado di falsificare qualsiasi gerarchia degli «amabilia»: non basta amare Dio e usare del mondo, bisogna amarlo in vista di se stesso:

Charitas enim semper est charitas, sive desideret praesentiam dilecti sui, sive reddendam sibi ardentem & fideliter speret, sive praesente perfruatur. Concupiscentia vero respectu Dei amor vitiosus est: nam ille semper quicquid concupiscit, sive utendum, sive fruendum, hoc ultimo ad ipsum amantem refert. Ex quo fit, ut si sic etiam Deo frui cupimus aut speramus, revera nos-ipsos non Deum diligamus.

Non è un caso che, malgrado la scarsa simpatia per il concetto di «potestas assoluta», Giansenio avanzi in più di una pagina degli argomenti vicini alle supposizioni impossibili dei mistici: il principio «illud enim propriè amatur cui ultimo totum cedit» fa in effetti sistema con la disgiunzione secca tra carità, intesa come «amor cui» per Dio e concupiscenza, identificata all'amor di sé ovvero all'«amor cui» per sé.

Quanto questa sintesi sia potente e operante nella messa in sistema dell'*Augustinus* lo conferma il modo in cui essa si trova ad articolare il passaggio dallo stato edenico a quello dell'umanità macchiata dal peccato⁶⁷⁸. Giansenio ricorre infatti all'opposizione «qui / cui» per descrivere la natura e gli effetti della caduta del primo uomo. L'effetto del peccato originale sull'uomo si può descrivere in effetti come una depravazione dell'amor proprio che da naturale «finis qui», subordinato e riferito a Dio, si trasforma in «finis cui», diventando così radicalmente innaturale e snaturando anzi anche le pulsioni vitali all'autoconservazione comuni all'uomo e all'animale in quanto semplici viventi.

⁶⁷⁸ Cfr. Ivi, t. II, pp. 420ss.

Duplex est enim omnium appetitionum finis, *qui & cui*. [...] Sic ergò homo lapsus ab amore Dei, in quem velut in finem *qui*, simulque finem *cui* totum ultimò cederet, ferebatur, in seipsum non solum velut omnium appetitionum praesentis & futurarum principium, sed velut in finem ultimum *cui* cecidit. Hoc ipsum enim quod relicta dominatione Dei, sua potestate, ut August. loquitur, vel alia quacunque excellentia frui voluit, sibi eam voluit, & in se, non in alium quempiam velut finem ultimum *cui* retorsit.

In Adamo prima della caduta, l'amore di sé e del prossimo era spontaneamente riferito a Dio: ogni suo atto, sia puramente corporeo che spirituale, si presentava come espressione di un «amor qui» inteso a mediare e introdurre l'unico riferimento a Dio. In tale condizione l'amore di sé, al pari di ogni altro, trovava la sua legittimità identificandosi – se non confondendosi totalmente – con la destinazione ultima dell'uomo in quanto creatura capace della contemplazione del suo creatore:

Hic est verus & purus ille amor, quo iubetur diligere Dominum Deum suum ex toto corde, & animâ, & viribus. Hic idem est verus & solus amor, quo homo seipsum utiliter diligit. Non enim haeret vel sistit in diligendis, aut corporis aut animae aut utriusque commodis procurandus, sed istam totam quam cum brutis communem habet dilectionem sui, in *illam dilectionem Dei refert, quae nullum a se rivulum extra seduci patitur, cuius derivatione minuitur*.

La caduta istituisce al contrario l'«amor sui» come nuovo «principium», autonomo e sostitutivo rispetto a Dio. Ma costituendosi come fonte del suo agire svincolato da Dio, l'uomo si afferma al contempo come fine ultimo di ogni sua azione: «et sicut illius motus principium, ita & finis ipse fuit». E per questo, tutte le sue componenti si trasformano in occasioni di ulteriore separazione da Dio: segnatamente, gli istinti corporei diventano occasioni di tentazione e pure l'amore del prossimo subisce uno snaturamento tale da ridursi ad una mera appendice dell'«amor sui»:

Secundò, quia ille ipse amor sui in quem homo velut finem *cui* omnia in posterum appetenda servient, abrupto amore Dei lapsus fuit, est veluti intentio quaedam generalissima & efficacissima finis ultimi, quo omnia referuntur. Amissio enim

amore Dei, in quem antea, omnia velut in finem ultimum ferebantur, impossibile est, ut aliò quaelibet appetita referantur, nisi ad ipsum hominem, qui se diligendo arctissimè complectitur, & sibi soli incubat. Nam amor amicitiae ad alterum est quaedam velut extensio & effigies amoris sui: quemadmodum propago est extensio trunci: & ad illum se incipit habere sicut ad se, res aliquas amico appetendo, sicut sibi. Intentionis autem efficacis illa natura est, ut in omnia omninò media, quae fini amato, sub modo quo amatur, conducere videntur, necessariò feratur.

Giansenio può allora assumere in un senso ben più rigido e statico di Agostino la simbolica delle due città. Passando sotto silenzio l'«usque ad» che nella formula agostiniana garantiva la necessaria e legittima commistione dei due amori, Giansenio fa dell'«amor sui» la ragione ultima della concupiscenza. Come già annunciato la coppia «caritas / cupiditas» viene a doppiarsi e in sostanza coincidere con quella «amor Dei / amor sui»:

Hinc est quod meritò Augustinus isto solo amore sui tanquam generalissimo & uberrimo fonte omnium omninò vitiorum; Civitatem terrenam, cuius Adam in hominibus principium fuit, à caelesti civitate discernat; *Secernunt [sic] civitates duas, amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem verò amor Dei usque ad contemptum sui.* Optimè omninò atque verissimè. Impossibile est enim ut amator sui non contemnat Deum, & è contrario, ut amator Dei non contemnat se. Nam & ille seipsum velut finem omnium appetitionum suarum respicit, & iste Deum; cùm neque seipsum curet aut diligat nisi propter Deum, ut illi cedat ipsa illa dilecto seu cura sui, seipsum etiam in nihilum redigere paratus, si tanquam in bonum, Dei unice dilecti cederet, iuberetur.

Mercè la distinzione «cui / qui» e l'identificazione forte del peccato originale con un peccato di orgoglio l'amore di sé risulta cioè la legge ultima della «civitas diaboli». Al punto che Giansenio, pur riconoscendo le esigenze naturali del desiderio di autoconservazione, tende a minimizzare radicalmente la legittimità di ogni istanza di amor proprio, finanche quella accampata dalla formula dell'«amor proximi sicut teipsum». La tradizione aveva sempre giustificato l'assenza di un precetto dell'amore di

sé ritenendolo naturale – ovvero intrinseco all'uomo in quanto vivente. Dal che poi l'associazione spontanea dell'amore (naturale) di sé con quello del prossimo. Giansenio, al contrario interpreta l'assenza di precetto come una conferma della condanna dell'«amor sui». E ne deduce la necessità di identificare strettamente «amor proximi» e «amor Dei»:

Sic enim diligere proximum iubemur, sicut nosmetipsos, nos ipsos autem vitiosè diligimus, si propter nos diligimus. Hoc enim velut radicem vitiorum taxavit Apostolus, quando dixit: *Erunt homines se-ipsos amantes*. Et quia talis amor sui non est amor, sed potiùs odium sui, quia malorum omnium fons, hinc est quòd cùm Deus toto corde Deum diligendum praecepisset, nullum mandatum de suiipsius dilectione subiecerit; sed hoc unum dumtaxat, ut sicut nos ipsos proximum diligamus. Et quomodo proximum sicut meipsum diligam, qui quomodo meipsum diligam non didicerim? Nimirum hoc saluberrimè nobis indicatum Spiritus Dei voluit, nullam esse aliam veram dilectionem sui quàm qua Deum ex toto eorde diligimus.

In estrema sintesi occorre dunque affermare che l'agostinismo così come appare ridisegnato nella sintesi di Giansenio esprime una condanna radicale e teologicamente fondata dell'amor proprio. Facendone la «ratio» della «concupiscentia» Giansenio riduce al minimo, se non totalmente esclude, la possibilità di un «amor sui» naturale e quindi legittimo. Dopo il peccato, ogni amore di sé è divenuto un «amor cui» e quindi l'espressione della perversione della natura umana. Esso va opposto alla «caritas» come amore di Dio, nel doppio senso del genitivo: amor del quale Dio è il principio e allo stesso tempo il fine. Da un punto di vista della morale ciò significa che l'esigenza fondamentale è quella di estinguere un amor di sé sempre presente perché costitutivo della (de)natura dell'attuale condizione umana. La questione è cioè: come posso amare Dio, io che non so amare altro che me stesso e ogni cosa in vista di me stesso?

Gli esponenti di Port-Royal, seppur in diverse misure e modalità, accoglieranno unanimente la sintesi di Giansenio. Se ne hanno testimonianze eloquenti già in Saint-Cyran, che scrive:

Elle [sc. charité] produit autant de bonnes passions en l'âme que l'amour-propre en produit de mauvaises, elle est la vraie vie de l'âme comme l'amour-propre la vraie mort, l'une fait vivre pour Dieu et non pour soi, faisant autant mourir l'amour de soi-même que l'amour des autres créatures, au lieu que l'autre fait le contraire⁶⁷⁹.

E poi soprattutto in Arnauld, che spesso riprende testualmente le formulazioni di Giansenio. Valga per tutti una citazione da *De la fréquente communion*: «doivent être considérés comme deux sources générales de tous les biens et de tous les maux de notre âme: l'amour de Dieu de tout bien, l'amour de soi-même de tout mal».

Difficile pensare dunque che Pascal non subisca l'influenza della messa a punto giansenista. E in effetti, almeno in alcuni dei testi più antichi, lo si può verificare con esattezza. È il caso in particolare della lettera sulla morte del padre, del 1651, dove Pascal riprende esplicitamente la dottrina agostiniana dei due amori⁶⁸⁰:

La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu.

Come si vede, Pascal sostituisce alla coppia «cui / qui» quella di infinito e finito. L'amore di Dio, in Adamo prima del peccato, era infinito perché lui solo ne costituiva il fine. La dinamica del «referre» e del «propter Deum», che pure Pascal evoca scrivendo «rapportant à Dieu», viene cioè espressa tramite l'incommensurabilità del rapporto tra infinito e finito. L'«amor qui» di Giansenio viene cioè ricondotto ad un amore che, per la sua finitezza, può sussistere come un «néant» in faccia all'oggetto infinito della

⁶⁷⁹ Cit. in ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran ...*, cit., p. 256.

⁶⁸⁰ OC II, pp. 851-863.

carità: poiché la distanza è quella tra due ordini che non comunicano, quello inferiore può sussistere senza che in nulla le sue esigenze intacchino il superiore: «l'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché». Il peccato e la nuova condizione dell'umanità che ne segue risulta allora definita da Pascal da una inversione di poli in questa coppia «infini / fini»:

Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.

Quando l'amore assume abusivamente la figura del «finis cui», si produce un cattivo infinito: improprio e indebito perché non più proporzionato all'oggetto cui si riferisce: «voilà l'origine», conclude Pascal, «de l'amour-propre». «Naturel» in Adamo, esso è ora «criminel»: si arroga l'impossibile ruolo di principio e così rivela al contempo la sua «défectuosité» – solo un oggetto infinito come Dio può essere il fine ultimo – e il suo «excés» – ciò che non è «par soi» non può volere ogni cosa «pour soi».

Si può discutere sulla pertinenza e sulla funzione precisa della coppia concettuale introdotta da Pascal. Ed in particolare su quanto questa forzi, più ancora che il «cui / qui» di Giansenio, il senso reale della fonte agostiniana. D'altronde tale coppia risulta del tutto impensabile prima della teologia del XIV secolo, e segnatamente di Scoto e Occam. E non sembra trovarsi in nessuno degli autori con i quali si è tentato di identificare i «deux très grands et très saints personnags» dai quali Pascal afferma di aver «appris» questa dottrina riguardo «la source de tous les vices et de toutes les péchés». Ciononostante l'analogia con la operazione di Giansenio risulta palese: in entrambi i casi lo sforzo è quello di rifondare la dicotomia agostiniana dei due amori riducendola a quella di un amore di Dio (e di sé e di tutto in vista di Dio) e di un amore di sé (e di tutto finanche di Dio in vista di sé).

Se poi dall'epistolario si passa alle *Pensées*, i testi si moltiplicano. A più riprese Pascal ribadisce infatti la peculiarità del cristianesimo di essere l'unica religione che fa dell'amore di Dio un obbligo, ovvero qualcosa che si oppone diametralmente alla inclinazione all'amore di sé, e di ogni cosa in vista di sé. A sintesi, per esempio, la *pensée* 205:

S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, – tout par lui, tout pour lui –, il faut donc que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui. Mais comme nous nous trouvons dans l'impuissance d'adorer ce que nous ne connaissons pas et d'aimer autre chose que nous il faut que la religion qui instruit de ces devoirs nous instruisse aussi de ces impuissances et qu'elle nous apprenne aussi les remèdes. Elle nous apprend que par un homme tout a été perdu et la liaison rompue entre Dieu et nous, et que par un homme la liaison est réparée. Nous naissons si contraires à cet amour de Dieu et il est si nécessaire qu'il faut que nous naissons coupables, ou Dieu serait injuste.

Più spesso l'opposizione dei due amori si esplicita nella coppia carità – o amore di Dio – e odio di sé (§§ 215; 220; 564): l'amor proprio assunto come radice ultima della concupiscenza può essere così contrastato con maggior forza, rivelando la sua natura di indebita imitazione dell'unico amore legittimo, quello di (e in) Dio. Pascal giunge anzi a scrivere a proposito delle «personnes simples [qui] croi[r]e[nt] sans raisonnement»: «Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes». Dove come si vede, l'amor proprio si riconosce come odio a fronte del vero e unico «amour de soi», di Dio e da Dio elargito, cioè la carità.

Ma più ancora che le singole, e numerose, espressioni in eco alla dottrina dei due amori varrà, a prova della forza della condanna dell'«amor sui», il fatto che essa articoli, in ultima istanza, la destituzione pascaliana della filosofia. È ciò cui si assiste in § 142, dove Pascal riflette sui «philosophes», o più precisamente, sullo stoicismo come paradigma di ogni filosofia che abbia «Dieu sans J.-C.»:

Ils croient que Dieu est seul digne d'être aimé et d'être admiré, et ont désiré d'être aimés et admirés des hommes, et ils ne connaissent pas leur corruption. S'ils se sentent pleins de sentiments pour l'aimer et l'adorer, et qu'ils y trouvent leur joie principale, qu'ils s'estiment bons, à la bonne heure ! Mais s'ils s'y trouvent répugnants s'<ils> n'<ont> aucune pente qu'à se vouloir établir dans l'estime des hommes, et que, pour toute perfection, ils fassent seulement que, sans forcer les hommes, ils leur fassent trouver leur bonheur à les aimer, je dirai que cette perfection est horrible. Quoi ! ils ont connu Dieu et n'ont pas désiré uniquement que les hommes l'aimassent, <mais> que les hommes s'arrêtassent à eux ! Ils ont voulu être l'objet du bonheur volontaire des hommes!

Qui, come già peraltro in Giansenio, l'impresa intera della filosofia viene ridotta a una espressione di «amor sui». Nella volontà di cercare la stima degli uomini nel momento stesso in cui riconoscono in Dio il sommo bene, l'amor proprio esprime la sua massima forza di snaturazione. Esso cioè riesce a ridurre perfino Dio a ciò che si ama in vista di se stessi. Pascal glossa parlando di una «perfection horrible»: ossimoro che significa precisamente la perversione dell'ordine degli amori e l'inversione delle relazioni tra «finis cui» e «finis qui». «Voul[oir] être l'objet du bonheur volontaire des hommes» significa infatti pretendersi fine ultimo, «s'aimer seul, et toutes choses» – finanche Dio – «pour soi, c'est-à-dire infiniment». In sostanza – tramite l'amore di sé – Pascal può subordinare l'intera impresa della filosofia alla condanna paolina di *Romani* I, 21: «Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés» (§ 189) e ritrovare al contempo la verità di una massima di Bernardo: «Quo quisque optimum eo pessimus si hoc ipsum quod sit optimum abscribit sibi» (§ 191).

Alla morale «toute païenne» dei gesuiti, che ammette un «amor communis» sempre legittimo, Pascal contrappone dunque la morale realmente «chrétienne» fondata sulla dottrina della grazia e sulla assenza di mediazione tra carità e concupiscenza o «amour propre»: «Dieu lui fait sentir qu'elle [sc. âme] a ce fonds d'amour-propre qui la

perd, et que lui seul la peut guérir» (§ 460). Gesù sarà allora il centro e la fonte della morale in quanto « J.-C. n'a fait autre chose qu'apprendre aux hommes qu'ils s'aimaient eux-mêmes, qu'ils étaient esclaves, aveugles, malades, malheureux et pécheurs; qu'il fallait qu'il les délivrât, éclairât, béatifiât et guérît, que cela se ferait en se haïssant soi-même et en le suivant par la misère et la mort de la croix». Gesù viene così a dare corpo, nella figura di un «Dieu humilié» (§ 220) alla «vraie et unique vertu» quella «de se haïr car on est haïssable par sa concupiscence» (§ 564).

La questione che articola la morale, come già detto, risulta dunque: come posso amare Dio, io che non so amare altro che me stesso e ogni cosa in vista di me stesso? La risposta, Pascal la propone da una parte in forma di confessione diretta: «et soit que je sois seul ou à la vue des hommes j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu, qui les doit juger et à qui les ai toutes consacrées» (§ 931). La quale si trova a fare eco alla realtà del Cristo che afferma «je suis Dieu en tout» (§ 929) e perciò rappresenta il «modèle de toutes conditions» umane. Dottrina e morale si esplicitano a vicenda, dunque: «Toute la foi consiste en J.-C. et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grâce» (§ 226).

2. *«Le moi» ovvero l'impossibile «amour de soi»*

La questione di una «morale chrétienne» è venuta dunque a coincidere con quella dell'«ordo charitatis» e nello specifico con quella della liceità dell'amore di sé in faccia a quello di Dio. Due amori si affrontano: la soluzione quietista scioglierà gli indugi proponendo una scelta definitiva – Pascal, come peraltro tutti i moralisti, reputerà invece impossibile un totale oblio di sé e, in perfetto rigore agostiniano, riconoscerà invece l'essenza della vita cristiana in un resistere nella distanza dall'«amor

sui» tenendosi fisso («en la vue de») in Dio, ovvero in una conversione che la traversa da parte a a parte.

Le *Pensées* offrono però anche un'altra partenza per l'accesso alla questione della morale, una partenza che trova le sue radici non nella tradizione teologica bensì in un pura fenomenologia dell'«amor». A darne testimonianza una serie di frammenti ricostituiti opportunamente in «discours» da Emmanuel Martineau sotto il titolo «Qu'est-ce que le moi?».

Si tratta di testi ampiamente commentati: non ritorneremo quindi sul loro significato letterale, né sulla loro rilevanza strettamente filosofica, in particolare in relazione alle tesi cartesiane⁶⁸¹. Ciò che ci preme sottolineare è piuttosto come in queste pagine Pascal ponga il problema dell'amore (di sé) da un punto di vista della sua possibilità – e non più, come visto sopra – da quello della sua legittimità. Schematicamente: la domanda finora posta a fondamento di una riflessione (cristiana) sulla morale («come posso amare Dio, io che non so amare altro che me stesso e ogni cosa in vista di me stesso?») cede qui il passo ad una questione più semplice ma allo stesso tempo più radicale: è possibile un amore (vero) di sé? E nel caso: lo è a detrimento di quello di Dio? La difficoltà di articolare il *fatto* (imposto dal peccato) di un amore di sé “infinito” e il *dovere* della carità, viene cioè a doppiarsi di un interrogativo sulla *possibilità* e i *modi* dell'amore in generale. Sotto il neologismo «le moi» Pascal individua in effetti l'amore (di sé) come questione, come qualcosa che si dà a pensare, prima ancora di potersi constatare.

Il passaggio è esplicito in § 423, dove in un ipotetico dialogo con l'amico Mitton, Pascal afferma: «je dis que le coeur aime l'être universel naturellement et soi même naturellement, selon qu'il s'y adonne; et il se durcit contre l'un o l'autre, à son

⁶⁸¹ Cfr. *supra* cap. III

choix». Fin qui, una ripetizione della dottrina dei due amori e della necessità di scegliere tra di essi, parzialmente mascherata soltanto dall'uso equivoco di «naturellement» (nel primo caso la prima natura, nel secondo la natura caduta). Ma subito dopo il testo continua: «Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre; est-ce par raison que vous vous aimez?». Qui alla questione della legittimità (la «choix» tra i due amori del «coeur») si sostituisce d'un tratto quella della «raison». Ci si chiede cioè se l'amore di sé sia possibile e pensabile. E a questo nuovo interrogativo Pascal risponde con una tesi, passata poi in sentenza ma non sempre correttamente compresa: «le moi est haïssable» (§ 597). Dal *factum* di una alternativa tra due amori, ugualmente attestati, Pascal si è spostato alle ragioni dell'«amor sui» ovvero al problema della sua possibilità e, in ultima istanza, ne ha svelato l'infondatezza, ovvero l'ha rivelato come un odio di sé. Non solo l'uomo non si deve amare, ma nemmeno si *può* amare, perché giustamente niente in lui garantisce lo statuto di “amabilità”.

Per articolare questo scarto in cui l'impossibilità doppia e squalifica l'illegittimità, Pascal gioca l'uno contro l'altro due concetti, quello di «injuste» e quello di «incommode». Che l'amore di sé sia «incommode», è la diagnosi con la quale – al di qua di ogni considerazione moralistica – i precetti dell'«honnêteté» lo mettono al bando: per Mitton esso va coperto, nascosto, perché solo questa copertura rende possibile la convivenza umana: «car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus de sujet de nous haïr» (§ 597). Ma tale messa al bando si trova in realtà essa stessa fondata sull'amor proprio: è ancora l'interesse e la considerazione del bene per sé (le «plaisir»), infatti, a motivarla: «cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient». L'«honnête homme» rinuncia a «incommoder» gli altri, limitando le aspirazioni del suo amor proprio, soltanto in vista di una più alta assicurazione precisamente di quell'amor proprio. È in sostanza la tesi

“genealogica” sulla quale La Rochefoucauld (e più tardi Nietzsche) fonderanno la loro singolare apologia distruttrice delle passioni egoistiche. Ma l’analisi di Pascal è governata dalla questione «est-ce par raison que vous vous aimez?» e ciò lo conduce a riconoscere, oltre «l’incomode», «l’injuste»: «mais si je le hais parce que il est injuste qu’il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours». Con il passaggio al «toujours» ci siamo spostati nel campo della logica: al di là – o meglio: al di qua – di ogni pessimismo o ottimismo, di ogni denuncia morale o genealogia utilitaristica, Pascal esibisce infatti sotto il nome di «injustice» l’impossibilità *essenziale* dell’«amor sui» a rendere «raison» di se medesimo, di giustificarsi nella sua possibilità. Che le «moi» sia «haïssable» si rivela cioè una tesi puramente formale, anzi più precisamente: tautologica: «le moi», in quanto figura dell’«ego» ridotto alla domanda sulla possibilità dell’amore («m’aime-t-on, moi?»), non può che dirsi, in prima istanza, non-amabile, «haïssable». «Hair le moi» non è altro che la necessaria conseguenza dell’impossibilità in cui si trova l’«amor sui» di rendere «raison» della sua propria essenza, di assicurare il suo proprio fondamento sulla «raison».

Possiamo allora ricostruire come segue l’andamento del «discours» pascaliano: una volta che alla domanda sulla conoscenza di sé, si sostituisce quella «m’aime-t-on, moi?», l’amore di sé si rivela non solo inopportuno (o controfinalistico: Mitton) ma strettamente impossibile. Se l’«ego» cartesiano può trovare nel dubbio una «raison» per giustificare una conoscenza certa di sé, «le moi» non può infatti assicurare se stesso nell’amore. Perché così fosse, l’amore dovrebbe potersi decidere secondo il giudizio, ovvero potersi dedurre come un sillogismo. In quel caso, «aimable» sarebbe un predicato come ogni altro, universalmente declinabile – predicabile degli oggetti esterni come di se stessi. Ma, per Pascal giustappunto «cela serait ridicule»: «le coeur a son ordre, l’esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le coeur en a un autre. On

ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour» (§ 298). Dell'amore non si può giudicare, per poi esibire tale giudizio come una patente che ne assicuri l'effettività. Esso si può soltanto ricevere, e ricevere in proprio. E ciò si verifica in estrema visibilità nell'amore di sé, che mai si può esplicitare come un dovere di amarsi, dedotto da «principi e cause». In questo senso la domanda di Pascal «est-ce par raison que vous vous aimez?» si presenta dunque come un interrogativo puramente retorico. Come aveva già chiarito § 688 «aimer abstraitement ... cela ne se peut» perché significherebbe non rendere giustizia («et serait injuste») a «l'ordre» dell'amore che non ammette alcuna «exposition des causes». Delle due dunque l'una: o l'amore di sé si afferma puramente come un fatto, oppure, se pretende di fondarsi e rendere conto della sua possibilità prima ancora che della legittimità, esso deve riconoscersi come impraticabile.

L'esigenza che guida l'analisi di Pascal in queste *pensées* è dunque quella di pensare l'amore (di sé) secondo la sua logica propria, secondo il suo «ordre». E così facendo si trova costretto – o costringe il suo ipotetico interlocutore – a riconoscere l'odio di sé come la tonalità affettiva fondamentale. Per sé, ciascuno non può che odiarsi, perché nessuna «raison» può assicurare l'amore, né a fortiori l'amore di sé. Dalla conoscenza certa all'amore di sé – a dispetto di quanto il senso comune e la filosofia pretendono – l'implicazione non regge. A voler pensare l'«amour» secondo la sua logica, il vero inizio è un «moi» che non può amarsi né farsi amare, cioè suscitare o esigere l'amore: in breve «haïssable». Ma se questa evidenza si impone come verità a chi per poco abbia fatto esperienza e riflettuto sul fenomeno amoroso, come giudicare la pretesa dell'«amour-propre et de ce moi humain [...] de n'aimer que soi et de ne considérer que soi»? (§ 978). Qui la nozione di «injustice» trova la sua applicazione specifica: essa permette infatti a Pascal di concepire una impossibilità formale nella

quale purtuttavia l'uomo sussiste. L'ingiustizia non significa in questo caso un giudizio di valore, bensì fa segno al modo in cui «le moi» ha accesso alla verità su se medesimo. Nella logica dell'«esprit», l'evidenza del vero si può in effetti riconoscere o mancare ma non mai rifiutare: da una grande luce nell'intelletto segue sempre un movimento nella volontà. L'evidenza si può al più negare per affermare la libertà del proprio giudizio ma è impossibile sottrarvisi: essa è nelle cose e nel giudizio che, adeguandosi ad esse, la articola. L'ordine dell'amore, consente invece una differente figura del mancare il vero: ovvero, appunto, l'ingiustizia in cui, letteralmente, l'uomo non rende giustizia al vero. Qui non è il vero a venire mancato (misconosciuto o lasciato nell'ombra) ma noi a mancare al vero, a sottrarci alla sua evidenza. Esso continua a brillare, e a imporsi eventualmente all'intelletto, ma l'uomo non lo vuole come vero e gli preferisce ciò che ama. Non la falsità, né l'oscurità si contrappone allora al vero, ma la menzogna. Chi mente, non rinuncia infatti all'evidenza del vero ma pretende di far sì che ciò che ama tenga il luogo della verità. Non potrebbe resistere nella menzogna se la riconoscesse come tale – riesce al contrario a persistervi facendole “ingiustizia”, amando come vero ciò che tuttavia sa non esserlo. Si produce così la strana situazione in cui ad una verità che si conosce come tale e che si sa essere l'unica autentica – ma non si vuole, se ne contrappone un'altra che lo è solo in apparenza ma invece come autentica è voluta. Mentire significa allora tenere per vero ciò che si ama in luogo di amare ciò che si dà come il vero. La verità rimane intatta nella sua precedenza e priorità, soltanto ne risulta pervertito il modo di manifestazione: lungi che la verità decida di ciò che si deve volere è la volontà che gestisce ciò che è vero, amandolo come tale. Chi mente non rifiuta il privilegio del vero, ma vuole disporne in proprio: visto che non vuole amare la verità “vera” trasforma ciò che ama in verità. La menzogna non può sussistere che giustificando con una pretesa patente di verità l'ingiustizia che fa all'evidenza del vero.

Dal che poi, l'esito estremo dell'ingiustizia e della menzogna, ovvero un odio per la verità. Chi mente si trova infatti ad odiare la verità che non vuole – e che purtuttavia gli si impone come tale – e al posto della quale pretende di volere come verità ciò che ama – e che purtuttavia conosce essere falso. Vuole ciò che ama, lo ama come vero e odia il vero che lo scopre come una semplice falsificazione. Il contrario della verità non si trova dunque solo nell'errore o nella falsità ma anche nella menzogna, ovvero nella volontà di conservare, al di là del vero, il falso perché lo si ama *più* del vero e *come* vero.

Solo una tale descrizione del fenomeno della ingiustizia come accesso menzognero al vero permette di comprendere come Pascal possa allo stesso tempo riconoscere l'impossibilità formale dell'«amor sui» («le moi est haïssable») e la sua effettività. In un regime strettamente teorico della verità dall'impossibilità si dedurrebbe l'irrealtà:

Il est faux [non fondabile in «raisons»] que nous soyons dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. Si nous naissons raisonnables et indifférents, et *connaissant nous et les autres, nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté* (§ 421, cosivo nostro).

Ma giustappunto «nous naissons pourtant avec elle, nous naissons donc injustes». Occorre cioè pensare una «volonté dépravée», ovvero tale che possa pervertire l'accesso al vero preferendo a ciò che è tale e come tale riconosce, una falsità accampata come sostituto del vero. La regola cartesiana della volontà si trova per Pascal comunemente sospesa: l'evidenza nell'intelletto non implica una inclinazione nella volontà («nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté»), al contrario l'«inclination» della volontà si muove precisamente in controsenso a ciò che si conosce come vero. La falsità della pretesa di amarsi non implica l'impossibilità di effettuare l'amore di sé, bensì la volontà di amarsi a dispetto della verità, di mentire *sul e per*

«amor proprio», di sottrarsi all'evidenza di un odio di sé necessario. La depravazione della volontà consiste dunque in un suo uso attivo contro la verità: non in un assenso indebitamente concesso a ciò che si conosce inadeguatamente ma nel rifiuto plateale e diretto a ciò che è perfettamente evidente e conosciuto. Si tratta di «nous crever les yeux agréablement» (§ 44), di tenere ciò che si ama in luogo del vero e a mascherare il vero. L'amore di sé a dispetto della verità del logicamente necessario odio di sé è dunque una menzogna che si perpetua come tale. La descrizione di tale fenomeno complesso è consegnata da Pascal alla celebre *pensée* 978:

La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère; il veut être grand, et il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts.

Qui di nuovo l'opposizione tra «vouloir» e «voir» va intesa da un punto di vista strettamente formale: non si tratta di un giudizio di valore sulla bontà o malvagità umana, bensì della logica impossibilità in cui ciascuno si trova ad assicurare da sé l'amore che purtuttavia pretende di volersi – e volersi secondo verità. La menzogna consiste precisamente in una depravazione della volontà che *vuole* un amore che secondo giustizia *vede* impossibile. Che l'oggetto dell'amor proprio non possa che manifestarsi come non-amabile è una necessità logica: da se stesso, chi si ama non può garantire il suo amor proprio: «il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts». E il fatto che voglia amarsi, cioè rivendicare questo amore come fondato, già ne testimonia l'inautenticità: se esso fosse fondato in effetti non potrebbe mai sorgere la questione «est-ce par raison que vous vous aimez?». Ognuno si amerebbe

in perfetta coscienza, anzi in perfetta incoscienza: si amerebbe con la stessa indifferenza e sicurezza con la quale esiste in quanto ente. Quando però la possibilità dell'«amour sui» sorge come questione, come domanda, un imbarazzo si impone: quello che costringe a scegliere tra una verità che non vogliamo («le moi est haïssable») e un volere che non afferma il vero, ma comunque ne pretende la garanzia. E allora sorge il più strano frutto dell'amore di sé, «une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend». «Le moi» che vuole amarsi e verificare il proprio amore odia l'evidenza che lo costringe a mentire. L'evidenza lo riprende, nel senso che lo chiama dalla falsa verità nella quale pretende di tenersi e dietro la quale si nasconde. Il vero continua cioè a brillare indipendentemente come ciò a cui la volontà, se fosse sincera («plein[e] d'équité»), dovrebbe rendere «justice»: «cette vérité [...] il désirerait l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance».

Sotto il nome di «amor-propre» Pascal riconosce dunque un «embarras» fondamentale del «moi»: esso non può affermarsi come garante dell'«amour sui» se non nella menzogna ovvero in una attiva falsificazione del vero cui fa da controparte una «aversion pour la vérité» «inséparable» dalla sua stessa essenza. L'accusa di «injustice» affossa l'«amour propre» più e prima che ogni «incommodité» mondana. Al punto che Pascal può riformulare esattamente la conclusione di Mitton, pur ribaltandone i postulati: l'«amour propre» non può essere accettato neppure, anzi soprattutto, se risultasse «commode» a tutti, a me come agli altri. Perché in quel caso mi farei carico del delitto più grande, cioè di far amare una menzogna (quella di me a me stesso) come una verità:

Donc comme je serais coupable de faire croire une fausseté, quoique je la persuadasse doucement, et qu'on la crût avec plaisir et qu'en cela on me fit plaisir, de même je suis coupable de me faire aimer. Et si j'attire les gens à s'attacher à moi, je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge, qu'ils ne doivent pas croire (§ 396).

Il discorso pascaliano sul «moi» offre dunque una apertura “altra” sul tema dell’«amor sui» rispetto a quella messa in luce in precedenza sul palinsesto dell’*Augustinus*. In quel caso, la constatazione di due amori, se non di due “stili” dell’amore, si attestava come il dato primo, a partire del quale diveniva possibile la costituzione di un’etica. Nelle *pensées* qui analizzate invece nessuna constatazione s’impone ad apertura di scena, bensì una questione e un «embarras». Pascal si chiede semplicemente e direttamente se l’amor di sé, prima che legittimo sia *possible* e *pensabile*. Ovvero, se il «moi», cioè l’«ego» che si tiene nell’interrogativo «m’aime-t-on?», possa dirsi «aimable» e fondare da sé e per sé un «amour propre», analogamente a come nell’ordine dell’«esprit» fonda la propria esistenza. La risposta è la tesi «le moi est haïssable» dove l’aggettivo non fa segno a un obbligo d’odio ma all’impossibilità logica per «le moi» di amarsi secondo verità. A questa posizione logicamente necessaria, l’uomo tuttavia non sa rassegnarsi e pur non potendone negare l’evidenza cerca di sottrarsi, cerca di smentirla, mentendo innanzitutto a sé. L’«amor proprio» si configura allora come la menzogna nella quale «le moi» si tiene rispetto a se medesimo – ovvero al suo statuto di impossibile oggetto di amore. «Injustice» è più precisamente il nome con cui Pascal definisce il rapporto che una «volontà dépravée» mantiene tra una rivendicazione a giustificare l’amore di sé e la verità che la dichiara impotente. In breve: «l’homme n’est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie [...] en soi-même». Ma, ribadiamolo, non si tratta qui di una condanna morale, ma di una pura deduzione fenomenologica: «le moi» non può assicurare l’«amour propre» se non abusivamente, a dispetto di una «vérité» che «le reprend» e che suscita la sua «aversion», o meglio la sua «haine». «Le moi» che pretende di affermarsi in proprio – che pretende all’amore in proprio, all’amore proprio, non è dunque che una «illusion volontaire», una menzogna che si fa carne. «Le moi», ovvero l’«ego» ridotto alla

domanda «m'aime-t-on, moi?», è «injuste en soi»: si tiene per mancanza di «equità» in una posizione di rivendicazione abusiva che non può effettuare ma che non ha la forza di non voler effettuare. Dal che, in ultima istanza, una modificazione radicale della figura dell'«ordo charitatis». A partire da questo differente inizio non si tratterà più, infatti, per Pascal di garantire l'economia dell'amore bilanciato tra concupiscenza («amor sui») e carità («amor Dei»). Bensì di definire come «le moi» possa innanzitutto amarsi – e nel caso amare anche e soprattutto Dio. Occorrerà cioè concepire un «moi» che sappia giustificare il suo amor proprio senza rivendicarlo, bensì che sappia e possa amarsi benché «haïssable», ovvero essendo «juste en soi», giusto verso di sé. La morale sarà allora innanzitutto e per lo più lo scioglimento di una aporia del «moi» incapace di giungere a sé nell'amore in verità.

3. *«Négligence continuelle»*

Per ricostruire il tracciato di questa «alia via» alla morale, aperta dalla questione del «moi» occorrerà innanzitutto approfondirne il momento di avvio. Bisogna cioè insistere su un elemento che caratterizza l'«injustice» dell'amor proprio, ovvero il suo derivare da una volontà depravata. Pascal, come già sottolineato, pensa l'ingiustizia del «moi» a partire da una depravazione dell'accesso al vero operata dalla volontà. Abbiamo già segnalato come tale depravazione – che con tutta evidenza Pascal addebita al peccato – si lasci valutare nel suo scarto a partire dal modello cartesiano di interazione tra volontà e intelletto («se voir», «se vouloir»). Gli uomini «raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres» che Pascal auspica in § 421 sono infatti tanto simili ad Adamo prima della caduta quanto all'«ego» delle *Meditationes*. Per Descartes la volontà si determina in effetti a partire da una indifferenza formale (che fa

la sua infinità, cioè la sua assenza di limiti nell'applicazione, e che rappresenta il grado zero del suo uso) in virtù di ciò che la «raison», e nello specifico l'intelletto, presenta come evidente: «ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte & libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens»⁶⁸². La volontà vuole – in senso pieno – ciò che l'intelletto vede con evidenza e nei limiti in cui tale evidenza si afferma. Tanto più e tanto meglio l'intelletto porta alla luce il suo oggetto, con tanta più efficacia e tanto meglio la volontà differirà la propria indifferenza per applicarvi. La volontà si fissa dove l'intelletto la fissa: «Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir»⁶⁸³. Dal che poi la quasi indistinzione di volere e “vedere con l'intelletto” che testimonia una lettera a Regius del maggio 1641: «intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio; sed quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix etiam quicquam intellegimus quin simul aliquid velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus»⁶⁸⁴. Non possiamo conoscere alcunché se non lo vogliamo (almeno conoscere) e viceversa non possiamo volere (o non volere) alcunché senza conoscerlo (almeno malamente). L'ipotesi che si voglia qualcosa indipendentemente dal conoscerlo è cioè strettamente impensabile: sia per volerlo che per *non* volerlo bisogna che l'oggetto delle nostre volizioni sia precisamente *un oggetto*, cioè qualcosa che si conosce. In quest'ottica, come si sa, Descartes individua l'errore teorico e il male pratico in una mancata intesa delle due facoltà coinvolte nel giudizio. L'errore deriva dall'applicarsi dell'intelletto fuori dal cerchio luminoso dell'evidenza «latius pateat voluntas quàm intellectus, illam

⁶⁸² AT VII, p. 59.

⁶⁸³ AT IV, pp. 116-117.

⁶⁸⁴ AT III, p. 372.

non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo estendo». E da un punto di vista pratico prima ancora che morale, l'irrisoluzione si qualifica come il pericolo più grande da evitare per fare buon uso del proprio libero arbitrio: «lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus. Car il n'y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs»⁶⁸⁵. La volontà regredisce infatti in quel caso a «velleitas»⁶⁸⁶, si perde in un ondeggiare che non si fissa tra troppe e troppo confuse idee. «C'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal», come recita l'art. 170 delle *Passions*.

Ora, la «dépravation» della volontà cui Pascal fa riferimento come radice dell'impossibile amore di sé si comprende precisamente come un perversione di questo modello cartesiano. «Le moi» vuole se stesso – si vuole al punto di amarsi – a dispetto di ciò che conosce di sé, ovvero che mai l'«amour sui» può attestarsi come una evidenza. La menzogna nella quale l'umanità si tiene e con la quale si intrattiene in una «illusion volontaire» si configura come il rifiuto di far «sequere» una «propensio» della volontà conforme alla «lux» del vero. L'evidenza che il «moi est haïssable» rimane intatta ma tenuta a parte, senza conseguenza, per un qualsiasi atto del volere: «le moi» non può né negarla, né evitare di vederla ma soltanto tentare disperatamente di nascondersi il fatto che non può nasconderla. Dove dunque in Descartes il vero fissava a sé in una con-seguenza spontanea la volontà a misura dell'evidenza, per Pascal tanto più l'evidenza è assoluta tanto più impone una fuga, un *non sequitur*. Così il fenomeno del

⁶⁸⁵ AT IV, p. 295.

⁶⁸⁶ Su questo termine e la sua genealogia scolastica cfr. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

«moi» alla ricerca dell'«amour de soi» spezza la connessione tra evidenza dell'intelletto e messa in opera della volontà, tra conoscenza del vero e risoluzione a volerlo. Meglio, la «dépravation» risiede precisamente nell'inversione dei rapporti tra le due facoltà: «le moi» non vuole la verità esattamente *perché e nella misura* in cui la conosce. Meno mi conosco, più posso «me crever les yeux agréablement», mentire a me stesso e assicurare la (falsa) verità dell'(impossibile) «amor sui». L'irrisoluzione non si può allora addebitare, come in Descartes, alla debolezza dell'intelletto. Bensì occorre pensare una volontà non risolta in sé stessa, incapace di volere «ex toto»: la volontà non ama ciò che dovrebbe volere ma vuole ciò che non dovrebbe amare. Ad una volontà che non può se non volere il vero (secondo la figura metafisica e comune) si oppone cioè un amore che vuole come vero ciò che ama. L'amore di sé con le sue pretese chiude la regola dell'evidenza in un gioco a parte: «la haine de la vérité» indica che la volontà può risolversi non in base a ciò che conosce ma esclusivamente in base a ciò che ama. Si forma così un «projet confus», come scrive altrove Pascal, che si potrebbe descrivere come un vero e proprio conflitto (tra l'amore del vero e l'amore di sé) ma forse più giustamente come una malattia del volere incapace di volere in verità. L'evidenza del suo «être haïssable» mette dunque «le moi» sotto accusa: ed è per non farsi giustizia, per *mentirsi*, che esso deve porsi «injuste» contro la verità e coprirla, coprendosi con la menzogna.

Alla luce di questa ricostruzione del fenomeno del «moi injuste en soi» possiamo allora comprendere anche il senso e il ruolo dell'analisi dell'«ennui» condotta nel capitolo precedente. Le due istanze si trovano infatti a convergere e a sostenersi vicendevolmente. L'amore ingiusto di sé può affermarsi soltanto a dispetto e a discapito di una conoscenza del «se». Meno si conosce, meglio e più facilmente il «moi» può tentare di amarsi. Ma appunto sostenere l'esistenza umana tenendo a distanza la

conoscenza di sé era il *proprium* dall'«ennui» come disposizione fondamentale. Nei fenomeni del «divertissement», della «gloire», dell'«imagination» è emersa in effetti, come ultimo comune denominatore, l'esigenza di tenere a distanza l'imperativo delfico della conoscenza di sé. Dove il progetto apologetico della *liasse* APR portava a compimento la vicenda del «nosce te ipsum» rivelando nell'uomo un paradosso che solo l'incomprensibile della fede rende comprensibile, le *pensées* governate dal concetto dell'«ennui» definiscono l'esistenza umana come caratterizzata dal rifiuto dell'interrogativo di Apollo. L'uomo, nella sua quotidianità, si tiene a distanza dalla domanda sulla sua propria essenza – non vuole pensare, né soprattutto pensare a sé: il quesito «cos'è l'uomo» viene a mancare, meglio viene mancato, deliberatamente ed espressamente, come si manca un appuntamento o si diserta una battaglia. Così l'amore (impossibile) di sé trova conforto e si afferma in una esistenza radicalmente distratta dal sé. Il principio, come detto è che tanto meno il sé giunge all'evidenza, tanto più «le moi» si ama. Per questo il dominio dell'«amour injuste de soi» non può che coincidere con quello dell'umanità che crede che «est meilleur de s'ignorer pour être heureux».

L'approccio – inedito – al fenomeno dell'amore di sé proposto da Pascal nei pensieri sul «moi» si trova dunque a fare eco e coppia con la descrizione – anch'essa inedita – dell'esistenza umana che abbiamo visto sorgere in autonomia rispetto alla opposizione «grandeur – misère». In entrambi i casi il «soi» è pensato come un “luogo” inabitabile o quanto meno inospitale: all'impossibilità di «demeurer chez soi» nel pensiero («nosce te ipsum») fa infatti da controcanto l'incapacità di amarsi in proprio, di «s'aimer soi-même», di amare di un amore proprio. Di più, la consistenza di quella che si può definire l'*esistenza umana* si trova costituita proprio dall'intreccio di queste due istanze: a prova le analisi sulla vita mondana che Pascal deduce dall'impossibile

amor di sé e che vanno significativamente a confermare quanto visto a proposito dei temi della «gloire» e dell'«imagination»⁶⁸⁷.

Ma più e meglio ancora conferma la coerenza di questo quadro il fatto notevole che Pascal ne fornisca una ripresa sintetica in seno ad uno dei suoi scritti più tardi ed articolati, ovvero la *Prière pour le bon usage des maladies*. Com'è noto, a governare questa meditazione sul senso delle sofferenze corporee è la dinamica figurale che consente a Pascal di domandare a Dio non una liberazione da tali sofferenze ma un loro «bon usage». Ora, in prima istanza, tale buon uso consiste nello sfruttare gli impedimenti fisici come «occasions» per sciogliersi dalle pastoie del mondo e delle sue tentazioni. La malattia “riduce” l'uomo «dans l'incapacité de jouir des douceurs de la santé et de l'usage du monde»⁶⁸⁸. Il mondo cade come cadono gli idoli e lascia il «je» della *Prière* «seul en la présence» di Dio. Ma oltre a questa disposizione radicale che permette all'uomo di giudicarsi fin da ora come sul limite della morte, se non dell'ultimo giorno, la malattia va anche interpretata in se stessa come una «figure». «Bon usage» diviene allora sinonimo di una buona ermeneutica: «Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la figure et la punition tout ensemble des maux de l'âme». Ma aggiunge Pascal – e qui sta il punto – «faites aussi qu'elles soient le remède». I dolori e le sofferenze corporee figurano i peccati dell'anima ma, oltre che significarli, ne esibiscono anche la soluzione. Ma come pensare che la pena esteriore possa curare quella interiore? Risposta: «Car [...] la plus grande de ses [sc. dell'anima] maladies est cette insensibilité, et cette extrême faiblesse qui lui avait ôté tout sentiment de ses propres misères». Più che i peccati e le colpe, la malattia ultima alla quale il corpo malato sa portare rimedio è una radicale mancanza di sensibilità. In questo – e solo in questo, il corpo risulta privilegiato rispetto all'«esprit»:

⁶⁸⁷ Cfr. le *pensées* riunite da Martineau attorno a § 688.

⁶⁸⁸ OC IV, p. 1000.

che mai la carne può mancare di sentire ciò che sente, chiudere gli occhi davanti alle sue affezioni. Dove invece l'uomo può dire: «je ne sentais pas dans mon âme [les douleurs] quoique toute malade et couverte d'ulcères»⁶⁸⁹. Così il rapporto figurale insieme si approfondisce e si completa: il corpo malato si oppone al corpo sano come una anima tornata a «considérer» se stessa è l'opposto di una chiusa nell'«insensibilité». Ma la malattia, portando il dolore all'evidenza corporea, ne svela al contempo il passato latente (nell'anima): la malattia visibile rende sensibile il più grave dei mali, quello della incoscienza del male. Per questo – a dispetto di un masochismo solo apparente – il protagonista della *Prière* auspica sofferenze che si facciano «sentir vivement». La loro vivezza deve controbilanciare l'esistenza trascorsa in una «négligence continuelle», deve accusarla come una luce accusa i difetti di un cristallo, ovvero rendendo visibile ciò che rimaneva non percepito. Di più: l'insensibilità dell'anima giunge talvolta addirittura a offuscare la chiara saggezza del corpo al punto che «nous nous connaissons si peu que plusieurs pensent aller mourir quand ils se portent bien et plusieurs se portent bien quand ils sont proches de mourir, ne sentant pas la fièvre prochaine ou l'abcès prêt à se former» (§ 709). Si ha dunque il paradosso di una malattia – corporea – che guarisce perché costringe l'uomo a riconoscersi ben altrimenti malato – nell'anima.

Pascal può confortare tra l'altro la verità di questo paradosso di un preciso riferimento biblico. I vangeli permettono infatti di identificare «cette insensibilité, et cette extrême faiblesse» messe in luce dalla *Prière* come la disposizione essenziale dell'umanità tutta. A suggerire il riferimento è la chiusa del paragrafo X dell'opuscolo:

Mais pour achever la préparation de votre demeure, faites, ô mon Sauveur, que si mon corps a cela de commun avec le vôtre, qu'il souffre pour mes offenses, mon âme ait aussi cela de commun la vôtre, qu'elle soit dans la tristesse pour les mêmes offenses;

⁶⁸⁹ OC IV, p. 1004.

et qu'ainsi je souffre avec vous, et comme vous, et dans mon corps et dans mon âme, pour les péchés que j'ai commis⁶⁹⁰.

La necessità di una «tristesse» viene qui avanzata come disposizione consona in un'anima resa finalmente “sensibile” dalla malattia. Essa è l'unico punto che permette con qualche certezza di «conformer» la volontà propria con quella del Cristo – e quindi di agire in consonanza con i disegni della provvidenza e fare un «bon usage» del proprio «état». A essere «triste jusqu'à la mort» fu infatti Gesù stesso, nell'agonia del giardino degli Ulivi: con le parole di Matteo (XXVI, 37; 38) «coepit contristari et moestus esse. [...] Tristis est anima mea usque ad mortem». Ma qui Pascal va oltre Paolo e la semplice ingiunzione di una «comunità di sofferenza» (*Fil.* III, 10) dell'uomo con Cristo nelle sue sofferenze umane. Questa tristezza va cioè distinta dall'abbandono provato sulla croce – e pure dall'«incertitude de la volonté du Père» sperimentata essa pure nella agonia del Getsemani. Occorre piuttosto pensarla, ed è per questo che Pascal la evoca a più riprese, al cuore della *Prière*, come opposta e da opporre alla «négligence». Pascal richiama cioè la scena evangelica perché, ai suoi occhi, essa impone una meditazione che svela l'impossibilità per l'anima di trattenersi nell'«insensibilité». Testualmente: «Seigneur, ne permettez pas que je sois dans un tel éloignement de vous que je puisse considérer votre âme triste jusqu'à la mort, et votre corps abattu par la mort pour mes propres péchés, sans me réjouir de souffrir et dans mon corps et dans mon âme». Ma come può la «tristitia» di Gesù riferirsi alla «négligence continuelle» dell'esistenza umana separata da Dio? A esplicitarlo è la potente e inedita ermeneutica cui Pascal sottopone i passi evangelici di Matteo nella *pensée* § 919. Qui la «tristesse» di Gesù viene infatti messa in piena evidenza ed anzi ribadita nella sua unicità: «Je crois que Jésus ne s'est jamais plaint que cette seule fois;

⁶⁹⁰ OC IV, p. 1007.

mais alors il se plaint comme s'il n'eût plus pu contenir sa douleur excessive: "Mon âme est triste jusqu'à la mort"». E questa unicità viene subito motivata con l'unicità della causa che l'ha prodotta:

Jésus cherche de la compagnie et du soulagement de la part des hommes. --

Cela est unique en toute sa vie, ce me semble. Mais il n'en reçoit point, car ses disciples dorment.

La tristezza si rivela allora l'effetto preciso di una «négligence», di un abbandono dell'umanità che lascia Gesù solo nell'agonia, e lo abbandona proprio nell'unica occasione in cui egli ne reclama il conforto. Si vede bene la coerenza con la posizione della *Prière*: nella *pensée* 919 la deduzione della «insensibilité» a partire dalla rinuncia a «considérer votre âme triste jusqu'à la mort» è anzi esplicita: «Jésus les trouvant encore dormants sans qui ni sa considération ni la leur les en n'eût retenus, il a la bonté de ne pas les éveiller et les laisse dans le repos». L'uomo nella figura dei discepoli più cari, manca alla «considération» della tristezza di Gesù e così si chiude nella insensibilità del sonno – ovvero in una assenza di «considération» per la propria anima. L'interpretazione che Pascal propone della scena del Getsemani, più che come una meditazione sul tema della redenzione va intesa dunque in controparte alla visione notturna di Samuele (I *Sam.*, III): là la parola di Dio trovava eco e ricezione nella testimonianza di un ascolto «Parla, perché il tuo servo ti ascolta» (v. 10). Qui, al contrario, Cristo prega in vano: la sua parola rimane come un dono abbandonato – intatto ma che nessuno «reçoit» con la gratitudine che sola potrebbe portarlo a compimento. Pascal può addirittura parlare di una preghiera di Gesù *inesaudita* dall'uomo: «Jésus a prié pour les hommes, et n'a pas été exaucé». Come si vede la mancanza di «sentiment», l'essere «sourd» alle «inspirations» divine è veramente «la plus grande des maladies»: essa è quella con cui Gesù deve confrontarsi in ultima istanza – ed anzi continuerà a fronteggiare in ogni tempo: «Jésus sera (est) en agonie

jusqu'à la fin du monde. Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là». Per Pascal occorre dunque pensare la «tristesse» del Getsemani come la tristezza di un Cristo che si ritrova abbandonato dall'umanità, un Cristo solo che «se plaint» dell'insensibilità degli uomini come del pericolo più grande e dell'angoscia maggiore:

Jésus cherche quelque consolation au moins dans ses trois plus chers amis, et ils dorment; il le prie de soutenir un peu avec lui, et ils le laissent avec une négligence entière, ayant si peu de compassion qu'elle ne pouvait seulement les empêcher de dormir un moment. Et ainsi Jésus était délaissé seul a la colère de Dieu.

Una «négligence entière», questa dunque per § 919 la condizione dell'umanità nel suo estremo confronto che il Redentore: la «négligence continuelle» della *Prière* non sarà perciò che la presa di coscienza, grazie alla malattia, di questa condizione comune. La malattia impone una meditazione della «tristesse» di Cristo che libera – in fine – il male più grave. Ma proprio di fronte a questo male estremo si fa avanti anche la grandezza – estrema essa pure – del rimedio: di fronte a una ingratitudine che manifesta la disposizione ultima dell'umanità, Cristo si rivela nella figura del dono perfetto perché capace di esporsi alla mancata ricezione, all'abbandono – e di superarlo:

Jésus au milieu de ce délaissement universel et de ses amis choisis pour veiller avec lui, les trouvant dormants, s'en fâche à cause du péril où ils exposent non lui, mais eux-mêmes, et les avertit de leur propre salut et de leur bien avec une tendresse cordiale *pour eux pendant leur ingratitude* (corsivo nostro).

Nella «tendresse» Pascal riconosce il cuore più profondo del «mystère de Jésus»: ovvero la sua capacità di superare l'«opposition» più «invincibile» di uomo e Dio, l'«ingratitude» che non nega, né combatte ma semplicemente fugge e abbandona ogni «événement». La «tendresse» è la capacità di Gesù di piegarsi su quanto è più straniero – l'indifferenza totale – e di riportarlo alla sua identità⁶⁹¹, di svegliare la «négligence»

⁶⁹¹ Cfr. le osservazioni di Heidegger su questo concetto in riferimento alla lettera a Casimir Ulrich Böhlendorff in M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, pp. 192-193.

non con la punizione che meriterebbe ma con un atto estremo di remissione al Padre: «Jésus, voyant tout ses amis endormis et tous ses ennemis vigilants, se remet tout entier à Dieu». Da parte dell'umanità, un solo atteggiamento può allora risultare consono a fronte di tale «tendresse cordiale»: la penitenza. Così nella *Prière* Pascal contrasterà la «négligence continuelle» con la «pénitence continuelle» nella quale deve consistere la vita del cristiano. La meditazione di § 919 mette infatti in luce la «tendresse» di Cristo come verità ultima della redenzione in quanto si oppone alla pace della «nonchalance»: la misericordia di Dio risiede nel rovinare la «mala securitas», la falsa pace dei «dormienti»: «Nous implorons la miséricorde de Dieu, non afin qu’il nous laisse en paix dans nos vices, mais afin que Dieu nous en délivre». La «pénitence» si configura per questo come il primo dei «mystères» (§ 946) perché esso solo concede di liberarsi dalla «ingratitude» che affligge l'umanità al cospetto della continua agonia di Gesù. Non che il cristiano si debba considerare costantemente in colpa – o perennemente inadeguato. Ma perché la penitenza è l'unica posizione che permette di tenere davanti gli occhi le proprie colpe: i peccati non si danno a vedere che nella penitenza e al momento della penitenza. Per questo Pascal fa ingiungere a Gesù, sempre in § 919: «a mesure que tu les expieras tu les connaîtras et il te serait dit: “Vois les péchés qui te sont remis”. – “Fais donc pénitence pour tes péchés cachés et pour la malice occulte de ceux qui tu connais”». La penitenza apre l'uomo alla misericordia divina – e gli consente di prepararsi alla sua giustizia. Nella *Prière* questo ragionamento rimane in qualche senso implicito, pur se evocato dalla citazione di *Mtt.* XXVI, 38. Ma esso soltanto consente di comprendere a pieno la malattia come occasione per conformarsi a Cristo nella «tristesse». Nella sofferenza fisica e nella «tristesse [de] l'amour propre» imposta dal dolore Pascal vede il mezzo con cui l'anima può ritrovare la «tristesse» di Gesù sempre a rischio di venir negletta. E liberarsi dalla falsa pace e falsa salute di chi si trova a

«dormir»: «et qu'ainsi j'aie une extrême consolation de ce que vous m'envoyez maintenant une espèce de mort pour exercer votre miséricorde».

Alla luce di questa analisi, le riflessioni su l'«amor sui» e l'esistenza umana governata dall'«ennui» si trovano quindi doppiate da una conferma di ordine strettamente teologico. La *Prière pour le bon usage des maladies* e la *pensée* 919 mettono in luce una «ingratitude» fondamentale dell'uomo, una sua mancanza di «sensibilité» che la scena del Getsemani figura nel sonno colpevole dei discepoli. La malattia viene riconosciuta come dono provvidenziale perché impone all'uomo di tornare a sé, a essere ridotto ad una solitudine dove possa, finalmente, dire «je me juge moi-même»⁶⁹². «Négligence continuelle» diviene così la parola d'ordine dell'esistenza umana, capace di vivere nella “sordità” alle «inspirations» come alla verità dell'«amour propre» o alle esigenze della conoscenza di se. Ma se la «tendresse» di Cristo offre una soluzione teologica a questo enigma dell'inautenticità, sarà solo con la dottrina dei «membres pensants» che Pascal farà fronte alle difficoltà dell'«amour propre» e più in generale dell'esistenza libera dall'«ennui».

4. «*Morale chrétienne*»

La questione che Pascal affronta sotto la rubrica «membres pensants» si può descrivere, formalmente, come quella della appropriazione del proprio. A fronte di una volontà incapace di volere propriamente l'amore di sé (altrimenti che nella menzogna) e di una conoscenza di sé tenuta a distanza nell'«ennui», il «membre pensant» «quand il vient à se connaître il est comme revenu chez soi et [il] s'aime». La richiesta concreta, che definisce la destinazione «morale» di queste *pensées* è quella di un «ordo caritatis»:

⁶⁹² OC IV, p. 1000.

«Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même il faut ...» (§ 368). Ma al fondo Pascal risponde con esse ad un interrogativo più radicale: ovvero come è possibile un «chez soi» per l'uomo, e anzi, ancor più generalmente, come l'uomo giunga a «soi». Se l'amore di sé è impossibile perché solo mancando (a) se stesso «le moi» può amarsi, la fondazione di un amor proprio dovrà al contempo fondare – o quanto meno rendere esplicito – il modo di accesso dell'uomo al proprio sé. All'imperativo «conosci te stesso» come alla questione «puis-je m'aimer moi-même» «le moi» non ha potuto che resistere negandosi – come ci si nega a un appello che reclama. Ora Pascal cerca di mostrare la ragione di tale fuga – e con essa anche il suo rimedio.

Non stupirà allora che la riflessione sui «membres» cominci con una nuova *Genesi*. L'umanità che Pascal ha per la prima volta pensato, chiusa nella morsa dell'«ennui», richiede una nuova creazione che ne sveli l'identità. Ed ecco dunque che Pascal scrive «Dieu ayant fait le ciel et la terre qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants». Bisogna assumere in tutto rigore queste righe come una riscrittura della narrazione biblica. Una riscrittura che però è al contempo l'effetto di un omissione. Il punto in cui Pascal innesta la sua ripresa va riconosciuto infatti come il passaggio tra il quinto e il sesto giorno della creazione. Sennonché, dove nella Bibbia (*Gn.* I, 26) l'uomo viene creato in quanto «ad immagine e somiglianza» di Dio, qui Pascal avanza la definizione di «êtres qui sentent la bonheur de leur être». L'uomo si distingue cioè dalla totalità del creato per una sensibilità al suo proprio essere – cioè per avere il suo proprio essere come qualcosa con cui ha a che fare. O, viceversa, come qualcosa che può anche non sentire – non vedere. Il ricorso al paradigma del corpo e delle membra trova allora una sua prima funzione nel mettere in luce lo statuto della condizione umana rispetto alla pura creaturalità. All'immagine e alla somiglianza si

sostituisce il «membre». Essere «membre pensant» significa infatti in prima istanza avere a che fare con ciò che si è. Il membro è figura della creatura che non può decidere del suo essere, essendo questo nient'altro che la funzione dell'essere del corpo. La parte, proprio in quanto parte, non può *prendre parte* ma soltanto rassegnarsi all'essenza altrove decisa. In questo senso, gli apologhi antichi sul corpo e le membra vanno tutti nella direzione della necessità, per i componenti della totalità cui l'immagine fa segno, di rimanere nel ruolo ad essi fissato. Anche Paolo, in più di un caso, lo utilizza in questo senso. Ma Pascal proclama un «membre *pensant*», dove è l'aggettivo, come in «res cogitans», a portare tutto il peso del significato. L'uomo, come ente che «sent son être», ha da pensare la propria condizione, ovvero deve averla come ciò di cui si deve occupare. La funzione dell'immagine organicistica si ribalta così da capo a fondo: le membra di questo corpo che è l'umanità, diversamente che ogni altro corpo, devono fare del loro *sito* una *situazione*, cioè consentire a ciò che la loro condizione gli impone. In un corpo naturale le membra servono al tutto proprio e soltanto perché *non decidono* del loro essere ma si lasciano decidere; in un «un corps de membres pensants» al contrario ciascun «membre» deve decidere di sé, e decidendo decide al contempo del tutto. O meglio: decidersi alla luce dell'idea del tutto.

L'immagine dei «membres pensants» va dunque intesa come il tentativo più radicale di Pascal per controbattere l'alienazione del «moi», ridotto a sussistere nella lontananza al suo «soi», insensibile al «bonheur de son être». È in effetti soprattutto sulla possibilità del «membre» di ignorare la propria condizione che Pascal si sofferma. Qui la distanza tra il «membre pensant» e il «membre» per così dire naturale, si afferma nella maniera più evidente. Soltanto il «membre» che ha come possibilità ultima del suo essere quella di “sentire” tale essere, cioè di curarsene, può al contempo rimanere nel corpo e separato dal corpo: «le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il

appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi» (§ 372). Essere membro non è un *fatto* ma una *condizione* della quale occorre appropriarsi: ma esattamente per questa ragione, si può sussistere nel corpo *senza più prendervi parte*. I corpi naturali non ammettono membra morte: il «corps» del quale sta disegnando qui la figura invece sì: i «membres» che rinunciano a pensarsi rimangono nel «corps» senza aver «être par l'esprit du corps». Non vedere il corpo, cioè non sentire il proprio essere (membra) è un modo di stare nel corpo che rimane inaccessibile ai corpi naturali. E per la verità anche ai corpi civili che su quelli naturali si conformano: impossibile infatti pensare un cittadino che sottostia al patto civile separandosene al contempo. Pascal può invece descrivere con una esattezza rimarcabile l'esistenza umana nell'«ennui» secondo il lessico dei «membres»: «ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, *sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps*» (corsivi nostri). L'uomo dell'«ennui» non nega l'esigenza della conoscenza di sé (come potrebbe?), ma più radicalmente la sospende e la tiene a distanza: resta membro «ne voyant point qu'il soit membre d'un corps».

«Membre pensant» è dunque il nuovo nome della condizione umana. L'«ennui» come disposizione fondamentale e i fenomeni connessi del «divertissement», dell'«imagination», ecc hanno messo in evidenza come l'uomo possa passare a fianco della domanda sul proprio essere e lasciarla cadere nell'indifferenza. Questo oblio è risultato poi tanto più grave perché occultato dall'azione di forze che sembrano agire nell'«ego» a dispetto dell'«ego». La rigorosa ripresa di alcune ipotesi che Descartes aveva avanzato per poi respingerle ha confermato infatti che l'uomo pascaliano è per lo più espropriato delle proprie scelte. L'abitudine, l'immaginazione e la gloria ne fanno un *luogo* di decisione piuttosto che un soggetto. Lungi che una essenza si dia a

conoscere nella trasparenza della «*idée de soi*», l'uomo si trova nella condizione di dover conquistare la stessa domanda sulla propria essenza. Con la dicitura «*membre pensant*» Pascal fa allora segno a queste analisi mostrando come l'uomo si distingua dalla totalità del creato per poter restare (non) indifferente al senso del suo essere: «*des êtres qui sentent [...] leur être*». Essere membro è una condizione inalienabile – ma essere «*membre pensant*» significa che tale condizione va appropriata nel pensiero: dal che la possibilità di due figure almeno del «*membre*»: il «*membre heureux*» ovvero quello che ha ri-preso nel pensiero la propria condizione – «*revenu chez soi*», e il «*membre périssant et mourant*», ovvero quello che si tiene «*separé*» dalla «*vue*» del suo essere. Diviene allora comprensibile la portata che Pascal assegna a queste *pensées* sui «*membres pensants*» inaugurandoli con una riscrittura della *Genesi*. La figura del «*membre pensant*» fornisce in effetti una nuova definizione dell'uomo che si affianca – e forse pretende addirittura di sostituirsi – a quella di «*res cogitans*» e di «*immagine e somiglianza di Dio*». L'uomo è un ente che può e deve appropriarsi della condizione nella quale già da sempre è. Il «*membro*» è parte del corpo e non può non essere parte di esso, ma al contempo può vivere in verità solo se conosce la verità della propria condizione: «*Qu'ils seraient heureux s'ils le sentaient, s'ils le voyaient*». O può perdersi in una esistenza inautentica se «*il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être [...] ne voyant point qu'il soit membre d'un corps*». La sua natura è precisamente di non avere una natura – di non essere soltanto un esemplare di una specie ma di dover decidere del modo in cui “ha” il proprio essere.

Quando quindi Pascal impone di «*s'imaginer*»⁶⁹³ l'uso del riflessivo esprime la necessità per l'uomo di «*revenir chez soi*» a partire da una idea: quella di «*membre pensant*». Una idea che tuttavia non dice un'essenza ma – più radicalmente – la

⁶⁹³ Ripetendo l'uso tecnico del termine da parte di Descartes (AT VI, p. 19). Cfr. in proposito H. MARTINEAU, *L'ontologie de l'ordre*, «*Les Études Philosophiques*», 4, 1976, pp. 475-494; p. 481.

necessità, per l'umanità, di superare la distanza che sempre la separa dal «chez soi». In questo primo senso occorre infatti assegnare una funzione strettamente concettuale alla coppia corpo – membro. Essa viene a indicare la distanza che separa l'uomo dalla appropriazione del proprio sé: l'uomo non trova la sua essenza a disposizione, a portata di mano, ma deve raggiungerla così come il «membre» raggiunge la coscienza della propria condizione solo alla vista del «tout». Ma soprattutto tale figurazione spaziale esibisce la possibilità dell'uomo di rimanere alla periferia della propria essenza, di mancarla restandone separato. La distanza del membro dal tutto, che può rimanere non visto – fonda la possibilità di misconoscersi assumendo una prospettiva falsata, o meglio, rimanendo indifferente al luogo a partire dal quale soltanto l'uomo può conoscersi.

La riflessione sui «membres pensants» va inquadrata dunque innanzitutto come una messa a punto teorica di quanto le analisi dell'esistenza sviluppate nel cap. V avevano soltanto esibito. Ma, come ricordato, una connessione essenziale lega la determinazione dell'«ennui» come disposizione fondamentale e la questione dell'«amor sui». L'uomo può tenersi in un amore di sé infondato soltanto in quanto e fino a quando riesce a mancare la conoscenza di sé – riesce a non «se considérer» e quindi a mentirsi. La «haine de la vérité» e l'amore «injuste en soi» avevano fatto coppia disegnando il complesso del vivere umano come «illusion volontaire». Ora, se l'«imagination» dei «membres pensants» apre all'uomo l'accesso alla conoscenza della propria condizione ed anzi lo definisce precisamente come quell'ente che *deve* superare la distanza che lo separa dall'appropriazione del «soi», esso consentirà forse anche la fondazione di un amore di sé. Di fatto questa è il senso ultimo delle *pensées* della *liasse 26* in quanto espressione di una «morale». Le membra che Pascal descrive sono infatti pensanti – e questo ne fa la figura della condizione umana – ma allo stesso tempo sono «membres»

che devono fare qualcosa d'altro e di più che conoscere, ovvero devono «consentir». Qui l'origine cartesiana dell'immagine del «tout» e delle «partie», che abbiamo ampiamente commentato nel cap. III, riemerge: Pascal riprende in effetti la connessione tra volontà («par le mot de volonté ...»), «considération» e «consentement» («...je entends [...] parler [...] du *consentement* par lequel on se *considère* dès à présent comme joint avec ce qu'on aime»). Ma la finalità è tutt'altra: Pascal vuole qui offrire una figura simmetrica e inversa rispetto a quella della menzogna del «moi» che pretende in vano e ostinatamente di amarsi in proprio – o di un amore proprio. Il «membre pensant» come nuovo nome dell'uomo riduce in effetti alla verità la menzogna dell'amore proprio impossibile. In § 360 Pascal lo precisa, ritraducendo il fenomeno del «moi haïssable» nei termini del «corps plein de membres pensants»:

Mais il faudrait pour cela qu'ils eussent intelligence pour le connaître, et bonne volonté pour consentir à celle de l'âme universelle. Que si ayant reçu l'intelligence ils s'en servaient à retenir en eux-mêmes la nourriture, sans la laisser passer aux autres membres, ils seraient non seulement injustes mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer.

«Le moi» che si amava a dispetto della verità (su di sé) si trova qui messo a nudo, mercè l'«imagination» del «corps». Il «membre» che pretende all'amore di sé rivela infatti la falsità della sua rivendicazione: nel voler amarsi a dispetto di ciò che sa di sé, «le moi» è ricondotto dalla logica del «corps» a odiarsi. La «volonté dépravée» che ne regge la menzogna comporterebbe in effetti la morte del corpo e con essa anche la sua. La posizione inautentica del «moi» viene così svelata alla luce dell'idea di «membre». «Le moi» può ingannarsi e tenersi in questo inganno – magari assicurandolo con la testimonianza altrui. Ma un «membre» che «il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même» non può sopravvivere: «l'injustice» viene doppiata da un divenire

«misérables», il «désordre» da una «malheur», effettivi e ineluttabili. Quando invece l'uomo riprende possesso di sé alla luce dell'idea di «membre pensant», la «haine de soi» si attesterà come la passione prima: «le moi» non potrà più che odiare la pretesa a volersi assicurare in proprio dell'amore. Dal momento in cui si vede riflesso nell'immagine del «membre» l'uomo non può «ne haïr que soi». La «haine de la vérité», costitutiva della menzogna, cede il passo a una «haine» della ingiustizia con la quale «le moi» vuole una falsità in luogo della verità. Nelle conseguenze catastrofiche per il corpo, l'irrisoluzione della volontà che ama una apparenza del vero diviene palpabile. L'«imagination» della *liasse 26* svela la «mensonge» e «l'hypocrisie en soi même» che l'uomo è: una conoscenza – tenuta chiusa nella menzogna – e ad un amore indebito, garantito da una volontà «dépravée»:

Si le pied avait toujours ignoré qu'il appartint au corps et qu'il y eut un corps dont il dépendit, s'il n'avait eu que la connaissance et l'amour de soi et qu'il vînt à connaître qu'il appartient à un corps duquel il dépend, quel regret, quelle confusion de sa vie passée, d'avoir été inutile au corps qui lui a influé la vie.

L'impossibilità per l'«ego» di assicurarsi in proprio nell'amore così come si assicura nella conoscenza perviene dunque all'evidenza nella dipendenza della vita del «membre» dalla vita del corpo. Non può essere il primo amabile come è il primo conosciuto perché il corpo lo precede e lo fonda. Ma da questa presa di coscienza ineluttabile dell'impossibilità dell'amor proprio – da questa verità prima liberata dalla menzogna le *pensées* sui «membres pensants» deducono anche una dottrina positiva. Si tratta cioè non soltanto di rivelare l'«amour propre» infondabile da parte del «moi» in proprio ma di rendere conto di come esso sia altrimenti fondabile, altrimenti possibile.

A questo interrogativo le *pensées* sulle «membres» rispondono con un formidabile «isteron proteron». L'amor proprio pretendeva di assicurarsi in proprio perché si voleva come base di ogni altro amore – voleva assicurarsi di sé prima che di

ogni altro amore così come l'«ego» conosce se stesso prima di ogni altra «mens». Le «membres pensants» danno al contrario a pensare, come primo e primitivo, un amore che precede ogni amore in proprio: «le moi» lungi dal potersi e doversi amare nell'autonomia si trova già da sempre a dover rispondere a un amore che lo precede e lo convoca ad amare. Pascal esprime questa precedenza radicale in termini di due volontà:

Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là ils sont dans le désordre et dans le malheur; mais en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien.

La volontà prima è la volontà di Dio che precede ogni amore amando per primo nella creazione. «Le moi» riconoscendosi «membre» si trova già preso in un amore che non può decidere né negoziare perché è quello che lo mantiene in vita. Non si tratta del puro dono dell'essere: perché le esigenze di questo amore possono imporre finanche la perdita del proprio essere: «Et avec quelle soumission se laisserait-il gouverner à la volonté qui régit le corps, jusqu'à consentir à être retranché s'il le faut ! Ou il perdrait sa qualité de membre; car il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps qui est le seul pour qui tout est». Ed anzi, la partecipazione all'unità del corpo può essere tanto più forte e tanto più viva quanto meno è reale e concreta, come dimostra il caso dei martiri: «Les exemples des morts généreuses des lacédémoniens et autres, ne nous touchent guère, car qu'est-ce que cela nous apporte? Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche; car ce sont nos membres. Nous avons un lien commun avec eux ; leur résolution peut former la nôtre, non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a peut-être mérité la nôtre. Il n'est rien de cela aux exemples des païens; nous n'avons point de liaison à eux. Comme on ne devient pas riche pour voir un étranger qui l'est, mais bien pour voir son père ou son mari qui le soient» (§ 359). Ma non si tratta nemmeno di un altro nome del destino, a dispetto di quello che potrebbe suggerire

l'analogia con la doppia causalità e la tradizione stoica che dell'immagine del corpo aveva fatto largo uso. La «volonté première» non si muove infatti in vista di una finalità esterna e incomprensibile ma per il bene del singolo membro. Alla volontà prima il «membre» deve cedere non perché essa si imponga come una legge. Ma perché essa lo ama come lui stesso non può fare. Amandosi in proprio, come visto, il «membre» si condanna al «malheur» e a «se haï[r] plutôt que de s'aimer». Al contrario «la volonté qui régit le corps» «les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes». Pascal sostituisce cioè all'impossibilità (logica) di assicurare l'amore nell'indipendenza il fatto, incomprensibile ma allo stesso tempo innegabile, dell'essere già oggetto di un amore. Il «membre» si trova così amato più e meglio di quanto potesse mai (pretendere di) amarsi (nella menzogna): la volontà del corpo si frappone tra «le moi» e la «haine de soi» che è la sua disposizione d'animo necessaria e fondamentale. «Le moi» potrà allora amarsi non immediatamente e vanamente ma confidando nell'amore che lo assicura come amabile – e già da sempre amato. Grazie a questo amore, che è di fatto una grazia, l'uomo può “farsi grazia” anche di un amore di sé. Come nel caso dell'esistenza i «membres pensants» portano così all'evidenza la condizione umana: nel caso dell'amore essa consiste nell'essere preceduti da un amore incondizionato al quale l'uomo non può che rispondere in una infinita sequenza di rese di grazie. Un amore che non ha condizione perché si afferma in completa autonomia, avanza verso l'amato a dispetto di ogni qualità e reciprocità: per questo la volontà prima può amare «le moi» a dispetto della sua pretesa autonomia, e volontà di fare un «tout séparé». Cosa inconcepibile nei corpi naturali, dove invece le membra morte vengono odiate ed espulse dalla compagine, qui l'amore di Dio resta l'orizzonte ultimo, che si può ignorare ma che nulla può annientare. Esso supera l'indifferenza e l'ingratitude del «membre», lo mantiene in vita a dispetto di ogni sua depravazione: «quelle confusion de sa vie

passée, d'avoir été inutile au corps qui lui a influé la vie, *qui l'eût anéanti s'il l'eût rejeté et séparé de soi*, comme il se séparait de lui» (corsivo nostro). I «membres pensants» si rivelano così la controparte del dramma della «négligence» messo in scena nella prima parte del *Mystère de Jésus*. Al quale, in perfetta coerenza risponde la seconda parte della *pensée* dove Gesù attesta «je te suis plus amis que tel et tel; car j'ai fait pour toi plus qu'eux, et ils ne souffraient pas ce que j'ai souffert de toi, et ne mourraient pas pour toi, dans le temps de tes et cruautés comme j'ai fait et comme je suis prêt à faire et fais dans mes élus et au Saint Sacrement» (§ 919). Al «délaissement universel et de ses amis» Gesù ha già da sempre risposto con un amore che è «plus» di ogni altro perché primo: una “amicizia” che precede e ignora l'ingratitude e le «infidélités» e perciò si attesta come puro dono indifferente ad ogni reciprocità e a qualsiasi «justice» nella rivendicazione. Pascal trascrive qui la lettera ai romani (V, 6-8) dove precisamente l'amore di Dio infrange la logica della giustizia umana: «Infatti mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito. Ora a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi». Lo scioglimento dell'aporia dell'«amour propre», o meglio, il suo rivelarsi una falsa partenza, una non-via, viene sancito dalle parole del Cristo cui fa eco la massima già agostiniana e poi di Bernardo: «Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures», «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé» «si tu ne me possédais» (§ 929).

Passando a «s'imaginer» alla luce del tutto «le moi» vede dunque che l'aporia di un amor proprio impossibile non è che un falso inizio. Nell'ordine della grazia e dell'amore che le *pensées* della *liasse 26* cercano di portare alla parola, l'unico principio è quello giovanneo «Nos ergo diligamus quondam Deus prior dilexit nos» (I Gv., IV,

19). Ma giustappunto all'amore non si può rispondere che amando. L'amore di sé non resterà cioè che il frutto ultimo di un «membre» che amando la volontà «qui régit le corps» finisce per fare grazia pure a se stesso di un amore che niente e nessun altro gli assicura: «ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien». Innanzitutto occorrerà piuttosto amare questa volontà prima: questo intende Pascal scrivendo «leur béatitude aussi bien que leur devoir consistant à consentir à la conduite de l'âme entière». Dover e beatitudine coincidono perché l'amore primo che si deve amare è allo stesso tempo quello che ci ama meglio di qualunque altro – anche il nostro proprio. L'uomo si riconosce così assegnato ad un amore di ritorno che risponda all'amore originario: «Etre membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que *par* l'esprit du corps et *pour* le corps». L'amore che lo stabilisce come amabile lo istituisce al contempo come amante («être pour le corps»): «il n'a d'être qu'en lui, par lui et *pour lui*». E in ciò un abisso si apre tra il ricorso alla nozione di «volonté de l'âme universelle» o «volonté première» in Pascal e l'uso analogo in Giansenio – nella *De interioris hominis reformatione oratio*, ad esempio, ben nota a Blaise: «quo vero magis atque magis in proficiente minuitur, eo libentius alterius esse quam suus; ac Dei veritate ac voluntate, quam sua protestate regi»⁶⁹⁴. Da un lato, come in Saint-Cyran e Bérulle, la volontà dell'uomo deve occultarsi – dimenticarsi – in quella dominante di Dio. Dall'altro, in Pascal, l'amore di Dio chiede e chiama a volere «vehementer», cioè ad amare. E amando raggiungere un «soi», un «suum esse», piuttosto che un «alterius esse». Conformemente al palinsesto cartesiano che le struttura, le *pensées* «membres» impongono un buon uso della volontà, non un suo annientamento – anzi, piuttosto un suo accrescersi in intensione, divenendo amore.

⁶⁹⁴ Citato in CARRAUD, *Pascal: des connaissances...*, cit., p. 232.

Per questo il «vrai chrétien», il «membre pensant» è colui che «de tout ce qui est sur la terre, ne prend part qu'aux déplaisirs non aux plaisirs. Il aime ses proches, mais sa charité ne se renferme pas dans ces bornes et se répand sur ses ennemis et puis sur ceux de Dieu» (§ 355). «Prendre part aux plaisir» significa cercare di amarsi in proprio. A questa pretesa irragionevole e destinata al fallimento «le membre revenu chez soi» contrappone l'esigenza di una espansione nella carità. Non si perviene alla grazia di amare pure se stessi se non amando fino all'estremo, amando come la «volontà première» ama, cioè incondizionatamente. La «membre» dovrà allora conformarsi alla «tendresse cordiale» di Gesù che ama a sprezzo dell'ingratitude: «une tendresse cordiale pour eux pendant leur ingratitude». Più estenderà il cerchio della carità «sur ses ennemis et puis sur ceux de Dieu» più infatti imiterà la qualità più propria di Gesù capace di «ne regarde[r] pas dans Judas son inimitié». Ed anzi giungerà ad attribuire esplicitamente a se stesso una identica «tendresse de coeur»: «j'ai une tendresse de coeur pour ceux à qui Dieu m'a uni plus étroitement» (§ 931). L'espandersi della carità ha infatti come fine ultimo l'orizzonte dell'amore universale di Dio del quale Gesù è espressione. Non bisogna sottostimare la violenza con la quale Pascal in alcune *pensées* insiste sull'«universalità» dell'azione redentrice di Gesù. Essa va attribuita ad una percezione chiara di questa «tendresse cordiale» come fondo ultimo del mistero dell'incarnazione. Una percezione che giunge a consentire formulazioni del tutto incompatibili con la dottrina esposta negli *Ecrits sur la grâce*. Si legga per esempio alla *pensée* 221: «Aussi c'est à J.-C. d'être universel; l'Église même n'offre le sacrifice que pour les fidèles. J.-C. a offert celui de la croix pour tous». Qui «être universel» è l'espressione della incondizionatezza del sacrificio di Cristo che deriva dalla incondizionatezza del suo amore. Il mistero della «tendresse» si trova così a eccedere quello della redenzione: l'offerta del sacrificio della croce non si lascia ridurre

all'economia della grazia, neppure quando essa è sospesa come in Pascal all'incomprensibile volere divino. Ancora più evidente tale posizione risulta in § 912, dove si cristallizza addirittura in una coppia oppositiva: «*mâitre de tous*» e «*Rédempteur de tous*»

«*J.- C. rédempteur de tous*». Oui, car il a offert, comme un homme qui a racheté tous ceux qui voudront venir à lui. Ceux qui mourront en chemin, c'est leur malheur; mais quant à lui, il leur offrait rédemption.

– Cela est bon en cet exemple, où celui qui rachète et celui qui empêche de mourir font deux, mais non pas en J.-C., qui fait l'un et l'autre. – Non, car J.-C., en qualité de Rédempteur, n'est peut-être maître de tous, et ainsi, en tant qu'il est en lui, il est Rédempteur de tous.

Il modello cui il «*membre*» deve conformare il suo amore è dunque quello dell'universalità dell'amore di Gesù: prima ancora che signore del regno dei salvati egli si è mostrato e dato ad imitare «*comme un homme qui a racheté tous ceux qui voudront venir à lui*». Da qui si comprende l'aggettivo che definisce «*l'âme*» del «*corps de membres pensants*»: «*universelle*». Il termine non designa una totalità estensiva ma una perfezione intensiva: un amore che come quello di Gesù si diffonda, senza esigenze di alcuna reciprocità, su tutti gli altri «*membres*» del corpo. Una volta che si riconosca in Gesù l'orizzonte ultimo dell'amore – ciò che rimane sempre ancora da «*plus*» amare perché per primo ci ha infinitamente «*plus*» amato, ogni viso del prossimo diviene degno di amore. Il «*membre*» può «*considérer J.-C. en toutes les personnes*» e perciò «*être juste, véritable, sincère et fidèle à tous les hommes*», perfino «*à ceux qui [lui] font [mal]*», perché «*tous sont rachetés*» in Gesù. L'anima universale non esige perciò una semplice conversione a Dio dell'amore, una pura modificazione dell'oggetto, ma un «*se répandre*» della carità in una economia senza «*bornes*». Alla domanda «*come mi posso amare?*» che costringeva «*le moi*» all'aporia dell'«*amour propre*» si sostituisce dunque, alla luce dell'idea dei «*membres pensants*» l'affermazione reiterata «*j'aime*» (§ 931).

Ma il frutto ultimo dei «membres pensants» non si può limitare alla dimensione del singolo. Se la questione del «soi» e del suo amore suscita e governa queste *pensées*, l'orizzonte del «nous» si apre infatti spontaneamente quando Pascal utilizza «tout» come sinonimo del «corps». Pensare l'amore implica infatti in ultima istanza pensare l'unità che esso produce. Una unità che si distingue da tutte le figure che in precedenza abbiamo individuato e che pure puntavano sulla specificità del «tout» che la comunità di fede istituisce per differenza da qualsiasi altro modo dell'unione. In esse ancora troppo si sente il limite del quale Pascal, secondo Martineau, accusa anche la «civitas» agostiniana: quella di essere una «societas», una unione governata da una unità ancora esterna. A questa unità che si riduce a una pura consonanza, ad una armonia tanto effettiva quanto infondata, Pascal contrappone un altro paradigma: quello della Trinità. L'amore di Dio che istituisce i «membres» come amabili e presi già da sempre in un intrigo d'amore non è infatti altro che l'amore del quale vive la Trinità: «on s'aime parce qu'on est membre de J.-C.; on aime J.-C. parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes». In fine, Paolo deve cioè cedere la parola a Giovanni o meglio, il Paolo del corpo mistico deve cedere al Paolo della «unitas spiritus» che fa eco alla preghiera di Cristo nel cap. XVII di Giovanni: «ut sint unum». La ragione è formale: non basta infatti pensare un corpo perché l'unità dei fedeli riveli l'unità della Trinità che la fonda ed in essa risplende. Tale unità di corpo, per Pascal, basta appena per descrivere l'antica alleanza:

Je vois d'abord que c'est un peuple tout composé de frères, et, au lieu que tous les autres sont formés de l'assemblage d'une infinité de familles, celui-ci, quoique si étrangement abondant, est tout sorti d'un seul homme, et, étant ainsi tous une même chair et membres les unes des autres, <ils> composent un puissant État d'une seule famille (§ 451).

Essere «membri gli uni degli altri» è precisamente ciò che Paolo dichiara di pensare quando, nella lettera ai Romani, descrive l'essere «un solo corpo in Cristo». Pascal non può quindi sottoscrivere al corpo come nome ultimo dell'unità ecclesiale, perché questo a malapena si addice all'«État d'une seule famille» della nazione ebraica. L'avvento di Cristo impone una unità ben altrimenti radicale. Non è un caso che, nella fitta trama di citazioni bibliche che sottendono i «membres pensants», ritorni anche *Col. I, 16-17*: «Omnia per ipsum, et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant», «[le membre] n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui» (§ 372). Analizzando la dottrina di Bérulle abbiamo visto sopra come tale versetto era tradizionalmente associato alla causalità esemplare di Dio nel Verbo. Bérulle ne aveva tratto frutto per la propria ontologia delle creazione e poi, di riflesso, per definire la sussistenza dell'uomo nel «corpus mysticum». Pascal invece vi riconosce il segno del commercio d'amore che si produce tra il «membre» e Cristo: istituito come «membre» dall'amore di Cristo («par lui»), l'uomo non può che rispondere amando («pour lui»). Ma questo reciproco istituirsi nell'amore non è altro che l'economia della Trinità: «Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes». Il «tout» cui giunge Pascal in fine non è più definito per differenza dallo sfondo sul quale si staglia, il «monde», o per gli effetti che produce («unanimité», «uniformité») ma per la forma alla quale tende: «comme», «sicut». L'amore di Cristo per gli uomini (del corpo per le membra) produce di ritorno una «unitas», meglio una economia unitaria, che è quella di «unus spiritus» («l'esprit du corps») cioè dello Spirito Santo che è l'amore tra il Figlio e il Padre. Per questo Pascal tende all'estremo la figura del «corpo di Cristo», tacendone la distinzione tra il privilegio del capo e la subordinazione delle membra. Nei «membres pensants», l'unità di un concorde aspirare (Paolo) cede all'unità già da sempre effettiva di Cristo in Dio, nel legame dello Spirito Santo. Bérulle scriveva «imitons la Trinité où il n'y a

point d'autorité»: Pascal pensa questa imitazione, ed anzi la afferma come la verità ultima della carità. Cristo sarà allora il corpo, il tutto, non una sua parte privilegiata.

Così la *liasse* 26 fonde armonicamente tutte le istanze raccolte in precedenza nella nostra ricerca attorno ad essa. L'esigenza di una morale, di un «ordo caritatis», ha condotto insensibilmente ad una ecclesiologia e a una grandiosa visione dell'unità. Ma tale «ordo», avendo come suo primo momento il «moi», l'amore di sé impossibile, ha mostrato nel suo esito il vero luogo del «soi». Il «corps plein de membres pensants» diviene allora la parola estrema di Pascal non solo sulla natura della Chiesa o sui doveri del Cristiano ma semplicemente sull'esistenza umana tutta.

CONCLUSIONE

La nostra lettura della *liasse* 26 delle *Pensées* prendeva le mosse, lo si ricorderà, da un «embarras de richesse». Speriamo che, giunti al termine, l'«embarras» sia almeno in parte sfumato, e la «richesse» fattasi più palpabile. I «membres pensants» hanno imposto in effetti una lunga e lenta circumnavigazione. Molti temi sono stati toccati, e molti autori, non pochi dei quali Pascal forse ignorava, o quantomeno conosceva soltanto indirettamente. Ma non vi era altro modo per interrogare il testo pascaliano e portarne all'evidenza tutta la profondità. Se c'è infatti una qualità peculiare al genio di Pascal questa è sicuramente la capacità di inserirsi spontaneamente in una tradizione di pensiero e di segnarne uno spartiacque. La sua modernità è un singolare istinto nel cogliere la rottura: tutte le sue pagine ne danno prova – e più di tutte quelle in cui si confronta con Descartes.

In questo senso abbiamo avanzato l'ipotesi di poter leggere i «membres pensants» in controtuce ad un tema dalla storia millenaria: quello dell'«ordo caritatis». Il precedente di Saint-Cyran, che già aveva associato ad esso l'immagine del «corpo mistico», ci confortava. Ma il seguito dell'indagine ha offerto ben altre conferme di questa intuizione. La dottrina dell'«ordo caritatis» è infatti riemersa come dominante anche nella trattazione cartesiana dell'«amour». L'articolo 80 delle *Passions*, unica fonte certa dei «membres pensants», è apparso come l'analogo cartesiano delle disquisizioni sui gradi della carità contenute nei trattati scolastici. Se Suarez concludeva il suo «de charitate» con una «disputatio» «de ordine charitatis», Descartes ci è sembrato da par suo costruire la sua riflessione sull'«amour» in un “corpo a corpo” con le tesi tomiste, e concluderla anch'egli – meglio: coronarla – imponendo di «imaginer un tout duquel on pense être seulement une partie». Cos'altro chiedeva in effetti

Elisabetta, quando reclamava «*et quelle règle aurons-nous ... ?*», se non un «ordo caritatis»? E che altro le offriva, seppur stringatamente, Descartes nell'articolo 80 delle *Passions*? Quando Pascal costruirà il suo «de ordine caritatis» su una base cartesiana sarà dunque meno per un azzardo teorico che per la finezza della sua lettura delle pagine del trattato dedicate all'«amour».

Ma giustappunto: tale finezza critica gli impediva di non scorgere anche il limite del tentativo di Descartes. Un adagio antico quasi quanto il tema dell'«ordo caritatis» rammenta in effetti che la carità ben ordinata comincia da sé stessi. Le *Passions* tentano al più di «régler» l'amore degli altri, di determinare «jusqu'ou la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public»⁶⁹⁵. Il vero inizio dei «membres pensants», così come di ogni ordine della carità, impone invece di «commencer par là. Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même ...». Così Pascal si trova a costruire la problematica dell'«ordo caritatis» a partire da Descartes ma *altrimenti* che Descartes – come già aveva pensato, sotto la figura del «moi», un «ego amans» (o «amabilis») piuttosto che «cogitans».

La questione diverrà allora: come può l'uomo amarsi secondo giustizia a verità, lui che è incapace di assicurarsi nell'amore («de moi haïssable») così come è «certum» nella conoscenza? Di fronte a tale interrogativo Pascal è solo, non soltanto per l'assenza del «gros volume» sull'amore rimasto negli auspici di Descartes. Ma anche perché la sintesi agostiniana di Giansenio e Saint-Cyran non lo rendevano nemmeno praticabile. Dove l'opposizione secca contrasta carità e concupiscenza, non c'è nulla da «régler», ma solo una conversione, che nega e annienta uno dei due principi opposti e afferma l'altro: «[la charité] fait vivre pour Dieu et non pour soi, faisant autant mourir l'amour

⁶⁹⁵ Si può discutere sulla effettiva presenza di una questione dell'amor proprio in Descartes – a meno di non voler trascurare la derivazione della generosità dalla passione primitiva dell'ammirazione. Di fatto il lemma è molto raro nelle *Passions*, e riportato alla questione della gloria e della vergogna. Cfr. in proposito A. PESSEL, *Descartes et la passion de la générosité* in E. TASSIN, P. VERMEREN (éd.), *Le partage des passions, Répliques contemporaines*, Paris 1992, pp. 129-137.

de soi-même que l'amour des autres créatures, au lieu que l'autre fait le contraire». O ancora più nettamente: «ipsi nos isto amore & fruitione velut holocaustum immolemus».

Solo dunque Pascal. Ma questa solitudine sarà non il suo danno ma il suo privilegio. Perché per capire come l'uomo si debba amare, come possa fondare un «ordo amoris», egli abbandonerà le pagine dei filosofi e dei teologi e scruterà l'uomo soltanto, si impegnerà a descriverne – primo – l'esistenza, senza chiuderla preventivamente nella figura di una definizione o di una essenza. Così l'amore di sé fuori dall'ordine e dalla «règle» gli apparirà al fondo come l'effetto di una menzogna. Ovvero l'espressione di una volontà «dépravé», impotente perché incapace di volere a fondo, di volere in proprio e di trasformarsi così in amor proprio. Più e prima di una condanna fondata sull'oggetto dell'amore, l'«amor sui» si rivelerà cioè ingiusto perché impossibile. Una volontà irresoluta, che sospende la «regula generalis» cartesiana, lo anima, e, non volendo con tutta se stessa, essa non può divenire amore («vehementer velle»), tanto meno amore di sé. Ma questa possibilità di esistere in una improprietà radicale, non è che il riflesso di un più profondo carattere dell'uomo e della sua esistenza: del privilegio cioè di tenersi a distanza dalla sua propria essenza, di averla non come una qualità o un possesso stabile ma come qualcosa che deve conquistare *e che può mancare*. All'«ego» cartesiano, incessabilmente presente a sé nel pensiero e che fa del presente il tempo privilegiato, abbiamo visto Pascal contrapporre infatti l'umanità dell'«ennui», capace di sospendere la domanda sul «se stesso» e persa nella lontananza dal «temps présent». L'improprietà dell'amore incapace di assicurarsi in proprio fa dunque segno ad una alienazione più radicale che definisce l'uomo come un ente che, per lo più, manca a sé stesso – che non si conosce – non per errore né per impotenza ma perché *non vuole* essere «se stesso». E per questo rimette la decisione sulla sua identità a delle forze

esterne che lo abitano come un campo di battaglia: l'immaginazione, la gloria, la «coutume».

Ora però questa improprietà, precisamente in quanto frutto di un rapporto libero e perciò mancante, apre le porte ad una liberazione, cioè a una comprensione della libertà in sé stessa. Ovvero: l'uomo che ha per lo più a che fare con se stesso nel modo della mancanza e non si ama se non nella menzogna, si scopre al contempo assegnato alla libertà come orizzonte dell'ipseità. È la nella volontà cioè che egli decide di sé, meglio: è la volontà che lo individualizza, non la conoscenza di sé sotto la specie di una definizione o di una essenza. L'uomo può rimanere indifferente alla conoscenza di sé, e può tenerla a distanza per fingere un «amour de soi», solo e soltanto perché, più a fondo che l'intelletto e la rappresentazione, è la volontà a costituire la sua natura. Anche la volontà di non-conoscersi rappresenta un modo, anzi il modo più comune, di essere «se stesso». La sua identità non si constata come quella di un oggetto, permanentemente identico a sé stesso, ma si afferma nella volontà, nella decisione con la quale determina in proprio se stesso – o manca di farlo. Ed è a questa comprensione dell'esistenza umana che Pascal darà, in ultima istanza, il nome e la figura del «membre pensant».

Abbiamo riconosciuto, infatti, nella distanza che separa il membro dalla totalità del corpo, l'espressione della libertà. Se l'apologo antico di Menenio Agrippa, e poi soprattutto la sua fortuna stoica⁶⁹⁶, facevano del membro una pura funzione del tutto, e ne deducevano la negazione della libertà a favore del destino, Pascal vi riconosce al contrario l'occasione per portare all'evidenza la libertà. L'uomo è libero perché deve appropriarsi della propria condizione, deve volere ciò che è per esserlo e non può essere se stesso che volendo. La nuova genesi che la *liasse* 26 immagina è quella di «êtres qui sentent [...] leur être», cioè che hanno a che fare con la propria essenza come qualcosa

⁶⁹⁶ Cfr. W. NESTLE, *Die Fabel des Menenius Agrippa in Griechischen Studien*, Scientia, Aalen 1968 (reprint dell'edizione 1948), pp. 502-516.

che può rimanere estraneo o essere deciso, scelto e voluto. Il «membre» è dunque «pensant» perché la sua identità si costruisce a partire dall'indifferenza modale tra il decidersi per la propria condizione – *pensandosi* a partire dal tutto, o lasciarla cadere nell'indifferenza – *pensandosi* come un tutto separato («sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps»)⁶⁹⁷.

Ma, ricordiamolo, al fondo dello sforzo pascaliano è la questione dell'«ordo amoris» e del suo inizio nell'«amour de soi» a essere fondativa. Pascal ha proposto una nuova definizione – o figura – dell'umano e a partire da questa costruisce la sua soluzione all'aporia dell'odio di sé: «enfin quand il vient à se connaître il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps». La distanza tra il membro e il corpo diceva la possibilità come modalità propria dell'esistenza umana, tesa tra il «chez soi» e l'alienazione. Questa stessa distanza viene a consentire l'amore di sé, liberandolo dalla impossibilità di fondarsi in proprio. L'uomo che «imagine un corps plein de membres pensants» e «s' imagine», cioè si progetta a partire da questa idea, si trova infatti amato prima e meglio che amante. Trova cioè che un amore, quello del «corps» lo precede e lo istituisce come amabile. La distanza, da luogo della libertà umana diviene allora simbolo dell'amore divino: di Dio che «les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes». Amarsi secondo l'«ordre» significherà perciò amarsi a partire dalla distanza dell'amore di Dio, rinunciare vanamente ad amarsi in proprio e riconoscere che l'uomo si trova già sempre a rispondere all'amore, non mai ad inaugurarlo. Ma questo amore ha la sua qualità principale nell'universalità, ed imporrà perciò, al «membre» che decide di «consentir à celle de l'âme universelle», una identica universalità: così una economia della carità ben meno rigida dei «gradi» distinti dai commentatori si dispiega, «sa charité ne se renferme pas dans ces bornes et se répand sur ses ennemis et puis sur

⁶⁹⁷ Resta da comprendere quanto questa identificazione stretta del pensiero alla volontà si giustifichi in sede cartesiana. Ma solo la posizione di questa questione necessiterebbe di bene altri spazi e ben altro approfondimento.

ceux de Dieu». Una economia che avrà il suo momento estremo nella possibilità di amare fino a se stessi, in virtù dell'amore con il quale Dio ama tutte le sue creature. Qui l'amore diventa proprio senza rimanere "in proprio" – cioè supera la sua impossibilità trovando la sua legittimità: «Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose sinon pour soi-même et pour se l'asservir parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps il s'aime soi-même parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui».

Che poi questo «ordo caritatis» sfoci in una grande visione della Chiesa non è che un corollario necessario di aver pensato l'amore di Dio nella distanza del membro al corpo. Perché, in questo caso, non di un corpo qualsiasi si tratta, ma del corpo nel quale l'amore di Dio si manifesta e si incarna. Si comprende allora il silenzio di Pascal sulla qualità di Cristo come "capo" del corpo ecclesiale: l'immagine del corpo viene meno a dire la subordinazione ad un principio ordinatore o la compagine che per associazione fa un tutto che la precedenza dell'amore del Cristo che istituisce la libera risposta dell'amore umano. L'unità che lega il membro al tutto è una inerenza amorosa che in nulla è inferiore all'amore che congiunge Cristo al Padre: «Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes». L'unità della Chiesa, da nota subordinata alla questione del primato petrino, viene cioè riconosciuta da Pascal come riflesso dell'unità dell'amore che rende i fedeli partecipi della vita unitaria della trinità. Come Bérulle, Pascal trova nel teologumeno paolino lo strumento per dire l'unione a Dio nella distanza («séparation») costituita dal peccato; come Saint-Cyran, immagina innanzitutto un corpo e non un capo unito a delle membra per dire una Chiesa una perché animata da un solo «Esprit».

Questo dunque il percorso al quale il confronto con i «membres pensants» ci ha condotto. Guidati dalla questione dell'«ordo caritatis», i testi della *liasse* 26 hanno

ritrovato – speriamo – il loro contesto. E messo meglio in evidenza le loro singolarità. In più di un punto Pascal si è mostrato in effetti del tutto innovativo: l'amore di sé, da primo gradino dell'«ordo» del quale giustificare la legittimità, si è trasformato in un enigma dell'impossibilità che sarà l'esito ultimo dell'«ordo caritatis» sciogliere. Inoltre, nel ripetere l'immagine del corpo, Pascal privilegia nettamente il punto di vista interiore: meno cioè il corpo come una totalità che la distanza che separa (e caratterizza) il «membre» dal «tout». E, conseguentemente, meno l'occultarsi della volontà propria nella volontà del tutto che l'appropriarsi di se stesse della volontà nel «consentir à la conduite de l'âme entière». Ma al di là delle differenze di dettaglio bisogna affermare che Pascal segna un momento capitale nella storia della nozione di «ordo caritatis». In un secolo in cui l'amore di sé come primo dei doveri dell'«ordo» comincia a venire messo in dubbio, i «membres pensants» ribadiscono con forza la necessità di una «règle» per esso, come fondamento di una disciplina dell'amore. E lo fanno a partire dalla determinazione cartesiana dell'uomo come «res cogitans». La tradizione, da Bernardo in poi, aveva sciolto il nodo passando per l'identificazione della natura umana come «ad immagine e similitudine» di Dio. Più si amerà, l'uomo, più amerà Dio al quale tutto il suo essere è riferito. Descartes riprenderà il versetto della *Genesi*, riconoscendo, come Bernardo, nel libero arbitrio il fondamento dell'«immaginalità» umana. Ma, e qui sta il punto, dedurrà da questa identificazione una indipendenza dalla volontà divina. Volontà umana e volontà divina, formalmente identiche nell'infinità, si opporranno cioè in un paradosso che Descartes lascia volutamente aperto: «le libre-arbitre [...] nous rend en quelque façon semblables à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets»⁶⁹⁸. Ora, Pascal mantiene un silenzio che è dir poco definire stupefacente su *Gn. I, 26*⁶⁹⁹. Difficile giustificarlo altrimenti che con un rifiuto deliberato. A nostro

⁶⁹⁸ AT V, p. 85. Sul tema, cfr. MARION, *Sur la théologie blanche...*, cit., § 17.

⁶⁹⁹ Unica eccezione forse § 149 – ma usato in tutt'altro senso.

parere tale silenzio e rifiuto non è che l'effetto del passaggio del versetto per le pagine delle *Meditazioni*: Descartes ha reso inutilizzabile la definizione biblica dell'uomo come perno per coniugare amore di sé e amore di Dio. Pascal comprende cioè che l'opposizione secca di due volontà infinite non consente nessuna mediazione, nessuna «règle», a meno di voler ridurre una delle due ad una mera impressione⁷⁰⁰. Ora, se, come abbiamo visto, i «membres pensants» pretendono allo statuto di una nuova *Genesi*, sarà al fondo perché Pascal sostituisce all'uomo «ad immagine e somiglianza» il «membre pensant». Non semplicemente una «res» che trova nella «cogitatio», sotto la figura della «volontà infinie», la sua determinazione quasi univoca con il divino. Ma un «membre» che non può pensare né volere se non aprendo la distanza che lo separa dal corpo. Il tentativo di Pascal si può definire allora come un «ordo caritatis» post-cartesiano. Descartes aveva dedotto dalla (quasi) univocità formale della volontà l'equivocità effettiva, rendendo impossibile qualsiasi analogia⁷⁰¹. Pascal pensa radicalmente l'amore come unità e perciò propone una figura dell'uomo che benché cartesiana negli elementi («il faudrait pour cela qu'ils eussent intelligence (*intellectus*) [...] et [...] volonté») supera il paradosso di Descartes: «ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le [sc libre arbitre] pas estimer indépendant; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas croire que toutes choses dépendent de lui»⁷⁰²; «cependant il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi». Che poi Pascal voglia i «membres» come una immagine della libertà non smentisce il senso di questa reazione post e anti-cartesiana, anzi la inverte nel suo senso più profondo. In effetti, l'esito cui era giunto Descartes rispetto a *Gn.* I, 26 può essere letto come la conseguenza del

⁷⁰⁰ Il che è poi la soluzione di Descartes, come ben videro i suoi lettori protestanti.

⁷⁰¹ Analogia sulla quale si basava, in ultima istanza la conciliazione tomista di «amor sui» e «amor Dei» tramite *Gn.*, I, 26 (cfr. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1943 (1989), p. 281).

⁷⁰² AT IV, p. 332.

disconoscimento della distinzione tra immagine e somiglianza. In Bernardo, che prima e più di tutti ha argomentato per riconoscere nella libertà il senso del versetto biblico, l'immagine, la libertà essenziale, formale e vuota, si doppia della somiglianza, che indica la decisione per Dio o per il peccato. Riferito e perciò aperto all'archetipo in vista del quale è creato, l'uomo può scegliere tra la somiglianza (divinizzazione) e la dissomiglianza (peccato). Descartes, pensando la volontà strettamente come immagine – e non mai come somiglianza, non può invece ammetterne gradi ma deve affermarla come infinita, ovvero indipendente e inconciliabile con quella divina. Al contrario, la figura pascaliana del «*membre pensant*» implica che la volontà dell'uomo si trasformi in scelta, non si limiti a volere astrattamente ma ami la volontà del tutto. La volontà libera, nella *liasse* 26, viene così all'evidenza nella sua natura di possibilità della possibilità, ovvero scelta ovvero in ultima istanza, amore.

Ma allora lo sfondo della nostra ricerca dovrà allargarsi ancora, ché i «*membres pensants*» finirebbero per rivelarsi un anello inedito e fin qui misconosciuto non solo della vicenda dell'«*ordo caritatis*», ma della storia filosofica della libertà. Alla luce della questione dell'«*ordo caritatis*», i «*membres pensants*» ci sembrano infatti inequivocabilmente far segno a Bernardo e a Rousseau. Il primo, come Pascal, coordinava la volontà libera come essenza dell'uomo all'universalità della carità. Il secondo, sulla scorta di Pascal, cercherà di fondare su un «*moi commun*» un «*ordre*» che per quanto politico non aspira ad una unità minore di quella che le *Pensées* reclamavano per la Chiesa. Non è certo qui il luogo per discutere questi rapporti. Ma aver reso meno inverosimile tale filiazione, non sarebbe tra i risultati minori della presente ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Il classico *Essai bibliographique des «Pensées» de Pascal* di Albert Maire (quaderno IV del vol. I degli «Archives de Philosophie», Paris, 1923) costituisce ancora uno strumento prezioso per le edizioni e gli studi pascaliani. Ad esso si sono affiancati, più recentemente, la *Bibliographie Blaise Pascal (1960-1969)* di L. M. Heller e T. Goyet (Clermont-Ferrand, 1989) e la *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, di J.-R. Armogathe e V. Carraud, (Lecce, 2003). Una rassegna esaustiva degli studi e delle edizioni di Pascal dal 1842 al 1992 è contenuta in Martineau, *Discours*, pp. 267-272. Inoltre, per gli ultimi trent'anni, una bibliografia comprendente anche le pubblicazioni periodiche è disponibile sul sito www.odalix.univ-bpclermont.fr/Accueil.htm, aggiornato annualmente.

(a) FONTI

A LAPIDE Cornelio, *COMMENTARIA IN OMNES DIVI PAULI EPISTOLAS. AUCTORE R. P.*

CORNELIO CORNELI A LAPIDE, È SOCIETATE IESU, Olim in Lovaniensi, nunc in Romano Collegio Sacrarum Litterarum Professore. Ultima editio, aucta et recognita. Cum Privilegio Caesareo, et Regis Hispaniarum. ANTUERPIAE, ANNO M. DC. XXXV.

ABELLY Louis, *Medulla theologica ex Sacris Scripturis conciliorum pontificumque decretis, et sanctorum patrum ac doctorum placitis expressa*, Paris, 1663.

ARNAULD Antoine, *Œuvres de messire Antoine Arnauld*, facsimile dell'edizione Paris 1775-1783, Bruxelles, 1964-1967.

BÉRULLE Pierre de, *Œuvres complètes*, Paris, 1995-2006, tomo I in otto volumi e tomo IV (corrispondenza, lettere 1-205) apparsi.

BELLARMINO Roberto, *Disputationum Roberti Bellarmini Politiani Societatis Iesu, de controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, 3 tomi, Ingolstadt

1588-1593.

BURGIO Santo(a cura di), *Figure del pneuma. I «Caractères de l'amour» (1640) di Marin Cureau de la Chambre*, Soveria Mannelli, 2005.

CHAMPEILS Leonard, *Les veritez Catholiques declarées & prouvées selon la vraye idée qu'en ont euë les SS. Pères ...*, Paris, 1643.

De BLOIS Louis, *Institution spirituelle. Institutio spiritualis*, présentation, traduction et notes par M. Huot de Longchamp, Toulouse, 2004.

De CANFELD Benoît, *La Règle de Perfection. The rule of Perfection, Edition critique publiée et annotée par Jean Orcibal*, Paris, 1982.

De QUEDLINBURGO Iordanus / De QUEDLINBURG Giordano, *Opus Ior: registrum sermonum, tabula contentorum secundum ordinem alphabeti*; a cura di Nadia Bray; presentazione di Loris Sturlese, Pisa, 2004.

De RACONIS Abra, *Totius philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae, et metaphysicae, brevis et accurata, facillique, & clara methodo disposita tractatio ...*, Parisiis, 1646.

De SALES François, *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, 1996, 2 volumi.

de VIO Tommaso, Gaetano, *Summa totius theologiae S. Thomae de Aquino doctoris angelici ... Cum commentariis et opusculis R.D.D. Thomae de Vio Caietani*, Venetiis 1588.

ECKHART Meister, *Die deutschen Werke, V: Traktate*, Stuttgart, 1963.

ECKHART Meister, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Milano, 2002.

ERASMO, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Denuo recognitum et auctum per P.S. Allen*, Oxonii, 1913.

ERASMO, *Elogio della follia. Corrispondenza Dorp-Erasmo-Moro*, Milano, 2004.

GARASSE François, *La somme theologique des veritez capitales de la religion Chrestienne*, Paris, 1625.

IANSENIUS Cornelius, *Cornelii Jansenii lacerdamensis Tetrateuchus sive Commentarius in Sancta Jesu Christis Evangelia, apud Ludovicum Roulland*, Lutetiae Parisiorum, 1688.

IANSENIUS Cornelius, *Cornelli Iansenii episcopi Iprensis Augustinus*, Louvain, 1640.

LESSIUS Leonardus, *De Summo Bono Et Aeterna Beatitudine Hominis Libri Quatuor*,

Antwerp, 1616.

LESSIUS Leonardus, *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV. Quibus pleraque sacrae theologiae mysteria breviter ac dilcuidè explicantur*, Antwerp, 1620.

LESSIUS Leonardus, *Opusculum asceticum quinquaginta considerationum de L. nominibus Dei. In tres libellos viae purgativae, illuminativae, unitivae distributum. Editio nova*, Freiburg im Breisgau, 1812 (prima edizione 1640).

LEÓN Luis, *Los nombres de Cristo* (ed. F. de Onís), Madrid, 1914-1922, 3 volumi.

NICOLE Pierre, *Essais de morale*, Paris, 1773-1771, ristampa anastatica Genève, 1971.

RUUSBROEC Jean, *Opera Omnia*, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Turnhout, 1988-2006, 9 volumi.

SUAREZ Francisco, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe, et charitate, in tres tractatus pro ipsarum virtutum numero distributum. Ad illustrissimum & reverendissimum D. D. Ioannem Emmanuelum Episcopum Visensem, & c.*, Paris, 1621.

SUAREZ Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem libros distributus, utriusque fori hominibus non minus utilis, quam necessarius*, sumptibus J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sawbridge, Londra 1679 (prima edizione 1612).

SUAREZ Francisco, *De charitate* in *Opera omnia*, (ed. Berton), T. XII, Paris, 1858.

TAULERO Giovanni, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, tr. F. Belski, Milano, 1997.

VITORIA Francisco de, *Relectiones theologicae tredecim partibus per varias sectiones in duos libros divisae. Opus omni eruditione & pietate refertum, novissimè iuxtà Ingolstadiensem editionem castigatum & repurgatum*, Lyon, 1586.

Von QUEDLINBURG Jordan, *Opus Postillarum et sermonum de Evangeliiis dominicalibus: de nativitate Domini; Opus Ior: sermones selecti de filiatione divina*; herausgegeben von Nadia Bray; mit einer Einleitung von Loris Sturlese, Hamburg, 2008.

(b) STUDI

Indichiamo qui di seguito, per quel che concerne Pascal, i testi consultati oltre al corpus degli studi classici di Lafuma, Gazier, Tourneur e Strowski.

ADAM Michel, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim, 2000.

ADORNO Francesco Paolo, *Pascal*, Paris, 2000.

ADORNO Francesco Paolo, *La ragione ordinata: saggio su Pascal*, Napoli, 2000.

ADORNO Francesco Paolo, *La disciplina dell'amore. Pascal, Port-Royal e la politica*, Roma, 2007.

AGAMBEN Giorgio, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 1993.

ALEXANDRESCU Vlad, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, Berne-Berlin-Frankfurt, 1997.

ALSZEGHY Zoltán, *Nova creatura. La nozione della grazia nei Commentari medievali di s. Paolo*, Roma, 1956.

ARENDT Hannah, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, 1992.

ARENDT Hannah, *La vita della mente*, Bologna, 1987 (2009).

ARMOGATHE Jean-Robert (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, 1989.

ARMOGATHE Jean-Robert, *Pascal o amor-próprio*, «Kriterion», 2006, 114, pp. 223-236.

ARMOGATHE Jean-Robert, *La Nature du Monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, Paris, 2007.

ASSO Cecilia, *La teologia e la grammatica: la controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, 1993.

ATTALI Jacques, *Blaise Pascal ou le génie français*, Paris, 2000.

Augustinus Magister, I, Paris, 1955.

BAUDIN Emile, *Études historiques et critique sur la philosophie de Pascal*, Neuchâtel, 1946-1947, 3 volumi.

BAUSOLA Antonio, *Introduzione a Pascal*, Bari, 1992.

BADY René, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle 1580-1625*, Paris, 1964.

BAIRD Alexander W. S., *Studies in Pascal's Ethics*, La Haye, 1975.

- BEAULIEU Armand, *Mersenne, le grand minime*, Bruxelles, 1995.
- BEHRENS Rudolf, GIPPER Andreas, MELLINGHOFF-BOURGERIE Viviane (dir.),
Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien,
Heidelberg, 2005.
- BERGAMO Mino, *La scienza dei santi: studi sul misticismo secentesco*, Firenze, 1983.
- BERGAMO Mino, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales a Fénelon*, Bologna, 1991.
- BELLEMARE Rosaire, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris, 1959.
- BELIN Christian, *L'âge de la conversation intérieure. La méditation au XVII^e siècle*,
Paris, 2002.
- BÉRULLE Pierre de, *Opuscules de piété, texte établi et précédé de «La christologie de
Bérulle» par M. Vetö*, Grenoble, 1997.
- BEYSSADE Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes: Le temps et la cohérence de la
métaphysique*, Paris, 1979.
- BEYSSADE Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, 2001.
- BEYSSADE Jean-Marie, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, 2001.
- BISCHOFF Jean-Louis, *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, Paris,
2001.
- BLAY Michel, *La naissance de la mécanique analytique. La science du mouvement au tournant
des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1992.
- BLAY Michel, *Les raisons de l'infini. Du monde clos à l'univers mathématique*, Paris, 1993.
- BORD André, *La vie de Blaise Pascal. Une ascension spirituelle suivie d'un essai, Plotin,
Montaigne, Pascal*, Paris, 2000.
- BORGOMEIO Pasquale, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris,
1972.
- BOUCHILLOUX Hélène, *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Paris, 1995.
- BOUCHILLOUX Hélène, *Pascal*, Paris, 2004.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997.
- BOURASSA François, *Questions de Théologie Trinitaire*, Roma, 1970.

- BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, 1988 (2009²).
- BRAGUE Rémi (éd), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, 1993.
- BRAGUE Rémi, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, 1999.
- BRAGUE Rémi, *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 2008.
- BRAS Gérard et CLERO Jean- Pierre, *Pascal, Figures de l'imagination*, Paris, 1994.
- BREMOND Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, ristampa Grenoble, 2006, 5 volumi
- BRECHTKEN Josef, *Augustinus, doctor caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975.
- BRUN Jean, *La Philosophie de Pascal*, Paris, 1992.
- BUBER Martin, *Confessioni estatiche*, Milano, 1987.
- BURY Emmanuel, Meunier Bernard (dir.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris, 1993.
- BURY Emmanuel, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme, 1580-1750*, Paris, 1996.
- BUSSON Henri, *La pensée religieuse française de Charron a Pascal*, Paris, 1933.
- CADOUX Richard, *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*, Paris, 2005.
- CAHNE Pierre, *Pascal ou le risque de l'espérance*, Paris, 1981.
- CANNING Raymond, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Leuven, 1993.
- CARIOU Pierre, *Les idéalités casuistiques. Aux origines de la psychanalyse*, Paris, 1992.
- CARIOU Pierre, *Pascal et la casuistique*, Paris, 1993.
- CARRAUD Vincent, *Descartes: le droit de la charité* in G. Canziani, Y.-C. Zarka (ed), *L'interpretazione nei secoli XVII e XVIII*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 513-516.
- CARRAUD Vincent, *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, 1992 (2007²).
- CARRAUD Vincent, *Morale par provision et probabilité* in J. BIARD, R. RASHED (éd.), *Descartes et le Moyen Age*, Vrin, Paris 1997, pp. 259-279.
- CARRAUD Vincent, *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, 2007.

- CARRAUD Vincent, *Qui est le moi?*, «Les Études Philosophiques», 2009, 1, n. 88, pp. 63-83.
- CERFAUX Lucien, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Roma, 1968.
- CHATELLIER Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, 1987.
- CHÂTELLIER Louis, *Les espaces infinis et le silence de Dieu. Science et religion, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, 2003.
- CHEVALLEY Catherine, *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris, 1995.
- CHIRPAZ François, *Pascal. La condition de l'homme*, Paris, 2000.
- CHRÉTIEN Jean-Louis, *Lueur du secret*, Paris, 1985.
- CHRÉTIEN Jean-Louis, *Le regard de l'amour*, Paris, 2000.
- CHRÉTIEN Jean-Louis, *Augustin et les actes de parole*, Paris, 2002.
- CLÉRO Jean-Pierre (éd.), *Les Pascal à Rouen, 1640-1648*, Colloque de l'Université de Rouen (GRHIS-UPRESA 6064-CERHIS), 17, 18, 19 novembre 1999, Rouen, 2001.
- CLOUSTON J. S., *Pascal et les membres pensants. Études de quelques fragments des Pensées*, «Église et Théologie», 8, 2, 1977, pp. 245-263.
- COCHOIS Paul, *Bérulle et l'École française*, Seuil, Paris, 1963.
- COGNET Louis, *Note sur le P. Quesnel et l'ecclésiologie de Port-Royal*, «Irenikon», t. XXI, 1948, pp. 326-341; 439-446.
- COGNET Louis, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, «XVII^{ème} siècle», 1955, pp. 330-352.
- COGNET Louis, *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, III, *La spiritualité moderne, t. I L'essor: 1500-1650*, Paris, 1966.
- COGNET Louis *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1968.
- COGNET Louis, *Crépuscule des mystiques: Bossuet - Fénelon*, Paris, 1991².
- COMBES André, *Essais sur la critique de Ruysbroeck par Gerson: t. I: Introduction critique et dossier documentaire; t. II: La première critique gersonienne du De ornatu spiritualium nuptiarum*, Paris, 1945; 1948.
- COMBES George, *La charité d'après s. Augustin*, Paris, 1934.
- COMEAU Marie, *Saint Augustin, exégète du Quatrième Évangile*, Paris, 1930.
- CONGAR Yves, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941.

- CONGAR Yves, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963
- CONGAR Yves, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1968.
- CONGAR Yves, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970 (2007).
- COURCELLE Pierre, *Les Confessions d'Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963.
- COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris, 1974-1975, 3 volumi.
- COURTINE Jean-François, *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, Paris, 1999.
- CROQUETTE Bernard, *Pascal et Montaigne Etude des réminiscences des Essais dans l'œuvre de Pascal*, Genève, 1974.
- DAGENS Jean, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952.
- DAGENS Jean, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, 1952.
- D'ALVERNY Marie-Thérèse, COURATIER Monique (éd.), *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Paris, 1980.
- D'ANGERS Julien-Eymard, *Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954.
- D'ANGERS Julien-Eymard, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim – New York, 1976.
- De CERTEAU Michel, , *La fable mystique, 1. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, 1982.
- De CERTEAU Michel, *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*, Paris, 2005.
- De LIBERA Alain, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, 1998.
- De LIBERA Alain, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Milano, 1999.
- De LUBAC Henri, *Catholicisme. Les aspect sociaux du dogme*, Paris, 1938 (2003).
- De LUBAC Henri, *Surnaturel: études historiques*, Paris, 1946.
- De LUBAC Henri, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953 (2003).
- De LUBAC Henri, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, 1949².

- De LUBAC Henri, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965 (2009).
- De LUBAC Henri, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965 (2000).
- De LUBAC Henri, *Mistica e Mistero cristiano*, Milano, 1979.
- De LUBAC Henri, *Théologies d'occasion*, Paris, 1984.
- De LUBAC Henri, *Théologie dans l'Histoire. I La Lumière du Christ*, Paris, 1990.
- De NADAÏ Jean-Christophe, *Jésus selon Pascal*, Paris, 2008.
- DESCOTES Dominique, *L'argumentation chez Pascal*, Paris, 1993.
- DESCOTES Dominique, *Blaise Pascal. Littérature et géométrie*, Clermont-Ferrand, 2001.
- DESCOTES Dominique, MCKENNA Antony, THIROUIN Laurent (éd.), *Le rayonnement de Port-Royal, Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris, 2001.
- DESCOTES Dominique (dir.), *Pascal auteur spirituel*, Paris, 2006.
- DIDEBERG Dany, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agape*, Paris, 1975.
- DUPUY Michel, *Bérulle, une spiritualité de l'adoration*, Paris, 1964.
- DUPUY Michel, *Le Christ de Bérulle*, Paris, 2001.
- DU ROY Jean-Baptiste, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 2, 1963, pp. 415-445.
- DU ROY Olivier [Jean-Baptiste], *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966.
- ERNST Pol, *Approches pascaliennes. L'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des 27 liasses titrées*, Paris, 1970.
- ERNST Pol, *Géologie et stratigraphie des Pensées de Pascal*, Oxford, 1996.
- FALQUE Emmanuel, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irenés à Duns Scot*, Paris, 2008.
- FEUILLET André, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du Mystère de Jésus de Pascal*, Paris, 1977.
- FERREYROLLES Gérard, *Pascal et la raison du politique*, Paris, 1984.
- FERREYROLLES Gérard, *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, 1995.

- FERREYROLLES Gérard (dir.), *Justice et force. Politiques au temps de Pascal, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990*, Paris, 1996.
- FONTAINE Nicolas, *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal*, éd. Pascale Thouvenin, Paris, 2001.
- FORCE Pierre, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, 1989.
- GABRIEL, Frédéric, *Politique, christologie et ecclésiologie dans les Pensées de Pascal*, «Kriterion», 2006, 114, pp. 273-301.
- GALLAY Jacques, *La conscience de la Charité fraternelle d'après le Tractatus in Primam Joannis de S. Augustin*, «Revue des Études augustinienes», 1, 1955, pp. 1-20.
- GARBER Daniel, NADLER Steven M., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, vol. III*, Oxford 2006.
- GARDIES Jean-Louis, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*, Paris, 1984.
- GILSON Étienne, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913 (1987).
- GILSON Étienne, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934.
- GILSON Étienne, *Maxime, Érigène, S. Bernard* in A. Lang (ed.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Studien und Texte, M. Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, (Supplementband 3), Münster i. W., 1935, t. 1, pp. 188-195.
- GILSON Étienne, *Théologie et histoire de la spiritualité. Leçon inaugurale de la chaire d'histoire de la spiritualité prononcée à l'Institut catholique de Paris le 15 novembre 1943*, Paris, 1943.
- GILSON Étienne, *L' esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1943 (1989).
- GILSON Étienne, *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952.
- GILSON Étienne, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, 1973.
- GILSON Étienne, *Saint Thomas moraliste*, Paris, 1974.
- GIOCANTI Sylvia, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer: trois itinéraires sceptiques*, Paris, 2001.

- GOLDMANN Lucien, *Le Dieu caché, étude sur la vision du tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1955.
- GONTIER Thierry, *Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin*, «Noesis» (on line), N°12, 2007.
- GOUHIER Henri, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, 1966.
- GOUHIER Henri, *Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange*, Paris, 1974.
- GOUHIER Henri, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, 1978.
- GOUHIER Henri, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, 1986.
- GOUHIER Henri, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, 1987.
- GOUNELLE André, *La Bible selon Pascal*, Paris, 1970.
- GOYET Thérèse (dir.), *L'accès aux «Pensées» de Pascal*, actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand, organisé par le Centre International Blaise Pascal, Paris, 1993.
- GRUNDMANN Herbert., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, 1970.
- GUARNIERI Romana, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti* in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà» IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 350-708.
- GUENANCIA Pierre, *Du vide à Dieu. Essais sur la physique de Pascal*, Paris, 1976.
- GUENANCIA Pierre, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, 1983.
- GUIMET Fernand, *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor*, «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age», XIV, 1943, pp. 361-394.
- GUIMET Fernand, *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, «Revue du Moyen Age Latin», IV, 2, 1948, pp. 225-236.
- HAMMOND Nicholas, *Playing with truth, language and the human's condition in Pascal's Pensées*, Oxford, 1994.
- HAMMOND Nicholas (dir.), *The Cambridge companion to Pascal*, Cambridge, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia e teologia*, Firenze, 1974.
- HEIDEGGER Martin, *Logica: il problema della verità*, Milano, 1986.

- HEIDEGGER Martin, *Seignavia*, Milano, 1987.
- HEIDEGGER Martin, *La poesia di Hölderlin*, Milano, 1988.
- HEIDEGGER Martin, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele: introduzione alla ricerca fenomenologia*, Napoli, 1990.
- HEIDEGGER Martin, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, Genova, 1992.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, Milano, 1994.
- HEIDEGGER Martin, *Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli, 1998.
- HEIDEGGER Martin, *Il concetto di tempo*, Milano, 1998.
- HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Essere e Tempo*, Milano, 2005.
- HEIDEGGER Martin, *Logica e linguaggio*, Milano, 2008.
- HELLER Lane M., RICHMOND Ian M. (dir.), *Pascal. Thématique des Pensées*, Paris, 1988.
- HILDESHEIMER Françoise, *Le jansénisme en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1992.
- HULTGREN Gunnar, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, 1939.
- HUREL Daniel-Odon et LAUDIN Gérard, *Académies et sociétés savantes en Europe (1650-1800)*, Paris, 2000.
- JOURNET Charles, *L'Église du verbe incarné: essai de théologie spéculative*, Saint-Maurice, 1998, 5 volumi.
- KAMBOUCHNER Denis, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, 1995, 2 tomi.
- KANTOROWICZ Ernst H., *The King's Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.
- KANTOROWICZ Ernst H., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, 1984.
- KERN Udo, *Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit*, Berlin – New York, 2001.
- KIM Hyung-Kil, *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*, Paris, 1992.

- KNEBEL Sven K., *Casuistry and the Early Modern Paradigm Shift in the Notion of Charity* in J. KRAYE, R. SAARINEN (eds.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht, 2005.
- KOCH Erec R., *Pascal and rhetoric: figural and persuasive language in the scientific treatises, the Provinciales and the Pensées*, Charlottesville, 1997.
- KOLAKOWSKI Leszek, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, 1987.
- KOLAKOWSKI Leszek, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris, 1997.
- KRUMENACKER Yves, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, 1999.
- LACOMBE Roger E., *L'Apologétique de Pascal*, Paris, 1958.
- LAFUMA Louis, *Recherches pascaliennes*, Paris, 1949.
- LAFUMA Louis, *Controverses pascaliennes*, Paris, 1952.
- LAFUMA Louis, *Histoire des Pensées de Pascal*, Paris, 1954.
- LAMACCHIA Ada (ed.), *La filosofia del siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, 1995.
- LAMIRANDE Émilien, *Études sur l'Éclésiologie de S. Augustin*, Ottawa – Ontario, 1969.
- LAMIRANDE Émilien, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, 1963.
- LANCELOT Claude, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, Paris, 2003.
- LANDUCCI Sergio, *La «coscienza» in Cartesio*, «Rivista di Filosofia», 86, 3, 1995, pp. 325-354.
- LANDUCCI Sergio, *La mente in Cartesio*, Milano, 2002.
- LANDUCCI Sergio, *I filosofi e Dio*, Roma – Bari, 2005.
- LAPORTE Jean, *La doctrine de Port-Royal. I, I: Saint-Cyran*, Paris, 1923.
- LAPORTE Jean, *La doctrine de Port-Royal. II, I: Les vérités de la grâce*, Paris, 1923.
- LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950.
- LAPORTE Jean, *La doctrine de Port-Royal: la morale (d'après Arnauld)*, Paris, 1951-1952, 2

volumi.

- LAPORTE Jean, *Études d'histoire de la philosophie au XVII^e siècle*, Paris, 1951.
- LAURENT Jérôme, ROMANO Claude (dir.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, 2006.
- LAZZERI Christian, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, 1993.
- Le BRUN Jacques, *La Spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972.
- LEDUC-FAYETTE Denise (éd.), *Le regard d'Henri Gouhier*, Paris, 1999.
- LEDUC-FAYETTE Denise, *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*, Paris, 1996.
- LE GALL André, *Pascal*, Paris, 2000.
- LE GUERN Michel, *Pascal et Descartes*, Paris, 1971.
- LE GUERN Michel et Marie-Rose, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, Paris, 1972.
- LE GUERN Michel, *L'Image dans l'Œuvre de Pascal*, Paris, 1983
- LE GUERN Michel, *Pascal et Arnauld*, Paris, 2003.
- LERNER Robert E., *The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought*, «Church History», XL, 4, décembre 1971, pp. 397-411.
- LERNER Robert E., *The Heresy of Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles – London, 1972.
- LESAULNIER Jean, *Port-Royal insolite. Edition critique du Recueil de choses diverses*, Paris, 1992.
- LESAULNIER Jean, McKENNA Antony, *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, 2004.
- LESAULNIER Jean, *Images de Port-Royal*, Paris, 2002.
- Les Pensées de Pascal ont trois cents ans*, Clermont-Ferrand, 1971.
- LETTIERI Gaetano, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, 1999.
- LHERMET Jean, *Pascal et la Bible*, Paris, 1931.
- LØNNING Per, *Cet effrayant pari: une pensée pascalienne et ses critiques*, Paris, 1980.
- LÖWITZ Karl, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, 2007.

- MADEC Goulven, *Lectures Augustiniennes*, Paris, 2001.
- MADEC Goulven, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, 2001.
- MAGNARD Pierre. *Pascal, la clef du chiffre* (già *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*), Paris, 1991.
- MAGNARD Pierre, *Pascal ou l'art de la digression*, Paris, 1997.
- MAGNARD Pierre, *Le vocabulaire de Pascal*, Paris, 2001.
- MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998.
- MARIN Louis, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, 1975.
- MARIN Louis, *Pascal et Port-Royal*, Paris, 1997.
- MARION Jean-Luc, DEPRUN Jean (dir.), *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, 1983.
- MARION Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, 1981 (1991²).
- MARION Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, 1981 (2002).
- MARION Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, Paris, 1986.
- MARION Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1989.
- MARION Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, 1991.
- MARION Jean-Luc, *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris, 1996.
- MARION Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997
(1998²).
- MARION Jean-Luc, *Dialogo con l'amore*, Torino, 2007.
- MARION Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Paris, 2003.
- MARION Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, 2008.

- MARTIMORT Aimé-Georges, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.
- MARTINEAU Emmanuel, *L'ontologie de l'ordre*, «Les Études Philosophiques», 4, 1976, pp. 475-494.
- MARTINEAU Emmanuel, *Malévitch et la philosophie*, Lausanne, 1977.
- MARTINEAU Emmanuel, *La Provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*, Paris, 1982.
- MARTINEAU Emmanuel, *Nouvelles réflexions sur les «Rêveries». La Première Promenade et son «projet»*, «Archives de Philosophie», 1984, 47, 2, pp. 207-246.
- MARTINEAU Emmanuel, *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens, «XVII^e siècle»*, 1994, 4, pp. 695-729.
- MAZAURIC Suzanne, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, Paris, 1998.
- McGINN Bernard, *Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition*, «The Journal of Religion», 74, 2, apr. 1994, pp. 155-181.
- McGUIRE Brian P., *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Pennsylvania State U.P., 2005.
- McGUIRE Brian P. (ed.), *A companion to Jean Gerson*, Leiden-Boston, 2006.
- McKENNA Antony, *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, 1990, 2 volumi.
- MERSCH Émile, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 tomi, Louvain, 1933.
- MESNARD Jean, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1951.
- MESNARD Jean, *Pascal et les Roannez*, Paris, 1965, 2 volumi.
- MESNARD Jean, *La Culture au XVII^e siècle*, Paris, 1992.
- MESNARD Jean, *Les Pensées de Pascal*, Paris, 1993².
- Méthodes chez Pascal*, Paris, 1979.
- MICHAUD-QUANTIN Pierre, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, Paris, 1970.
- MICHON Hélène, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de*

- Pascal*, Paris, 1996 (2007).
- MIDALI Mario, *Corpus Christi mysticum apud Dominicum Báñez eiusque fontes*, Roma, 1962.
- Moralistes du XVII^e siècle de Pibrac à Dufresny*, édition établie sous la direction de Jean Lafond, Paris, 1992.
- MIEL Jean, *Pascal and Theology*, Baltimore-London, 1969.
- MOREAU Pierre-François (dir.), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique II*, Paris, 2001.
- MOREAU Pierre-François (dir.), *Le passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions, II*, Paris, 2006.
- MORGAIN Stéphane-Marie, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, 1995.
- MORGAIN Stéphane-Marie, *Il Cammino di perfezione di Teresa di Gesù*, Milano, 1998.
- MORGAIN Stéphane-Marie, *La théologie politique de Pierre de Bérulle (1598-1629)*, Paris, 2001.
- MOROT-SIR Edouard, *La Raison et la Grâce selon Pascal*, Paris, 1996.
- NESTLE Wilhelm, *Griechischen Studien*, Aalen, 1968.
- NEVEU Bruno, *L'erreur et son juge. Remarques doctrinales sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli 1993.
- NEVEU Bruno, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994.
- O'DONOVAN Oliver, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven and London, 1980.
- OHLY Friedrich, *Goethes Ehrfurchten – ein ordo caritatis*, «*Euphorion*» 55 (1961), pp. 113-145; pp. 405-448.
- OLIVO Gilles, *La raison des effets. Descartes, Pascal et l'explication par la cause*, «*Quaestio. Annuario di storia della metafisica*», 2, 2002, pp. 353-381.
- OLIVO Gilles, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, 2005.
- ORBAN Árpád P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen, 1970

- ORCIBAL Jean, *Les Origines du Jansénisme*, I. *Correspondance de Jansénius*; II. *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*; III. *Saint-Cyran et son temps, appendices, bibliographie et tables*; V. *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Louvain-Paris; Paris, 1947; 1947; 1948; 1962.
- ORCIBAL Jean, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de St. Jean Arnauld d'Andilly*, Paris, 1957.
- ORCIBAL Jean, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959.
- ORCIBAL Jean, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, 1961.
- ORCIBAL Jean, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, 1965.
- ORCIBAL Jean, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-flamands*, Paris, 1966.
- ORCIBAL Jean, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, 1989.
- ORCIBAL Jean, *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVI^e-XVII^e siècles*. Études réunies par Jacques Le Brun et Jean Lesaulnier, Paris, 1997.
- PĂLĂȘAN Daniela, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, préface par Vlad Alexandrescu; postface par Anca Vasiliu, Eikon Cluj-Napoca 2005.
- PAPASOGLI Benedetta, *Le «fond du cœur». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, 2000.
- PARIENTE Jean-Claude (dir.), *Antoine Arnauld: philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, 1995.
- PASQUA Hervé, *Blaise Pascal penseur de la grâce*, Paris, 2000.
- PECHARMAN Martine (dir.), *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, 2000.
- PÉPIN Jean, «*Ex platoniorum persona*». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, 1977.
- PEZZINO Giuseppe (dir.), *L'incerto potere della ragione*, Catania, 2005.
- PIEPER Josef, *Sulla speranza*, Brescia, 1960.
- PINCHARD Bruno, RICCI Saverio (ed), *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio "Il Gaetano". Actes du colloque de Naples, 1-3 novembre 1990*, Napoli, 1993.

- QUANTIN Jean-Louis, *Le rigorisme chrétien*, Paris, 2001.
- RAMEIX Suzanne, *Corps humain et corps politique en France Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, «Laval théologique et philosophique», vol. 54, n° 1, 1998, pp. 41-61.
- RENAULT Alain (dir.), *Histoire de la philosophie politique. I: La liberté des anciens*, Paris, 1999.
- RENAULT Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris, 2000.
- ROBIGLIO Andrea, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano, 2002.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les Études Philosophiques», 1, 1987, pp. 43-54.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, 1990.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *La morale de Descartes*, ristampa Paris, 1998.
- SCHLIER Heinrich, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia, 1969.
- SCREECH Michael A., *Ecstasy and the Praise of Folly*, London, 1980.
- SELLIER Philippe, *Pascal et la liturgie*, Paris, 1966.
- SELLIER Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Paris, 1970 (1995).
- SELLIER Philippe, *Port-Royal et la littérature, I, Pascal*, Paris, 1999.
- SERINI Paolo, *Pascal*, Torino, 1975.
- SERRES Michel, *Eloge de la philosophie en langue française*, Paris, 1995.
- SÈVE Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, 1994.
- SÈVE Bernard, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, 2007.
- SCHOBINGER Jean-Pierre, *Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im Allgemeinen*, Basel, 1990.
- SHAPIN Steven, *La révolution scientifique*, Paris, 1996.
- SHEA William R., *Designing experiments and games of chance. The unconventional science of Blaise Pascal*, Watson Publishing International, 2003.

- SHIOKAWA Tetsuya, *Pascal et les miracles*, Paris, 1977.
- SOMMER Christian, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, 2005.
- STRAUDO Arnoux, *La fortune de Pascal au XVIII^e siècle*, Oxford, 1997.
- TALON-HUGON Carole, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, 2002.
- TATON René, *Etudes d'histoire des sciences*, Turnhout, 2000.
- TAVENAUX René, *Jansénisme et politique*, Paris, 1965.
- TAVENAUX René, *Jansénisme et Réforme catholique*, Nancy, 1992.
- TAVARD Georges, *La tradition au XVII^e siècle en France et Angleterre*, Paris 1969
- THIROUIN Laurent, *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, 1991.
- THOMAS Jacques-François, *Essai sur la morale de Port-Royal*, Paris, 1942.
- TOCANNE Bernard. *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Paris, 1978.
- TODESCAN Franco, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, 1973.
- TORCHIA Joseph N., *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaeic Polemic and Beyond*, New York, 1999.
- TORTOLONE Gian Michele, *Invito al pensiero di Blaise Pascal*, Milano, 1998.
- VANNESTE Alfred, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec Henri de Lubac*, Leuven, 1996.
- VANNINI Marco, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Firenze, 2004.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Gloria*, vol. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Milano, 1978.
- WETSEL David, *Pascal and disbelief: catechesis and conversion in the Pensées*, Washington, 1994.
- WETSEL David, CANOVAS Frédéric (dir.), *Pascal. New trends in Port-Royal studies*. Atti

del 33° congresso annuale della North American society for seventeenth-century french literature, Tübingen, 2002.

WRIGHT John H., *The order of the universe in the theology of St. Thomas Aquinas*, Roma, 1957.

ZUM BRUNN Émilie, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux Confessions*, Paris, 1969 (1984²).

A cui vanno aggiunti, oltre alle «Chroniques de Port-Royal», i seguenti numeri monografici de:

«Genesis», (1993): *Pascal: Pensées ou Discours ? Autour d'une nouvelle édition procurée par Emmanuel Martineau*, débat organisé par Michel Contat avec E. Martineau, J. Mesnard, P. Ernst, Ph. Sellier et V. Carraud.

«Littératures classiques», 56 (2005): *Discours et enjeux de la vanité*, sous la direction d'A.-É. Spica.

«Revue Internationale de Philosophie», (1997): *Pascal philosophe*, sous la direction d'A. Comte-Sponville.

«Revue de Métaphysique et de Morale», 199 (1997): *Les «trois ordres» de Pascal*, sous la direction de M. Pecharman.

«Revue des Sciences humaines», 244 (1996), *Pascal, l'exercice de l'esprit*, sous la direction de C. Meurillon.

«Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 84 (2000): *Sources et effets de la Logique de Port-Royal*.

«Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 75 (1991): *Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison: Descartes et Pascal*

«Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 93, 1 (2009): *Les Pensées de Pascal: interprètes et éditeurs en débat*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 93, n° 1, janvier-mars 2009.

«Studi francesi», 143 (2004): *Le Pensées di Pascal: dal disegno all'edizione*, a cura di

B. Papasogli.

«XVII^e siècle», 177 (1992): *Pascal*, sous la direction de P. Sellier.

«XVII^e siècle», 185 (1994): *Pascal et la question de l'homme*, sous la direction de V. Carraud.

INDICE

<i>Avvertenza</i>	1
INTRODUZIONE	4
CAP. I: «CORPUS MYSTICUM»	25
1. <i>Dall'Eucaristia alla Chiesa</i>	26
2. <i>Il «corpo mistico» nella teologia della prima modernità</i>	39
(a) <i>La questione dei fedeli peccatori</i>	44
(b) <i>La questione del peccato di scisma</i>	58
APPENDICE: AGOSTINO E L'«UNUS CHRISTUS AMANS SEIPSUM»	67
(a) <i>«Et erit unus Christus amans seipsum»</i>	68
(b) <i>Amore di Dio e amore del prossimo</i>	72
(c) <i>Amore di Dio e amore di sé</i>	82
CAP. II: BÉRULLE E LA RINASCITA DEL «CORPO MISTICO»	92
1. <i>Pensare l'unità</i>	95
(a) <i>L'immagine della goccia: uno studio di caso</i>	102
(b) <i>La posterità di Gerson alle soglie del XVII secolo</i>	125
(c) <i>L'opzione volontarista e i suoi limiti</i>	137
2. <i>L'ontologia della creazione</i>	149
(a) <i>Creatura e relazione</i>	153
(b) <i>Creazione continua</i>	171
CAP. III: DESCARTES E L'«AMOUR»: UN «ORDO CARITATIS»?	188
1. <i>Descartes e la sintesi mancata</i>	190
2. <i>Sintesi tomista e reazione cartesiana</i>	197
(a) <i>La posizione dell'amore</i>	199

(b) «Amour de bienveillance» e «amour de convoitise»	206
3. «Régler l'amour»	211
(a) «Présent» e «praesentia»	211
(b) «On pense être seulement une partie»	219
 CAP. IV: PARADIGMI DELL'UNITÀ	239
1. Mondo	241
2. «Unanimité»	256
3. «Uniformité»	275
 CAP. V: DAL «ROSEAU PENSANT» AL «MEMBRE PENSANT»	299
1. L'interlocutore della Apologie	301
(a) «Qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible»	301
(b) «Presomption»	307
(c) «Humilité»	315
2. «L'indifférence de chercher la vérité»	324
(a) «Ennui»	331
(b) «Imagination»	336
(c) «Coutume»	348
(d) «Gloire»	356
3. «Divertissement» e temporalità	364
 CAP. VI: «MORALE CHRÉTIENNE»	393
1. La sintesi di Giansenio	393
2. «Le moi» ovvero l'impossibile «amour de soi»	405
3. «Négligence continuelle»	415
4. «Morale chrétienne»	426

CONCLUSIONE	444
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	454
(a) <i>FONTI</i>	454
(b) <i>STUDI</i>	456