

BLAISE PASCAL E IL PROGETTO APOLOGETICO DELLE *PENSÉES* (1662).

A 350 ANNI DALLA SUA MORTE

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. Uno scienziato dalle preoccupazioni apologetiche. II. L'enigma della condizione umana e la sua apertura alla rivelazione divina in Cristo. III. Luci e ombre della ragione: l'itinerario della ragione verso la fede. IV. I motivi di credibilità della religione cristiana: la coerenza del disegno salvifico, le profezie, i miracoli. V. Attualità di Blaise Pascal: un'apologetica diretta al libertino disimpegnato interpella oggi l'uomo post-moderno?

È PIUTTOSTO singolare che un uomo di scienze come Blaise Pascal (1623-1662), ben noto per i suoi contributi tutt'altro che occasionali alla geometria, alla matematica e alla fisica del Seicento, sia stato al tempo stesso uno degli autori dell'epoca moderna ad aver maggiormente influito sulla teologia. Il pensatore francese occupa al riguardo un posto davvero unico. Se uno scienziato come Galileo Galilei influi anch'egli, e in modo determinante con la sua vicenda, su tutta la teologia occidentale posteriore, a lui non possiamo però far rimontare alcuna specifica forma di pensiero teologico, mentre le riflessioni di Blaise Pascal saranno invece raccolte da non pochi filosofi e teologi della modernità e dell'epoca contemporanea. Lo scienziato e mistico francese compare esplicitamente nei titoli di opere, fra gli altri, di Maurice Blondel, Émile Boutroux, Romano Guardini, Charles Journet, Luigi Pareyson, Augusto del Noce e Michele Federico Sciacca.¹ A lui von Balthasar dedicherà un ampio capitolo del volume "Stili laicali" della sua *Herrlichkeit*.² Al suo nome – che Nietzsche volle onorare con l'appellativo di "grande cristiano" – è ormai da tempo associato uno snodo preciso nel lungo itinerario del personalismo esistenziale cristiano che trae origine da Agostino per estendersi, dopo Pascal, verso Kierkegaard, Dostoevskij, Blondel e Mounier.

Troppo spesso e reiteratamente accostato all'argomento della *scommessa*, più volte collocato alla radice di un presunto fideismo scetticeggiante, presentato qua-

¹ Cfr. M. BLONDEL, *Études sur Pascal*, A. Colin, Paris 1923; E. BOUTROUX, *Pascal*, Hachette, Paris 1924; R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (1935), tr. it. *Pascal*, Morcelliana, Brescia 2002; C. JOURNET, *Vérité de Pascal. Essai sur la valeur apologetique des Pensées* (1951), tr. it. *Verità di Pascal. Saggio sul valore apologetico dei "Pensieri"*, Paoline, Alba 1960; L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998; A. DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in *Il problema dell'ateismo* (1964), Il mulino, Bologna 2010, 377-511; M.F. SCIACCA, *Pascal* (1972), L'Epos, Palermo 1989.

² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 3 "Stili laicali", Jaca Book, Milano 1985, 159-218.

si sempre in opposizione a Cartesio, riproponendo non di rado luoghi comuni e interpretazioni affrettate, la novità teologica del pensiero pascaliano è da cercarsi piuttosto nella incisiva ed inesorabile analisi della condizione umana quando valutata sullo scenario del mondo e della storia. Forse per la prima volta – ed in fondo in accordo con lo spirito della stessa modernità – il discorso su Dio e sulla salvezza umana migra da categorie filosofiche astratte, o comunque attente solo a forme razionali universali, verso la condizione storico-concreta ed esistenziale di ogni uomo, chiamato a prendere personalmente posizione di fronte a Dio e a sé stesso. I destinatari delle riflessioni pascaliane sono i libertini, gli scettici e i razionalisti, ma il suo interlocutore ultimo e più radicale resta in fondo la sua stessa coscienza, alla quale l'autore delle *Pensées* non rinuncia a porre domande implacabili. Queste nascono dalla sua simultanea condizione di apologeta desideroso di avvicinare anime a Dio e di pensatore inquieto la cui fede è continuamente esposta al vaglio critico della ragione, ospitando egli in sé la duplice situazione di spirito pragmatico consapevole del valore dell'esperienza scientifica e di spirito contemplativo convinto del necessario superamento di ogni razionalità empirica. È da questa fruttuosa tensione che potranno emergere sintesi straordinarie, cristallizzate in espressioni pregnanti, divenute ormai aforismi classici del rapporto fra fede e ragione. Sono tali: l'esistenza di "ragioni del cuore che solo il cuore conosce"; il pericolo di "due eccessi da scartare: escludere la ragione oppure ammettere soltanto la ragione"; la constatazione che "il passo supremo della ragione consiste nel riconoscere che un'infinità di cose la superano".

I. UNO SCIENZIATO DALLE PREOCCUPAZIONI APOLOGETICHE

Giunto da solo e in giovanissima età alla dimostrazione della 32^o proposizione del I libro degli *Elementi* di Euclide, a soli diciassette anni Blaise Pascal rese pubblico un *Breve saggio sulle coniche*, che presentava un teorema sugli esagoni iscritti su una sezione conica, destinato a diventare uno dei fondamenti della geometria proiettiva. In questo medesimo ambito contribuì alla revisione di varie dimostrazioni euclidee collaborando alla preparazione dei *Nuovi elementi di geometria* di Antoine Arnauld. Nel 1658 scrive una *Storia della cicloide* e pubblica nello stesso anno un *Trattato sui seni di un quadrante di cerchio*; in quest'ultimo lavoro egli si avvicinò alla scoperta del calcolo infinitesimale, discutendo l'integrazione della funzione trigonometrica seno e riprendendone poi la logica computazionale in un altro opuscolo intitolato *Sommazione delle potenze numeriche*. Gli storici della scienza lo ricordano più spesso per i suoi studi sul calcolo delle probabilità, che all'età di 22 anni lo condussero a progettare e poi a brevettare la prima macchina calcolatrice della storia, di cui si posseggono ancor oggi esemplari d'epoca.¹ Nell'ambito della fisica a lui si deve un *Trattato sull'equilibrio dei liquidi*, e

¹ Sull'opera scientifica di Blaise Pascal, cfr. P. HUMBERT, *Cet Effrayant Génie. L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal*, A. Michel, Paris 1947; R. TATON, *Pascal, Blaise*, in C. GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biographies*, 16 voll., Scribner's, New York 1970-1980, vol. x, 330-342; J.-L. GARDIES, *Pascal*

soprattutto un *Trattato della pesantezza della massa d'aria*, che presentando per la prima volta una trattazione fisica del vuoto, le cui valenze filosofiche verranno discusse in uno specifico *Trattato sul vuoto*, getta le basi dell'aerostatica e della moderna barometria, di cui si può considerare il fondatore insieme ad Evangelista Torricelli. Come è possibile, ci si chiede allora, che un ricercatore di questo genere abbia voluto intraprendere il lavoro di un'Apologia del cristianesimo? A ben vedere, l'autore dei celebri *Pensieri* non intese sviluppare una difesa del cristianesimo contro il razionalismo scientifico, né ebbe lo scopo di fondare una ricerca di Dio entro il contesto delle scienze – il suo interlocutore più tipico sarà infatti l'indifferente da scuotere, non il filosofo colto da confutare. Al tempo stesso, la cultura scientifica resta il contesto remoto entro il quale si sviluppa buona parte del suo argomentare. Come non osservare, ad esempio, il rapporto certamente esistente fra la formazione matematica di Pascal e l'acuta riflessione che egli propone sulla condizione umana, sospesa fra i “due infiniti” di cui parlano i *Pensieri*? O quello fra la sua *forma mentis*, abituata ad esprimersi in termini di calcolo delle probabilità, ed il suo modo di spiegare, come poli di un delicato equilibrio, quale peso la ragione e la fede debbano avere in ogni scelta umana? Così il contesto cosmico proprio delle nuove scienze, alle quali anch'egli si affacciava, gli fornisce più volte lo scenario universale e la distensione storica entro cui, sempre in molteplici frammenti dei *Pensieri*, inquadrare adesso le principali domande esistenziali dell'essere umano.

Gli studi dedicati a Pascal sono assai numerosi, e non sempre omogenee fra loro le interpretazioni del suo pensiero.¹ Del pensatore francese possediamo un alto numero di trattati scientifici, vari opuscoli, scritti spirituali, un ricco epistolario, e soprattutto le note da lui preparate per la composizione di una *Apologia*, lasciata incompiuta e pervenutaci sotto forma di frammenti da lui riuniti in mazzi e poi editati nel tempo da curatori diversi, ma sempre raccolti sotto il titolo di *Pensées*.² L'idea di comporre un'Apologia del cristianesimo matura in

entre Eudoxe et Cantor, Vrin, Paris 1984; G. MOURLEVAT, *Les machines arithmétiques de Blaise Pascal*, La Française d'Édition et d'imprimerie, Clermont-Ferrand 1988; W. SHEA, *Designing Experiments and Games of Chance. The Unconventional Science of Blaise Pascal*, Science History Publications, Canton (MA) 2003.

¹ Per la bibliografia e la storiografia pascaliana rimandiamo all'opera monumentale di A. PERATONER, *Blaise Pascal, ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologia*, 2 voll., Cafoscarina, Venezia 2002. Per un approccio sintetico, ma qualificato, sempre in lingua italiana, A. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1997 (la cui prima edizione risale al 1978) e A. BAUSOLA, *Invito alla lettura di Blaise Pascal*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Per la prospettiva segnatamente apologetica, oltre all'opera di Peratoner, è classico il lavoro di R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal. Étude critique*, PUF, Paris 1958; spunti di interesse in D. ADAMSON, *Blaise Pascal: Mathematician, Physicist and Thinker about God*, St. Martin's New York 1995. In contesto teologico-fondamentale, R. LATOURELLE, B. Pascal: *Cristo, totalità del significato*, in IDEM, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, 45-114 e, più sinteticamente, IDEM, *Pascal Blaise*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 843-847.

² La raccolta e l'organizzazione dell'opera omnia pascaliana ha tenuto impegnati vari studiosi. A Léon Brunschvicg si deve la direzione della prima edizione, *Oeuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes*, a cura di L. Brunschvicg, P.

Pascal a partire dal 1655 quando, lasciata progressivamente la vita mondana per dedicarsi in modo più profondo alla meditazione e alla riflessione teologica, senza però lasciare i suoi studi scientifici, il pensatore francese inizia a frequentare l'abbazia cistercense di Port-Royal, dove sua sorella Jacqueline si era ritirata come monaca nel 1652. Di tale progetto egli ne parla in modo esplicito proprio a Port-Royal, durante una conferenza tenuta nell'autunno del 1659; ma la sua morte, sopravvenuta il 19 agosto del 1662, gli impedirà di condurlo a termine: dell'*Apologia* egli poté solo lasciare carte e appunti, senza un preciso ordine tematico, che saranno editati postumi seguendo vari criteri.¹ Nello svolgere le sue riflessioni e nel prendere nota degli argomenti da sviluppare, l'inventore della macchina calcolatrice aveva ragionevolmente in mente l'ambiente culturale e sociale che aveva lasciato a Clermont-Ferrand e poi a Parigi, persone nelle quali coesistevano interessi culturali e disimpegno morale, dubbi recati da uno scetticismo razionalista e tradizione cattolica nella quale si continuava di fatto a vivere, crescente ammirazione per i risultati delle scienze e disillusione per i problemi centrali dell'uomo ancora insoluti.² In realtà, non sarebbe azzardato affermare che tutte queste anime coincidevano, o avevano in parte coinciso, nell'esperienza personale di Blaise Pascal, e che egli desiderava giungere in quest'opera ad una sintesi intellettuale il cui primo destinatario era in fondo lui stesso. In linea con la tradizione apologetica, i *Pensieri* miravano a dare ragioni per credere a chi ancora non credeva, ma intendevano anche aiutare a cogliere la ragionevolezza delle cose già credute.

Per tutti questi motivi, un nuovo incontro con Pascal a 350 anni dalla sua morte può forse giovare ad una Teologia fondamentale oggi alle prese, come

Boutroux, F. Gazier, 14 voll., Hachette, Paris 1904-1914; seguirono *Oeuvres Complètes de Pascal*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, *Oeuvres Complètes*, a cura di L. Lafuma, Ed. du Seuil, Paris 1963, *Oeuvres Complètes*, a cura di J. Mesnard, 4 voll., Desclée, Paris 1964-1992 e *Oeuvres Complètes*, 2 voll., a cura di M. Le Guern, Gallimard, Paris 2006.

¹ Pubblicati per la prima volta e in forma provvisoria a Port-Royal nel 1670, otto anni dopo la morte di Pascal, con il titolo *Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers, avec privilège et approbation*, i *Pensieri* sono stati poi successivamente proposti con differenze di ordinamento interno da diversi curatori, i cui principali sono L. Brunschvicg, J. Chevalier e L. Lafuma. Peratoner elenca fino a 58 diverse proposte di ricostruzione dei frammenti. La numerazione impiegata da A. BAUSOLA in *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, opera alla quale qui ci riferiamo per la tr. it. dei testi citati di Pascal, è quella di Chevalier. Sui *Pensieri*, classico lo studio di P. SELLIER, *Introduction aux Pensées*, Garnier-Bordas, Paris 1991. Fra le opere successive si impone, per mole e documentazione, il già citato lavoro di PERATONER, *Blaise Pascal, ragione, rivelazione e fondazione dell'etica*.

² «L'uomo al quale si rivolge l'apologia non è un'umanità astratta e nemmeno una razionalità a sé stante, ma un tipo che risulta ben definito secondo il suo ambiente storico e secondo le sue premesse sociologiche e culturali. È un uomo che prova un certo rispetto per il fatto religioso, ma che per il resto è tutto rivolto al mondo. Un uomo dai sensi desti, di acuta sensibilità, dotato di chiarezza di giudizio. A un tale uomo doveva essere rivolta la progettata dimostrazione della verità cristiana. Scienze naturali e matematica, conoscenza dell'uomo e dei valori del mondo, "esprit de finesse" e "coeur", esperienza religiosa e metodica, elaborazione razionale dovevano collegarsi a quello scopo. L'opera doveva essere frutto di cultura superiore, di intensa esperienza e di metodo preciso», GUARDINI, *Pascal*, 279.

già accadde a lui, sia con l'indifferenza nei confronti di Dio, sia con l'influsso della razionalità scientifica nel mondo in cui i credenti riflettono e operano. Non è però nostra intenzione proporre un'ulteriore lettura del "problema di Pascal", come Guardini lo definisce,¹ né avanzare alcuna specifica interpretazione della sua psicologia. Desideriamo solo chiederci, più semplicemente, quali siano gli elementi portanti dell'apologetica pascaliana, quali la strategia o il percorso che egli propone, quale il ruolo, nella loro definizione, del contesto intellettuale nel quale egli visse e operò. E tutto ciò solo allo scopo di valutare se il suo afflato speculativo e la sua esperienza esistenziale abbiano ancora qualcosa da insegnare agli uomini del nostro tempo. Lo faremo, appunto, a partire da quanto raccolto nei *Pensieri*, senza pretesa di offrirne alcuna interna sistematica, ma solo per enuclearne idee ed argomentazioni utili al lavoro teologico odierno.

II. L'ENIGMA DELLA CONDIZIONE UMANA E LA SUA APERTURA ALLA RIVELAZIONE DIVINA IN CRISTO

Pascal non si dirige all'ateo razionalista dotto, ma piuttosto al libertino e allo scettico, al moralmente trascurato. Ciò lo porta a non impiegare argomenti metafisici in senso stretto, sui quali peraltro non intende fondare la fede, bensì a mettere in campo un'apologetica *pratica*, che alla lunga raggiunge anche i dotti, in quanto tutti, prima o poi, sono chiamati ad imbattersi in eventi e in decisioni di vita che scuotono la coscienza. La propria condotta, osserva Pascal, sarebbe assai diversa se il soggetto riflettesse con responsabilità sul fatto che nella vita non possiamo restarci per sempre, anzi siamo sicuri che non vi resteremo a lungo, essendo perfino incerti di restarci ancora una sola ora.² Il punto di avvio di tale apologetica pratica è dunque la riproposizione, radicale e senza sconti, del "problema antropologico", nel cui cuore Pascal colloca due interrogativi fondamentali: quello sul senso della vita e della morte, e quello circa l'origine della nostra miseria morale e della nostra condizione finita, che vediamo in contrasto con il nostro desiderio di bene e le nostre aspirazioni di infinito. Il problema antropologico non viene formulato in termini metafisico-filosofici, ma piuttosto dettato in termini esistenziali:

Io non so chi mi ha messo al mondo, né che cos'è il mondo, né che cosa sono io stesso; mi trovo in una ignoranza terribile su tutte le cose; non so che cosa sia il mio corpo, i miei sensi, che cosa la mia anima e questa stessa parte di me che pensa quello che sto dicendo, che riflette su tutto e su se stessa, e non conosce se stessa così come non conosce le altre cose. Vedo quegli spaventevoli spazi dell'universo che mi racchiudono, mi trovo confinato in un angolo di questa vasta distesa, senza sapere perché sono posto

¹ Cfr. GUARDINI, *Pascal*, 11-17.

² «Bisogna vivere diversamente nel mondo a seconda di queste due diverse supposizioni: 1) se si potesse starci per sempre; 2) se fosse sicuro che non vi si rimarrà a lungo, e incerto se ci si resterà ancora un'ora. Quest'ultima supposizione è la nostra», *Pensées*, n. 454.

in questo luogo piuttosto che in un altro, né perché questo poco tempo che mi è stato dato da vivere mi è stato fissato in questo momento piuttosto che in un altro di tutta l'eternità che mi ha preceduto e di tutta quella che mi seguirà. Vedo da ogni parte solo infinità che mi racchiudono come un atomo e come un'ombra che dura solo un istante senza ritorno. Tutto ciò che io so è che devo presto morire, ma quello che più ignoro è questa stessa morte che non saprei evitare.¹

Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che riempio e che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, io mi spavento e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non vi è motivo perché qui piuttosto che là, perché ora piuttosto che allora. Chi mi ci ha messo? Per ordine e per opera di chi mi è stato destinato questo luogo e questo tempo?²

Lo scenario entro il quale la condizione umana viene proiettata possiede le dimensioni dell'intero cosmo fisico ed abbraccia tutta la storia. L'uomo si trova sospeso fra i "due abissi dell'infinito e del nulla", come recita il frammento più lungo di tutte le *Pensées*.³ Si tratta di una vera e propria meditazione spirituale che affonda quasi certamente le sue radici negli studi matematici di Pascal sull'infinito (l'infinitamente grande delle serie numeriche e l'infinitamente piccolo delle divisioni infinitesime), ma che egli distende nell'ambito fisico e cosmologico.⁴ «Tutto questo mondo visibile non è che un segmento impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi s'avvicina. Abbiamo un bello sforzarci di dilatare le nostre concezioni al di là degli spazi immaginabili, non partoriremo che atomi, a prezzo della realtà delle cose. È una sfera infinita il cui centro è ovunque, la circonferenza in nessun luogo».⁵ Cinquant'anni dopo che Galileo aveva puntato per la prima volta il telescopio verso il cielo, Pascal pone il suo interlocutore di fronte ad un orizzonte cosmologico ormai incommensurabile – «il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi spaventa»,⁶ egli afferma – ma non sembra farlo come conseguenza della proposta copernicana, che in realtà egli supera concettualmente. La sproporzione, la miseria e l'abbandono dell'uomo nel panorama dell'universo vanno ben al di là, per il pensatore francese, della scelta di un centro di rotazione che in fin dei conti resterebbe in ambito puramente locale. Il vero decentramento, ed il corrispondente interrogativo sul posto occupato dall'uomo nel cosmo, egli lo coglie in rapporto alla consapevole sospensione fra "i due infiniti", sospensione nella quale si ritrova ogni coscienza pensante e che non dipende dallo specifico modello cosmologico assunto.⁷ Secondo la meditazione pascaliana sui due infiniti raccolta nel

¹ *Pensées*, n. 335.

² *Pensées*, n. 88.

³ Cfr. *Pensées*, n. 84.

⁴ Ne offre un'interessante lettura, entro il contesto del Pascal scienziato, B.T. VINATY, *Pascal, Blaise*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, vol. II, 2016-2036.

⁵ *Pensées*, n. 84.

⁶ *Pensées*, n. 91.

⁷ Non troveremo una presa di posizione formale nella disputa fra geocentrismo ed eliocentrismo, alla quale Pascal sembra in fin dei conti poco interessato (cfr. *Pensées*, n. 346), sebbene egli possa certamente qualificarsi come un pensatore copernicano, almeno nel senso filosofico dato nel Rinascimento.

frammento n. 84, l'osservazione dell'infinitamente grande al telescopio e quella dell'infinitamente piccolo al microscopio, da un lato vede l'universo allargarsi in spire progressive, ognuna delle quali è il centro della successiva, dal moto del sole nel cielo, al movimento ordinato delle stelle, fino a spire ancora più ampie, accessibili soltanto all'immaginazione; dall'altro si spinge verso il sempre più piccolo, dal corpo umano, alle sue parti più elementari, agli animali più minuti, fino all'acaro della scabbia (il più piccolo insetto allora conosciuto), ed infine ai segmenti infinitesimi di cui esso è composto. Eppure, Pascal non vuole causare nel suo interlocutore disperazione e disorientamento, bensì indurlo all'umiltà, spingerlo a ragionare, stimolarlo ad operare con responsabilità. Nel riconoscersi insieme fragile e meravigliosa, la vita umana è invitata ad aprirsi al mistero, recuperando la tensione finito-infinito come accesso a Dio, e l'infinito come segno-attributo della sua onnipotenza.

Se può sembrare che il problema antropologico venga da Pascal inizialmente proposto nei suoi aspetti geometrici o dimensionali – il titolo dato da Pascal al frammento sui “due infiniti” fu infatti “Sproporzione dell'uomo” – esso approda ben presto al piano morale, urgendo l'interlocutore sull'orientamento da dare alla propria libertà. In letteratura è difficile trovare, forse con l'eccezione di Kierkegaard, una descrizione più realista della condizione umana e delle sue domande esistenziali come quella propostaci dal seguente frammento pascaliano, nel quale l'autore impiega la prima persona:

Nel vedere l'accecamento e la miseria dell'uomo, nel considerare tutto l'universo muto, e l'uomo senza luce, abbandonato a se stesso, e come smarrito in quest'angolo dell'universo, senza sapere chi ve lo ha messo, che cosa vi è venuto a fare, che cosa diventerà morendo, incapace di ogni conoscenza, comincio a provare una grande paura, come un uomo che sia stato portato addormentato in un'isola deserta e spaventosa e che si svegliasse senza sapere dove si trova e senza mezzi per uscirne. Ed effettivamente, stupisco come non si incominci a disperare di una così miserabile condizione. Vedo accanto a me persone di uguale natura: domando loro se sono meglio istruiti di me; esse mi dicono di no; ed effettivamente questi miseri sperduti, dopo aver dato uno sguardo intorno e dopo aver visto qualche oggetto gradevole, vi si sono gettati e vi si sono aggrappati.¹

mento e nella Modernità a questo aggettivo. Non va inoltre dimenticato che per Pascal, come per la maggior parte dell'ambiente scientifico in Francia e altrove, alle ingiunzioni comminate dal Sant'Uffizio a Galileo si attribuiva un valore amministrativo e non venivano considerate pronunciamenti di ambito strettamente dottrinale o scientifico; sarà a partire dalla storiografia ottocentesca che si insisterà, non senza qualche forzatura interpretativa, sulla volontà esplicita della Chiesa cattolica di voler conservare una propria cosmologia, enfatizzando così un conflitto fra due diverse concezioni, una cosmologico-religiosa ed una cosmologico-scientifica, del mondo. Pascal, d'altra parte, sembra aver chiaro che la scelta di uno specifico modello cosmologico non poteva essere frutto di prescrizione religiosa, e così interpreta quanto accaduto a Roma. Cfr. SHEA, *Designing Experiments and Games of Chance*, 205-207.

¹ *Pensées*, n. 393.

Venutasi a trovare in tale situazione, una persona ragionevole non può restare inattiva, ma dovrebbe dirigersi verso la conclusione che Pascal fa propria, e che così propone al suo interlocutore: «da parte mia, non mi sono potuto aggrappare ad un appiglio, e considerando come ci siano più probabilità che ci sia qualcosa oltre ciò che io vedo, ho cercato se questo Dio ha lasciato qualche segno di Sé». ¹

L'articolazione apologetica appare in modo più evidente quando Pascal mostra che il realismo con cui il problema antropologico interpella l'uomo non può che giustificare la ragionevolezza del voler davvero cercare una soluzione, e pertanto anche del porsi ragionevolmente in ascolto di chi ne avesse qualcuna da offrire. In tal modo viene legittimata proprio la *ricerca di Dio* e l'apertura ad una sua possibile rivelazione. Ricerca più che ragionevole, perché *ragionevolmente doverosa*. Ed ecco che la questione antropologica rivela qui, nella strategia pascaliana, il suo ruolo apologetico, quello di mostrarsi come propedeutica alla Rivelazione e preambolo alla fede. La non-ragionevolezza della posizione contraria viene dimostrata dal pensatore francese osservando che l'unico modo per eludere le domande esistenziali (e giustificare apparentemente l'indolenza a cercarne/ascoltarne le risposte) è rifugiarsi nel *divertissement*, la cui durata è però necessariamente limitata, ed effimera la sua efficacia: «il re è attorniato da persone che non pensano che a divertirlo e a impedirgli di pensare a se stesso, perché diventa infelice, per quanto sia re, se vi pensa». ² Come illustrerà l'acuto frammento del *pari*, ovvero della scommessa per il Dio dei cristiani, non possiamo non prendere posizione, ciò non è lasciato al libero volere, perché siamo tutti imbarcati, ³ anzi siamo tutti dei condannati a morte. ⁴ L'essere umano, osserva Pascal, è fatto per pensare e la sua dignità sta proprio in questo; un pensare che deve cominciare da sé stessi, per risalire alla causa di sé, al proprio autore, se esiste, ed interrogarsi sul fine delle proprie azioni. ⁵ L'uomo è sì una fragilissima canna nel panorama della natura, ma una canna pensante: «è in virtù del pensiero che dobbiamo elevarci, e non dello spazio e della durata che non sapremo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale». ⁶ Non impiegare la ragione, non riflettere sulle cose che davvero importano, indigna Pascal: scegliere di vivere nella distrazione, nella superficialità e nell'edonismo, è per lui pura assurdità. ⁷ Ciò che chiede al suo interlocutore è in primo luogo l'onestà del pensiero, convinto che «vi sono solo due categorie

¹ *Ibidem*.

² *Pensées*, n. 205; cfr. nn. 213, 217.

³ Cfr. *Pensées*, n. 451.

⁴ «Ci si immagina un gran numero di uomini in catene e tutti condannati a morte, di cui alcuni siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri; quelli che restano vedono la propria sorte in quella dei loro simili e, guardandosi gli uni gli altri con dolore e senza speranza, aspettano il loro turno. Tale è l'immagine della condizione degli uomini», *Pensées*, n. 341.

⁵ Cfr. *Pensées*, n. 210.

⁶ *Pensées*, n. 264; cfr. n. 265.

⁷ «Questo adagiarsi in simile ignoranza è una cosa mostruosa di cui occorre far sentire la stravaganza e la stoltezza a coloro che vi trascorrono la propria vita, mettendola bene dinanzi ai loro occhi, per confonderli con la considerazione della loro stoltezza», *Pensées*, n. 334.

di persone che si possono dire ragionevoli: o quelli che servono Dio con tutto il cuore perché lo conoscono, o quelli che lo cercano con tutto il cuore perché non lo conoscono».¹

Ma la presentazione del problema antropologico resterebbe incompleta se essa non reclamasse anche la necessità di “decodificare moralmente” la condizione umana. L’essere umano legge infatti in sé un’aspirazione alla felicità e al bene, ma constata al contempo la sua incapacità di realizzarli compiutamente; avverte in sé il peso e il disorientamento provenienti dalle proprie miserie, ma non riesce a darsene una ragione né a comprenderne l’origine. La situazione umana, per l’autore dei *Pensieri*, non è infatti solo quella di trovarsi “gettato” nel mondo, come segnalerà a suo tempo Heidegger, ma di trovarvisi in preda a grandi contraddizioni, quelle che leggiamo nella fenomenologia della nostra natura e che cerchiamo con difficoltà di comprendere, riconoscendoci in uno stato perennemente *enigmatico*. A partire da questa lacerazione esistenziale il pensatore francese vuole dare un fondamento non solo alla responsabilità della ricerca di Dio, ma anche all’ascolto ragionevole di una Rivelazione che abbia qualche precisa spiegazione da offrirci sulla nostra condizione originale e originante:

Quale chimera è dunque l’uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio! Giudice di tutte le cose, sprovveduto verme della terra; depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore; gloria e rifiuto dell’universo. Chi sbroglierà questo garbuglio? [...] Conosci, dunque, o superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l’uomo supera infinitamente l’uomo: apprendete dal vostro maestro la vostra vera condizione, che ignorate. Ascoltate Dio. Perché se l’uomo non si fosse mai corrotto godrebbe con sicurezza nella sua innocenza della sua verità e della sua felicità; e se l’uomo fosse sempre stato corrotto, non avrebbe alcuna idea né della verità né della beatitudine. Ma, sventurati quali siamo, e molto più che se nella nostra condizione non vi fosse alcuna traccia di grandezza, noi abbiamo un’idea di felicità e non possiamo conseguirla; sentiamo una immagine della verità e possediamo solo la menzogna: incapaci di ignorare in modo assoluto e di sapere con certezza, tanto è manifesto che siamo vissuti in un grado di perfezione, dal quale siamo sventuratamente caduti.²

Tutti gli uomini cercano la felicità e, drammaticamente, non la trovano, perché sempre spinti dalla loro insoddisfazione verso l’ulteriore. In linea con la lezione agostiniana del *cor inquietum*, si chiede Pascal: «Cosa dunque ci gridano questa avidità e questa impotenza, se non che un tempo ci fu nell’uomo una vera felicità, di cui gli restano ora solo il segno e la traccia tutta vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, chiedendo alle cose assenti l’aiuto che non ottiene dalle presenti, mentre tutte ne sono incapaci, perché quell’abisso infinito può essere colmato soltanto da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso? Lui solo è il vero bene; e dal momento che l’ha ab-

¹ *Pensées*, n. 335.

² *Pensées*, n. 438.

bandonato, è una cosa singolare che non vi sia nella natura qualcosa che non sia stata capace di sostituirlo». ¹ Sono frequenti i frammenti pascaliani che collegano l'osservazione fenomenologica della condizione umana alla ragionevolezza dell'ipotesi del peccato originale: «Desideriamo la verità e in noi non troviamo che incertezza. Ricerchiamo la felicità e non troviamo che miseria e morte. Siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità, e non siamo capaci né di certezza, né di felicità. Questo desiderio ci è lasciato, tanto per punirci quanto per farci sentire da dove siamo caduti». ² Percepire le miserie dell'uomo come tali, equivale in fondo ad ammettere una sua grandezza primitiva. ³ L'interlocutore si trova così colto fra due fuochi, dovendo dare simultaneamente spiegazione della dignità del suo pensiero e della bassezza delle proprie miserie, dell'infinito verso il quale si sente aperto e del limite dettato dalle proprie insoddisfazioni; e tutto ciò senza potersi rifugiare in un monismo che annulli l'esistenza di una simile dialettica, perché né un idealismo trionfalista, né un nichilismo pessimista, darebbero conto di *tutta* la verità. La veridicità dell'enigma e la sua ineludibilità – e pertanto la sensatezza di ascoltare chi sia capace di decodificarlo – si manifestano per Pascal proprio nella forza di una simile tensione polare: «Se egli si esalta, io lo abbasso; se si abbassa, lo esalto; e lo contraddico sempre fino a che non comprenda che è un mostro incomprensibile». ⁴ Per quanto di umiliante o perfino di urtante possa contenere una Rivelazione che parli di un peccato originale, non si può che concluderne l'ammissibilità per la ragione: «l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero sia inconcepibile per l'uomo». ⁵

Una religione, per essere vera, deve poterci spiegare il motivo della simultanea grandezza e miseria dell'uomo, e fornire una risposta all'origine di tutti questi sorprendenti contrasti. ⁶ Il cristianesimo è l'unica proposta in grado, per Pascal, di soddisfare tali interrogativi, e non lo fa in modo astratto, bensì predicandoci la sconvolgente novità del Dio fattosi uomo nella concretezza della storia: «Si può dunque ben conoscere Dio senza la propria miseria, e la propria miseria senza Dio; ma non si può conoscere Gesù Cristo senza conoscere a un tempo Dio e la propria miseria». ⁷ Qui si innesta in modo risolutivo il cristocentrismo pascaliano, «Gesù Cristo è il fine di tutto e il centro a cui tutto tende», ⁸ «in Lui, tutte le contraddizioni sono conciliate». ⁹ Se nel suo avvio tale cristocentrismo guarda soprattutto al risanamento dal peccato originale, nella sua espressione

¹ *Pensées*, n. 370.

² *Pensées*, n. 270. Abbiamo interpretato e corretto il refuso *deridiamo* [sic]/desideriamo in BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 499.

³ Sulla "sperimentabilità" di un disordine originale, cfr. *Pensées*, nn. 268, 269, 275, 439.

⁴ *Pensées*, n. 330. «È pericoloso mostrare all'uomo troppo quanto sia simile alle bestie, senza dimostrargli la sua grandezza. È pure pericoloso fargli vedere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. È più pericoloso ancora lasciargli ignorare l'una e l'altra. Non bisogna che l'uomo creda di essere uguale alle bestie, né agli angeli, né che egli ignori l'una e l'altra cosa, ma che sappia l'una e l'altra», *Pensées*, n. 328.

⁵ *Pensées*, n. 438.

⁶ Cfr. *Pensées*, nn. 483, 602.

⁷ *Pensées*, n. 602.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Pensées*, n. 558.

compiuta esso diviene la chiara proposta del mistero di Gesù, quale risposta all'enigma dell'essere umano: «Non solo noi non conosciamo Dio se non per mezzo di Gesù Cristo, ma non conosciamo neppure noi stessi se non per mezzo di Gesù Cristo. Al di fuori di Gesù Cristo non sappiamo che cosa sia la nostra vita, la nostra morte, Dio, noi stessi».¹ Non è difficile avvertire nella visione dello scienziato francese il seme precoce di quella convergenza fra antropologia e cristologia – non possiamo comprendere l'uomo senza Cristo – che nel Novecento troverà interpreti autorevoli in Henri de Lubac, Romano Guardini e Karl Rahner, confluendo poi nella dottrina conciliare della *Gaudium et spes* diffusamente riproposta dal ricco magistero di Giovanni Paolo II.

È solo Gesù Cristo che decodifica l'uomo, mostrandogli al tempo stesso il perché delle sue aspirazioni e il perché delle sue miserie. È a lui che l'apologetica pascaliana guarda, ed è verso di lui che Pascal intende dirigere lo sguardo dei suoi interlocutori. L'inclemenza e il radicalismo con cui egli abbatte l'uomo e lo pone senza sconti di fronte a sé stesso, si tramutano in sorpresa di salvezza nel riconoscersi adesso finalmente capace di auto-comprendersi in Cristo e chiamato a risorgere in Lui. «È quando la verità cristiana si proietta sull'abisso dell'uomo – commenta René Latourelle – quando egli si rende conto del suo decadimento e della sua grandezza, che il non credente ha la migliore possibilità di essere “tentato” dalla soluzione cristiana».² Questa è, in fondo, la logica portante dell'Apologia che i *Pensieri* avrebbero voluto tracciare, la quale, al di là delle varie possibili ricostruzioni, si presenta a tutti gli studiosi come organizzata in due grandi parti, “L'uomo senza Dio” e “L'uomo con Dio”, secondo una delle proposte dello stesso Pascal, che suggeriva per le due parti i titoli “Misericordia dell'uomo senza Dio” e “Felicità dell'uomo con Dio”, articolate ancora una volta in chiave cristocentrica: «La conoscenza di Dio senza quella della propria miseria genera l'orgoglio. La conoscenza della propria miseria senza la conoscenza di Dio genera la disperazione. La conoscenza di Gesù Cristo costituisce il giusto mezzo, perché noi vi troviamo Dio e la nostra miseria».³

Ma i tratti più vibranti del cristocentrismo di Pascal sono quelli che lo coinvolgono in prima persona, consegnatici dal testo *Le Mystère de Jésus*,⁴ dalla celebre esperienza mistica raccolta dal *Memorial* del 1654, e da alcuni frammenti particolarmente sviluppati, come il n. 603. Nel *Memoriale*, un testo troppo noto per riproporlo qui al lettore,⁵ non è l'uomo generico, ma lo stesso Blaise Pascal che scopre, in Cristo, di aver finalmente trovato un accesso al vero Dio, un Dio personale, un Dio di pace e di misericordia, sciogliendo fra le lacrime il suo pentimento per gli errori del passato. Ed *Il Mistero di Gesù* raccoglie la riflessione

¹ *Pensées*, n. 729.

² LATOURELLE, *Pascal Blaise*, 847.

³ *Pensées*, n. 75; cfr. nn. 73-75. L'idea guida dell'Apologia è anche esposta negli appunti preparati da Pascal in occasione di una conferenza da dare nel 1658 a Port-Royal, cfr. n. 483.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 736. L'ordinamento proposto da Chevalier raccoglierà insieme i frammenti dal 728 al 737 sotto il titolo “A Dio soltanto attraverso Gesù Cristo”.

⁵ Per il testo it., cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 301-303.

interiore di Blaise Pascal di fronte alla preghiera di Gesù nell'orto degli ulivi, rivivendo la quale egli viene conquistato dalla sincerità del Messia, riconoscendo, ancora una volta in modo esistenziale e non astratto, il mistero pasquale quale centro definitivo della credibilità della Rivelazione. È la credibilità della sincerità dell'amore. È la credibilità della misericordia, che Pascal esprime facendo dire a Gesù: «Io ti amo ardentemente di più di quanto tu non abbia amato i tuoi peccati». È la certezza di una redenzione *personale*, che fa ancora dire a Gesù: «io pensavo a te nella mia agonia, io ho versato delle gocce di sangue per te» e che fa riconoscere a Pascal: «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo: non bisogna dormire fino a quel momento».¹

La forte connotazione personalista-esistenziale assunta dal pensatore francese lo conduce a pensare che per parlare di Dio a chi ormai ha spento la propria fede, gli argomenti desunti dalla natura, dal suo ordine e dalla sua bellezza, sono troppo deboli. Essi possono svolgere qualche ruolo solo per chi già crede, ma non servono per far rivivere la fede offuscata dal peccato. Da tale accecamento si può venir fuori solo con la conoscenza di Gesù Cristo, al di fuori del quale non vi è comunicazione con Dio. L'evidenza di Dio nella natura è un chiaro-scuro, non è luce meridiana.² Per conoscere il vero Dio, la conoscenza di Gesù Cristo resta per Pascal assolutamente prioritaria; essa coinvolge tutto l'uomo, toccandone strati che la conoscenza razionale, da sola, non potrebbe mai raggiungere. Una totale centralità ermeneutica, quella di Gesù Cristo, che ha condotto vari interpreti a sostenere uno scetticismo dell'autore dei *Pensieri* in merito ad un vero accesso metafisico a Dio, quale conoscenza sviluppata *a latere* del Vangelo – «non è solamente impossibile, ma inutile conoscere Dio senza Gesù Cristo»,³ affermerà in uno dei suoi frammenti. In realtà, siamo di fronte ad un pensiero articolato (e necessariamente frammentato), che come ha mostrato in modo equilibrato Adriano Bausola, non sembra negare la necessità o almeno la convenienza di una conoscenza naturale di Dio, ma ne sancisce piuttosto la sua insufficienza.⁴ Ed è un pensiero che va comunque letto entro la visione pascaliana globale del rapporto fra fede e ragione, certamente né scettica né fideista, sulla quale desideriamo offrire adesso un approfondimento.

III. LUCI E OMBRE DELLA RAGIONE:

L'ITINERARIO DELLA RAGIONE VERSO LA FEDE

La ricerca di Dio è dunque il segno e l'espressione della dignità dell'uomo. Non confrontarsi con essa, non intraprenderla in modo responsabile, semplicemente non è ragionevole, non è umano. Una ricerca che Pascal sa essere sofferta, sia per la inevitabile condizione di dubbio e di limitazioni in cui versa la natura

¹ *Pensées*, n. 736; per il testo it., del *Mistero di Gesù*, cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 711-715.

² Cfr. *Pensées*, n. 366.

³ *Pensées*, n. 728.

⁴ Cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, Appendice D, 832-843.

umana, sia per la presenza del peccato e della corruzione morale che l'hanno drammaticamente indebolita. La fede è il bene più grande e come tale andrebbe da tutti agognato; un'esperienza, questa, di cui lo stesso Pascal fu in qualche modo protagonista, raccolta in un frammento intitolato da alcuni autori "la preghiera dell'ateo", ove egli vi proietta il desiderio di chi ancora non crede e cerca attorno a sé, non senza delusioni, dei testimoni credibili:

Ecco quello che vedo e che mi turba. Guardo da tutte le parti e vedo per ogni dove solo oscurità. La natura non mi presenta nulla che non sia materia di dubbio e di inquietudine. Se non ci scorgessi nulla che indicasse una Divinità, mi determinerei per la negativa; se scorgessi per ogni dove i segni di un Creatore, riposerei in pace nella fede. Ma, poiché vedo troppo per negare e troppo poco per essere sicuro, mi trovo in uno stato compassionevole, in cui ho desiderato cento volte che, se un Dio sostiene la natura, essa ce lo indichi senza equivoco, e che, se i segni che essa ne dà sono ingannevoli, essa li sopprima del tutto, ch'essa dica tutto o niente, affinché io veda qual partito debba seguire. Invece, nello stato in cui sono, ignorando ciò che sono e ciò che devo fare, io non conosco la mia condizione né il mio dovere. Il mio cuore tende tutto intero a conoscere dove è il vero bene, per seguirlo; nulla mi sarebbe troppo caro per l'eternità. Provo invidia per coloro che vedo vivere nella fede con tanta negligenza, e che fanno cattivo uso di un dono di cui mi sembra che farei un uso così diverso.¹

La fede è certamente un chiaro-scuro. L'approccio antropologico scelto dall'autore dei *Pensieri*, ed il suo inclemente realismo nel descrivere la condizione umana, non gli consentono di tacere il ruolo determinante che il peccato gioca nel causare incertezza e oscurità. In continuità con la lezione agostiniana,² Pascal ribadisce che la conoscenza di Dio, l'assenso responsabile alla sua rivelazione, sono possibili soltanto rompendo con il peccato, perché è il peccato ad offuscare l'intelletto ed indebolire la volontà.³ Il suo avvertimento è chiaro: senza una conversione del cuore, la ragione non potrà mai aprirsi a Dio. Così un suo dialogo con i libertini: «Avrei già abbandonato i piaceri» essi dicono «se avessi la fede». E io vi dico: «Avreste di già la fede, se aveste abbandonato i piaceri». Ora sta a voi cominciare. Se potessi, vi darei la fede. Non lo posso fare, né pertanto sperimentare la verità di ciò che dite. Ma voi potete ben abbandonare i piaceri e sperimentare se ciò che io dico è vero». ⁴ A guidare lungo il cammino della conversione deve essere l'amore alla verità – è questa infatti la più grande delle verità cristiane⁵ –, per suscitare il quale occorre svegliare l'indifferente dal suo torpore e muoverlo a dirigersi con passione: «La verità si è così oscurata in questo tempo, e la menzogna si è così rinsaldata che, se non si ama la verità, non si è capaci di riconoscerla». ⁶ L'itinerario verso Cristo ha qui la sua premessa.

¹ *Pensées*, n. 414.

² Cfr. ad esempio, AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, II, 1; *Confessiones*, v, 3, 4-5; *De vera religione*, xxxviii, 69; *Contra Faustum*, xli, 32.

³ Cfr. *Pensées*, n. 451.

⁴ *Pensées*, n. 457. Si apprezzi, in questo frammento, l'impiego della logica e il ruolo dell'esperienza.

⁵ Cfr. *Pensées*, n. 823.

⁶ *Pensées*, n. 793.

La via di uscita dal chiaro-scuro, tuttavia, non è quella di formulare un'opzione volontaristica verso la fede, abbandonandosi interamente allo slancio del sentimento senza riconoscere alcun valore alla ragione e ai suoi dubbi. L'aver spesso presentato Blaise Pascal come l'apologeta delle "ragioni del cuore" ha fatto maturare in più d'uno l'idea che la soluzione prospettata dal pensatore francese sia stata proprio un volontarismo prossimo al fideismo, giungendo in alcuni casi a sostenere un suo anti-intellettualismo o un suo fideismo esplicito.¹ Secondo tale interpretazione, il passato scientifico dell'inventore della macchina calcolatrice, del fondatore della barometria e del precoce studioso di geometria proiettiva, verrebbe considerato solo un periodo iniziale, dal quale egli si sarebbe poi distanziato, ovvero *convertito* (dalla scienza?), specie a partire dall'esperienza mistica del *Memoriale* o dalle vicende personali che lo precedettero. A ben vedere, si tratta di una tesi poco convincente. Lo affermiamo con Peratoner, che ha avuto anche il merito di rintracciare con pazienza e competenza la grande continuità, pur con qualche discontinuità, fra i canoni di ragionamento dell'opera scientifica di Pascal e quelli della sua opera filosofico-religiosa.²

In realtà, nella dinamica che conduce l'uomo verso la fede, Pascal non rinuncia mai all'itinerario della ragione, sebbene sia esplicito circa la sua insufficienza. La sua formazione scientifica e la sua familiarità con il ragionamento preciso e rigoroso lo spingono a chiedere alla ragione di compiere *tutti* i suoi passi prima di riconoscere la propria insufficienza. Il testo del frammento 466 è senza dubbio emblematico in proposito: «L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano: essa è ben debole cosa se non arriva a riconoscere questo». Il senso di questo importante frammento non è soltanto affermare che la ragione deve svolgere tutto l'arco del suo questionare critico prima di arrestarsi; qui Pascal sostiene che l'atto di riconoscere il suo arrestarsi è un atto *della ragione*, ed è ancora essa a percepire, dall'interno del suo questionare critico, l'esistenza di cose che la superano: cose che essa non conosce, ovvero che non può formalizzare entro il proprio metodo, ma nondimeno ne comprende la ragionevole esistenza. Non vi è nulla di eteronomo in tale dinamica, ma soltanto l'ammissione di limiti, forse proprio di fondamenti, che la ragione percepisce nel suo autonomo cammino di ricerca. È quanto confermano altri frammenti delle *Pensées*: «La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che si danno casi in cui deve sottomettersi. È dunque giusto che

¹ Cessioni sul tema sono state fatte dallo stesso Maritain, influente e poco incline ad accettare anche il metodo apologetico di un autore come Maurice Blondel; cfr. J. MARITAIN, *Pascal apologeta*, in IDEM, *Riflessioni sull'intelligenza*, Massimo, Milano 1987, 142-156.

² «La pretesa cesura tra i due periodi e tra i due supposti modi d'essere di Pascal, prima rigorosissimo scienziato, poi scettico tormentato dal dubbio gettatosi nelle braccia di una fede oscura in preda ad un atteggiamento fideistico non può soddisfare il lettore criticamente avvertito, ma neppure il semplice osservatore, per quanto distante dal labirinto delle questioni pascaliane: l'anomalia di una situazione di questo genere è troppo evidente e paradossale per non destare almeno qualche sospetto...», PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 127. Cfr. 127-230.

essa si sottometta, quando giudica di doversi sottomettere». ¹ Il cristianesimo, afferma esplicitamente Pascal, consiste nell'impiego della ragione e, insieme, nella sua sottomissione. ² Significativa la sintonia di Pascal con quegli itinerari concettuali che la logica e l'epistemologia contemporanee, superate le derive del positivismo e del neopositivismo, hanno saputo percorrere, dando risalto ad esempio alle incompletezze del linguaggio formale e alla indecidibilità cui vanno incontro sistemi assiomatici chiusi ed autoreferenziali. ³ Non sono forse questi dei passi *della ragione*, cioè formulati all'interno del metodo scientifico, che ne concludono l'inadeguatezza ad affrontare temi legati alla natura ultima delle cose, al fondamento dell'essere, ai significati ultimi e ai criteri decisivi di verità dello stesso linguaggio? E non è forse attuale l'osservazione pascaliana che una ragione incapace di tale riconoscimento è in fondo una *ragione debole*, perché restia ad accettare, come accade sovente alla ragione contemporanea, il confronto con ciò che ha la pretesa di superarla senza contraddirla? Osserva, ironicamente, Pascal: «Sarà uno dei motivi di confusione per i dannati vedersi condannati da quella loro stessa ragione con cui hanno preteso di condannare la religione cristiana». ⁴

Il rapporto fra fede e ragione resterebbe tuttavia incomprensibile, in Pascal, se non si ponesse qui brevemente a tema l'*organo* che in certo modo media fra le due, ovvero il "cuore". Al di là dei ricchi e complessi contenuti del *coeur* quale classico tema pascaliano, ⁵ valga la semplice e sicura constatazione che esso rappresenta una categoria squisitamente antropologica, capace di orientare verso l'ambito personalista sia lo studio dell'assenso di fede che il ruolo della ragione nei confronti delle opzioni che coinvolgono l'ambito esistenziale. È certamente da scartare l'interpretazione, tanto superficiale quanto diffusa, che legge *coeur* e *raison* come due ambiti fra loro inconciliabili o comunque indipendenti. Tale interpretazione è assai più debitrice all'influsso romantico e neofideista di certa storiografia pascaliana di quanto non lo sia all'originaria impostazione dell'autore dei *Pensieri*. Ragione e cuore sono entrambe facoltà conoscitive, sebbene dotate di "sensori" e di potenzialità diverse, ed entrambe concorrono al giudizio formulato dal soggetto. È certamente vero che per Pascal il cuore "sente", mentre la ragione avanza discorsivamente; si tratta tuttavia di un "sentire" – e pertanto anche di un sentimento – che non rimanda alla volubilità del sentimentalismo, all'indeterminatezza o peggio all'irrazionalità. Mediante il sentire del cuore il soggetto è in grado di intuire i principi primi del conoscere, di offrire

¹ *Pensées*, n. 462.

² Cfr. *Pensées*, nn. 463, 4.

³ Un racconto di questo itinerario epistemologico può trovarsi in A. STRUMIA (a cura di), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele, a Tommaso d'Aquino, all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007 e IDEM, *Il problema dei fondamenti. Un'avventurosa navigazione dagli insiemi agli enti, passando per Gödel e Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2009.

⁴ *Pensées*, n. 2.

⁵ Per un'analisi della nozione di *coeur* nel contesto della gnoseologia pascaliana, rimandiamo ancora a PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 421-486. Sul tema, cfr. anche H. MICHON, *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les "Pensées" de Pascal*, H. Champion, Paris 1996.

una formulazione sintetica del giudizio, di convergere con maggiore certezza laddove sensi e ragione possono ingannarsi. Un poeta come Thomas Stearns Eliot non trovava difficoltà ad affermare che «il cuore, nella terminologia di Pascal, è esso stesso autenticamente razionale se è veramente il cuore. Per lui, nelle materie teologiche, che gli apparivano più ampie, difficili e importanti di quelle scientifiche, l'intera personalità è coinvolta».¹

Nel cuore si innesta il consenso della fede, perché è nel cuore che si esprime la libertà con la quale il soggetto si dona a Dio, una volta che con i suoi occhi, gli "occhi del cuore" appunto, ovvero le sue "ragioni", egli ha visto cose che la ragione basata sui sensi e sul raziocinio, da sola, non ha compreso. È in tal modo che Pascal può affermare che «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce».² Al tempo stesso, la ragione deve mantenere la consapevolezza di basarsi su principi che è il cuore a manifestarle, riconoscere che essa in certo modo "confluisce" nel cuore, dove l'uomo cessa di conoscere mediante una razionalità empirica o discorsiva e comincia a conoscere mediante intuizione e sentimento. Così Pascal: «Noi conosciamo la verità, non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i primi principi, ed è invano che il ragionamento, che non vi ha parte, cerca di impugnarli. [...] Ed è su questa conoscenza del cuore e dell'istinto che la ragione deve fondarsi, e fondarvi ogni suo discorso».³ Una ragione aperta al suo fondamento, dunque, "capace di avere cuore", non autoreferenziale né autosufficiente. Ne risulta così individuato anche un armonico rapporto fra fede e ragione in merito alla dinamica esistente fra parola predicata ed assenso prestato. Coloro i quali non hanno ricevuto il "sentimento" della fede non possono riceverlo da chi predica loro la parola, sebbene chi predica possa (e debba) far percorrere tutto il cammino necessario fino alle porte della fede, anzi giungere perfino ad indurre una sorta di fede che si erge al di sopra dei limiti della ragione, ma non sarebbe ancora per questo una fede salvifica: per quest'ultima occorre attendere che Dio stesso la doni attraverso il sentimento del cuore.⁴ Si comprende allora più facilmente il celebre frammento pascaliano «È il cuore che sente Dio, non la ragione. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione».⁵ Di fatto, non potrebbe essere altrimenti; e ciò perché solo il cuore è depositario dell'antropologia adeguata per accogliere la parola e rispondervi nella fede, non perché la ragione sia estranea a questo percorso o, peggio, perché debba essere dalla fede contraddetta o umiliata.⁶

Non è difficile evocare i numerosi collegamenti che tale visione suggerisce nell'ambito della teologia della credibilità e dei suoi sviluppi a partire dall'epoca moderna. In primo luogo esiste una singolare convergenza fra i contenuti

¹ T.S. ELIOT, *The Pensées of Pascal*, in IDEM, *Selected Essays*, Brace and Co., New York 1950, 366.

² *Pensées*, n. 477.

³ *Pensées*, n. 479.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 480.

⁵ *Pensées*, n. 481.

⁶ «La fede dice quello che i sensi non dicono, ma non il contrario di quello che essi vedono. Essa sta al di sopra, non contro», *Pensées*, n. 459.

biblico-teologici del cuore presentati dalla Scrittura – sede delle opzioni decisive dell'essere umano, luogo della conoscenza profonda di Dio, santuario della sua libertà e dell'inabitazione dello Spirito – e il *coeur* pascaliano. Anche se il pensatore francese non sembra preoccupato di fondare i contenuti e le capacità del cuore, come da lui tematizzato, su basi biblico-teologiche, è fuori dubbio che esista una sintonia assai forte in tal senso, sebbene tutto sommato implicita.¹ In secondo luogo, l'idea di una facoltà capace di cogliere i principi della ragione, sui quali la ragione stessa debba fondarsi, fa pensare alla capacità del pensiero metafisico di conoscere mediante il senso comune e in genere alla necessità che i fondamenti gnoseologici del linguaggio razionale siano colti da un meta-linguaggio verso il quale tale pensiero deve restare aperto. Ciò colloca il cuore pascaliano non nel regno del sovrannaturale, ma nella dinamica naturale della libertà umana, quella del suo assenso al reale e ai principi sui quali il reale è fondato, mostrandone le virtualità nel raccordare diverse sfere di sapere nell'unità dell'esperienza, intellettuale ed esistenziale, del soggetto.² In tal senso, ragione e cuore non sono immediatamente traducibili nella differenza tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, né la radicalizzano: sebbene il secondo nasca dal cuore, anche il primo deve essere aperto a lasciarsi fondare, e forse anche rivelare, da quanto il cuore dice, perché «tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento».³ In terzo luogo, si colgono collegamenti con autori che si ispireranno a Pascal proprio nell'elaborazione del loro pensiero apologetico. Si pensi ad esempio a Maurice Blondel, nella sua insistenza a denunciare le contraddizioni di una ragione empirica autosufficiente, e a Pierre Rousselot, nella sua proposta di ribaltare il soggetto della credibilità, che egli afferma dover operare con gli «occhi della fede» e non con quelli della ragione. Sono infine possibili richiami anche con la *phronesis* aristotelica, sulla quale John Henry Newman intenderà fondare la sua proposta di conoscenza per convergenza di indizi, sebbene il punto di partenza è certamente diverso, analitico-razionale nel pensatore inglese ed antropologico-esistenziale in quello francese.⁴

¹ La tematica biblica è ben nota e troppo estesa per darne qui puntuali riferimenti. Rimandiamo in proposito alle voci F. STOLZ, *Cuore (lēb)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino - Casale Monferrato 1978-1982, vol. I, 743-748; F. BAUMGÄRTEL, J. BEHM, *καρδία*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965-1992, vol. V, 193-216; L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (a cura di), *Cuore*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edb, Bologna 1991, 424-435.

² «Il principio gnoseologico del *coeur* quale individuazione del pensiero nella sua forma intuitiva, taglierebbe verticalmente la stratificazione orizzontale degli ambiti del sapere, in particolare gli ambiti di scienza e fede che lo spirito della modernità tende ormai a scindere in una sorta di partizione netta con la tendenziale preclusione di ogni comunicazione e di ogni possibilità di approccio sulla scorta di un benché minimo codice comune, fatto che Pascal non può veramente ammettere, pur ammettendo l'incommensurabilità dei due livelli o ordini di realtà», PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 434.

³ *Pensées*, n. 474.

⁴ La dipendenza di Blondel da Pascal è già esplicita nelle citazioni che il filosofo di Digione tributa all'autore di *Pensieri*; sul tema rimandiamo anche al nostro lavoro, G. TANZELLA-NITTI, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): Una rilettura del metodo dell'immanenza nel 150° della nascita*, «Annales theologici» 25 (2011) 45-74. Per la nuova prospettiva circa la credibilità recata da

In merito al rapporto fra fede e ragione vi è però un'ultima questione, accennata in precedenza, che deve essere affrontata: quale valore Pascal ha dato alla metafisica e alla razionalità filosofica, avendo egli suggerito un accesso a Dio di carattere eminentemente antropologico ed esperienziale? Proposto secondo canoni diversi, tale dibattito trova la sua formulazione emblematica e più radicale nella disequazione che oppone il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, ovvero il Dio di Gesù Cristo, al Dio dei filosofi e degli scienziati (*des philosophes et des savants*), secondo la testimonianza che Pascal stesso scrisse nella pergamena del suo *Memoriale*, cucita nella fodera interna della sua giacca. Testimone di una singolare esperienza mistica, il testo del *Memoriale* sembrerebbe infatti sancire, ai fini della conoscenza di Dio e della donazione a Lui, la chiara scelta per una percezione della Sua presenza legata al Suo amore misericordioso manifestato in Cristo Gesù: «Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti. Certezza. Certezza. Sentimento, Gioia, Pace. Dio di Gesù Cristo [...] Egli non si trova se non per le vie indicate nel Vangelo». Confermerebbero questa scelta un certo numero di *Pensieri* che si mostrano alquanto scettici circa la possibilità di una conoscenza di Dio attraverso la natura.¹ Nella parte dei *Pensieri* relativa alle "prove" del cristianesimo compariranno solo prove di carattere storico (profezie, Chiesa, argomenti desunti dalla Scrittura) e non di tipo razionale-filosofico. Eppure, nella stessa *Apologia* non mancano luoghi ove si parla in modo implicito della conoscenza che la ragione ha di Dio.² Qual è l'origine di questa esitazione? L'ambiguità (e l'incompletezza) manifestata da Pascal su questo importante argomento può derivare dal carattere stesso degli scritti giunti in nostro possesso, quello di essere semplici frammenti non ordinati. Autorevoli interpreti del pensatore francese hanno condiviso entrambe le prospettive, pro e contro il valore di una conoscenza filosofica di Dio. Meritano di essere qui brevemente menzionati i tentativi di composizione forniti da Adriano Bausola ed Alberto Peratoner, e infine, la lettura del *Memoriale* che prima di loro aveva offerto Romano Guardini.

Bausola osserva che i testi dei frammenti sono compatibili con l'idea che la ragione naturale, specie perché ferita dal peccato, sia inadeguata a cogliere Dio in quanto termine di un assenso soprannaturale: le prove razionali-filosofiche circa l'esistenza di Dio non vengono negate apoditticamente, ma se ne nega solo l'efficacia *pratica* ai fini dell'atto di fede. Tali prove posseggono altresì un valore per coloro che già credono in Dio, quale cammino che dalla fede muove verso l'universalità della ragione. In sostanza Pascal sarebbe persuaso che le prove razionali dell'esistenza di Dio non avrebbero un valore rigoroso, capace

Pierre Rousselot, cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* (1910), Jaca Book, Milano 1977. Sui rapporti fra Newman e Pascal, cfr. M. MARCHETTO, *Monografia introduttiva*, in J.H. NEWMAN, *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2005, CCXII-CCXVI; cfr. anche J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford. St. Thomas, Pascal, Newman*, Spes, Paris 1933 e M.K. TILLMAN, *The Two-fold Logos of Newman and Pascal*, «Louvain Studies» 15 (1990) 233-255.

¹ Cfr. ad esempio *Pensées*, nn. 5, 362, 366, 602, 730.

² Cfr. *Pensées*, nn. 416, 443, 483.

di generare un giudizio di certezza, ma nondimeno sarebbero probabili, convenienti, e certamente impiegabili da una prospettiva di fede. Inoltre, Bausola fa notare che non esistono testi che *escludano* la validità di tali prove e che, come da noi già osservato, un esame armonico del pensiero pascaliano non depone a favore né di un suo scetticismo né di una avversione al rigore della ragione e dei suoi cammini filosofici.¹ Peratoner sottolinea soprattutto che l'apologetica delle *Pensées*, per come essa fu concepita e per gli interlocutori ai quali veniva diretta, privilegiava un approccio psicologico. Ed è la scelta di puntare tutto sulla decodifica dell'enigma dell'uomo alla luce del mistero di Gesù Cristo, nonché sul binomio caduta-redenzione, che impone a Pascal di restare fedele all'impostazione antropologico-esistenziale. Le prove metafisiche non vengono negate, ma non rappresentano la punta della lancia con cui Pascal vuole entrare nel cuore dell'uomo mettendone a nudo le contraddizioni e le recondite aspirazioni.² Tale strategia, e le conseguenze programmatiche che ne derivano, paiono ben riepilogate nel seguente frammento:

Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal modo di ragionare dell'uomo e così complicate, che colpiscono poco; e quand'anche servissero ad alcuni, servirebbero solo per il momento in cui essi riescono a cogliere tale dimostrazione; ma un'ora dopo temeranno di essersi sbagliati. *Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt*. Questo è ciò che produce la conoscenza intorno a Dio ottenuta senza Gesù Cristo: comunicare senza mediatore, con il Dio che si è conosciuto senza mediatore. All'opposto, quelli che hanno conosciuto Dio per mezzo di un mediatore, riconoscono la loro miseria.³

Ancora una volta Pascal ha ragione. I passi della razionalità filosofica vanno tutti compiuti e sarebbe contro la fede cattolica negare che possano esserlo: anzi, in alcuni casi e con alcuni specifici interlocutori devono esserlo; ma, da soli, questi passi non bastano a conoscere lo spessore e le implicazioni della nostra *vera posizione* di fronte all'*unico vero Dio, in Gesù Cristo*.

Nel suo volume del 1935, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, anche Romano Guardini opta con decisione verso una lettura non anti-filosofica del *Memoriale* pascaliano, del quale mette in luce in modo originale la continuità fra la viva dimensione esperienziale che esso contiene e la conoscenza per esperienza alla quale il Pascal scienziato era da tempo abituato.⁴ Egli, che fino a quel momento era stato di fronte alla natura e alle sue leggi, adesso si trova di fronte al Dio vivente e per questo cade in ginocchio. Il fuoco mistico della notte del 23 novembre 1654 non contraddice quanto il pensatore francese aveva

¹ Cfr. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 836-843.

² Cfr. PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, 466-486.

³ *Pensées*, n. 5.

⁴ «Pascal, che richiede esperienza per ogni forma di conoscenza, quell'accertamento che diviene possibile solo quando si è davanti alla realtà, Pascal, che aveva colto la realtà della natura nell'esperimento e nel calcolo, e la realtà dell'uomo nell'osservazione e nell'analisi, ora sta innanzi alla realtà del Dio vivente. Ora egli potrà parlare anche delle cose religiose con quella credibilità oggettiva, con la quale aveva parlato come fisico e come psicologo», GUARDINI, *Pascal*, 44.

intrapreso nella sua ricerca della verità, ma lo obbliga adesso a “rileggere” tutto quanto da una conoscenza più ampia, quasi a “riconquistare” da un nuovo e più penetrante punto di vista tutto ciò che la precedente esperienza, incluso quella scientifica, gli aveva insegnato. Per Guardini, quanto egli aveva fino a quel momento dedotto mediante una speculazione propria di una “conoscenza di Dio al modo dei filosofi” conservava ancora tutto il suo valore. A cambiare è adesso lo sguardo di Pascal, che comprende come tutta la natura è ordinata alla grazia, e come la disequazione fra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo altro non sarebbe se non l’articolazione di una *rivelazione*.

Quando Pascal visse l’esperienza della quale ci dà notizia nel *Memoriale*, non cessò di essere matematico, fisico, ingegnere, psicologo e filosofo. La realtà alla quale si indirizzano queste discipline egli l’ha veduta dopo come prima e di quelle discipline era deciso dopo come prima, a soddisfare le legittime esigenze. Ma una nuova realtà, quella del Dio vivente, gli si era dischiusa oltre l’antica; realtà che non poteva lasciare e nemmeno isolare e chiudere in una speciale sfera, secondo, per esempio, il metodo idealistico della doppia verità. Essa esige infatti un ripensamento di tutto il reale, dalla prospettiva che veniva ponendo. [...] Per Pascal il mondo resta il mondo; la filosofia resta la filosofia; ma tutto viene assorbito in un nuovo complesso e al pensiero viene richiesto un nuovo sforzo per la consapevolezza che quel Dio, che il *filosofo* intende come l’“Assoluto”, è in realtà il Dio vivo che entra nella storia nella persona di Gesù Cristo.¹

Per tutti questi motivi non pare corretto impiegare il brivido pascaliano della conoscenza esperienziale, in Gesù Cristo, del Dio di misericordia e di consolazione, quale attrezzo per operare una rottura fra l’Assoluto (in)conoscibile dalla ragione filosofica (e talvolta intravisto dalla ragione scientifica) ed il Dio rivelatosi nella storia. Una cesura resa in occasioni ancor più severa dalla affrettata identificazione dei *savants*, cui Pascal si riferisce nel *Memoriale*, con gli scienziati odierni, che pure a loro modo tematizzano l’esistenza di un Fondamento per tutto l’essere materiale. Pur nella diversità della Sua immagine, Egli permane un identico soggetto. Una simile cesura non crediamo sarebbe stata sottoscritta neanche dallo stesso Pascal, che nel mettere per iscritto gli appunti della sua *Apologia* ha sempre affermato l’amore all’unica verità, senza mai cessare di essere uomo di scienza.²

¹ *Ibidem*, 54-55.

² «Al contrario di una presunta frattura tra il patrimonio scientifico di Pascal e la sua esperienza di fede, le *Pensées* ne documentano la continuità, al punto che la sopravvivenza dello spirito scientifico nell’*Apologie* è un fatto innegabile. L’abbandono graduale della sua pratica come fine a se stessa ha tutt’altro significato: lungi dal disprezzare la scienza, “ne ha viste chiaramente le possibilità e le deficienze, le bellezze e i pericoli, la potenza e la vanità. Ha visto pure che nei momenti di crisi, non è verso la scienza che l’uomo può rivolgersi” (P. HUMBERT, *Cet Effrayant Génie*, 247)», PERATONER, *Blaise Pascal, Ragione, Rivelazione e fondazione dell’etica*, 230.

IV. I MOTIVI DI CREDIBILITÀ DELLA RELIGIONE CRISTIANA:
LA COERENZA DEL DISEGNO SALVIFICO, LE PROFEZIE, I MIRACOLI

Riproporre con forza il problema antropologico, conducendo l'interlocutore alla conclusione che il cristianesimo è la religione vera perché l'unica in grado di spiegare l'uomo, non esaurisce la strategia apologetica delle *Pensées*. In continuità con la sistematica che l'Apologetica cattolica stava elaborando ormai da alcuni decenni, Pascal intende occuparsi anche delle "prove" del cristianesimo. Lo stesso piano generale dell'Apologia, come esposto nel frammento 483 che raccoglie gli appunti preparati per una conferenza illustrativa a Port-Royal, testimonia l'esistenza di questa intenzionale articolazione. Conservando lo stile di un'apologetica *pratica*, Pascal non disattende le prove tradizionali, quelle delle profezie e dei miracoli, esposte con l'abituale stile diretto, che privilegia argomenti tesi a scuotere l'interlocutore, senza preoccuparsi troppo di una loro sistematica razionale. Presente anche la terza prova tradizionale, quella della Chiesa, che Pascal legge in modo retrospettivo ed originale, collegandola alla singolarità del popolo ebreo e, più in generale, alla coerenza e unità dell'intera storia della salvezza.

La ragione svolge un ruolo imprescindibile per distinguere una vera religione da una falsa, ma non ha competenza, da sola, per abbracciarla. In tale giudizio, essa è chiamata a raccordarsi con il pensiero metafisico e con quello etico: «Ogni religione che nella sua fede non adora un Dio come principio di tutte le cose, e che nella sua morale non ama un solo Dio come fine oggettivo di ogni cosa, è falsa».¹ Le "prove" della religione cristiana sono sostanzialmente desunte dalla sacra Scrittura – che Pascal, in accordo con l'impostazione della sua epoca, non esita a presentare anche ai non credenti come fonte storico-documentale – senza tuttavia assegnare a tali prove l'onere di *causare* la fede. Al di là della prospettiva con la quale le si voglia oggi qualificare, se come semplici preamboli della fede o come motivi di credibilità della Rivelazione, di tali prove egli ne sottolinea l'*appello alla ragione*, non uno specifico ruolo nella generazione della fede. La fede è generata dalla grazia che si innesta nell'umiltà dell'uomo abbattuto dalle sue contraddizioni e rialzato da Cristo. La ragione ha come compito spingere l'uomo a prendere sul serio il Vangelo: se non si volesse tributare al Vangelo l'attenzione che esso ragionevolmente merita, allora sarebbe proprio la ragione a condannarci. «La nostra religione è saggia e folle: saggia perché è la più sapiente e la più fondata sui miracoli, profezie, eccetera; folle, perché non è questo ciò che fa sì che si appartenga ad essa. Ciò fa ben condannare coloro che non le appartengono, ma non fa credere coloro che le appartengono: ciò che li fa credere è la croce, *ne evacuata sit crux* (1Cor 1,17)».² È difficile trovare in poche battute un migliore riepilogo del lavoro apologetico che dovrebbe impegnare il cristianesimo, anche ai nostri giorni. Per Pascal è chiaro che tutto quanto la

¹ *Pensées*, n. 430.

² *Pensées*, n. 828.

ragione concluda sulla credibilità del fatto della Rivelazione è una condizione *necessaria*, ma *non sufficiente*, per abbracciare la fede: due aggettivi (necessario, sufficiente) nell'impiego dei quali pare respirarsi tutto il rigore del Pascal logico e matematico, un rigore che non disturba la forza del diverso genere di appello, esperienziale ed esistenziale, che egli adesso propone, e che saprà maneggiare con uguale maestria.

I frammenti 486 e 487 paiono annunciare in modo programmatico le prove della religione cristiana che l'*Apologia* avrebbe inteso sviluppare. Ritroviamo i tradizionali motivi di credibilità che la neoscolastica organizzerà, in epoca successiva, dividendoli in motivi di ambito "oggettivo" e "soggettivo". Se nella parte dei *Pensieri* dedicata al problema antropologico ("L'Uomo senza Dio") Pascal aveva sviluppato argomentazioni che mantenevano un riferimento implicito a motivi soggettivo-interni, in questa seconda parte ("L'Uomo con Dio") siamo soprattutto di fronte ad uno sviluppo di motivi oggettivo-esterni (dottrina morale, miracoli, profezie). Ma all'interno dell'Apologetica cattolica del suo tempo, la trattazione pascaliana riserva delle interessanti particolarità che le conferiscono ancora una volta attualità. Nella enumerazione delle 12 maggiori prove raccolte dal frammento 487, queste vedono al loro centro la sequenza di 4 prove: Gesù Cristo - Apostoli - Mosè - Popolo ebraico. La religione cristiana è una religione di testimoni in solida coerenza cristocentrica: «Gesù Cristo, a cui guardano i due Testamenti, l'Antico come all'atteso, il Nuovo come al suo modello, tutti e due come al loro centro».¹ Cristo è la prova del cristianesimo, ma le profezie sono la prova di Cristo.² La prospettiva adottata dal pensatore francese è marcatamente storico-salvifica e suggerisce di guardare l'intera Rivelazione per scorgervi al suo interno le ragioni ultime della credibilità cristiana. Tutta la storia della salvezza mostra, secondo Pascal, una concatenazione ed una coerenza interna tali che non è più alla singola profezia che dobbiamo dirigerci, per quanto importante sia enumerarle (cosa che egli stesso poi farà³), bensì al loro disegno globale, al loro compimento in Gesù Cristo. Questa intera storia si manifesta essa stessa come un miracolo, per l'unità del progetto che rivela e per il suo puntare a Gesù Cristo.⁴

Questa religione mi è amabile, e la trovo di già abbastanza giustificata da una morale così divina; ma io ci trovo di più. Trovo effettivamente che, da che dura la memoria degli uomini, ecco un popolo che permane, più antico di ogni altro popolo; è stato costantemente annunciato agli uomini che essi giaceranno in una corruzione universale, ma che verrà un riparatore: un popolo intero lo predice prima della sua venuta, un popolo intero lo adora dopo la sua venuta; non è un uomo che lo afferma, ma una infinità di uomini, e un popolo intero profetizzante e fatto appositamente per quattromila anni. I loro libri dispersi resistono per quattrocento anni. Più li esamino e più vi trovo verità: quello che

¹ *Pensées*, n. 488. Cfr. anche n. 636, ove la centralità di Cristo è proposta entro la simmetria popolo ebreo - popolo dei gentili.

² Cfr. *Pensées*, n. 526.

³ Cfr. *Pensées*, nn. 610-618.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 600.

ha preceduto e quello che è seguito; e quella sinagoga che l'ha predetto; e infine essi, senza idoli, né re, miserabili e senza profeti, che la seguono, e che, essendo nemici dei profeti sono meravigliosi testimoni per noi della verità di quelle profezie, in cui sono perfino predetti la loro miseria e il loro accecamento.¹

Attorno al vertice-fulcro dell'Incarnazione, la Chiesa e il popolo ebraico sembrano collegati da Pascal come motivi di credibilità appartenenti ad un'unica testimonianza. La Chiesa per la sua diffusione cattolica, per la sua stabilità nel tempo, per il suo sopravvivere alle prove della storia e ai limiti degli uomini; il popolo ebraico per la sublimità della legge ricevuta, per i suoi martiri e i suoi profeti, per il suo rapporto con la sacra Scrittura, che esso non crea ma è piuttosto da essa creato. Così la Chiesa è un vascello sbattuto dalla tempesta sul quale si ha piacere di trovarsi perché si è certi che non affonderà mai;² anzi la sua condizione più bella è quella mostrata quando essa si ritrova sorretta soltanto da Dio;³ Dio ispira in essa un principio di Tradizione che la sostiene, perché se la Chiesa antica fosse stata nell'errore, oggi sarebbe già scomparsa.⁴ Dal canto suo il popolo ebreo, afferma Pascal, attira sin dall'inizio l'attenzione per la grande quantità di cose ammirevoli e singolari che vi si manifestano, suscitando stupore.⁵ Non sarebbe possibile giungere a Gesù Cristo prescindendo da esso, perché «la sinagoga ha preceduto la Chiesa; gli Ebrei i cristiani; i profeti hanno predetto i cristiani; san Giovanni, Gesù Cristo».⁶

Nell'accesso alla verità, l'impostazione personalista e fortemente esistenziale dell'autore dei *Pensieri* non può che condurlo a privilegiare la testimonianza, una volta verificata l'attendibilità e la credibilità dei testimoni: «Io credo solo alle storie i cui testimoni sono pronti a farsi sgozzare».⁷

Come abituale per Pascal, anche in questo campo non vi sono mezzi termini: la verità della testimonianza deve essere giudicata sul prezzo della vita intera, come nel caso di Cristo, come per gli apostoli e per i martiri. Ma la logica della testimonianza innerva l'intera Scrittura. In essa si legge la testimonianza di Dio, che la attesta come divina, e la testimonianza di coloro che ne trasmettono il contenuto. La difformità dei Vangeli gioca a vantaggio della veridicità di quanto essi narrano, come la sobrietà con la quale essi descrivono l'irruzione del divino nella storia e al tempo stesso la passibilità dell'umanità di Gesù Cristo: «Chi ha insegnato agli evangelisti le doti di un'anima perfettamente eroica, da metterli in grado di dipingerla così perfettamente in Gesù Cristo? Perché lo fanno debole nella sua agonia? Non sanno dipingere una morte intrepida? Sì, perché lo stesso san Luca dipinge quella di santo Stefano più forte di quella di Gesù Cristo (cfr. Lc 22,41-44; At 7,59)».⁸ In altro luogo dirà che il motivo per cui seguiamo Cristo non è perché egli sia un eroe o un uomo famoso, ma perché ha vissuto ed è morto come tocca fare a ciascuno di noi. La credibilità della testimonianza degli apostoli è sottoposta da Pascal al vaglio della ragione con argomenti semplici

¹ *Pensées*, n. 600.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 816.

⁷ *Pensées*, n. 397.

² Cfr. *Pensées*, n. 783.

⁵ Cfr. *Pensées*, nn. 407-408.

⁸ *Pensées*, n. 741. Cfr. nn. 740, 742, 814.

³ Cfr. *Pensées*, n. 784.

⁶ *Pensées*, n. 525.

e diretti. L'ipotesi degli apostoli ingannatori, che complottano per diffondere la menzogna della resurrezione di Gesù – teorizzata mezzo secolo dopo da Reimarus e poi da Lessing – è per lui semplicemente assurda: troppo debole il cuore umano e troppo vulnerabile alle seduzioni perché neanche uno dei dodici, prima o poi, cedesse alle promesse e alle seduzioni di qualcuno, o non resistesse alle torture, al carcere e alla morte, finendo con lo svelare la realtà dei fatti, tradire i complici e tirarsi indietro.¹

Nel piano dell'Apologia, l'impiego dei miracoli come prova del cristianesimo è presente e diffuso, fatto di per sé significativo se non dimentichiamo la mentalità scientifica di Blaise Pascal, senza dubbio avvezzo alla conoscenza sperimentale e a ben capire la portata delle leggi di natura. Un ruolo importante deve averlo giocato l'episodio del 24 marzo 1656, data dell'improvvisa guarigione di sua nipote Marguerite Périer da una fistola lacrimale, una grave piaga maligna di cui soffriva da tempo, avvenuta dopo il contatto con una spina che nella Cappella di Port-Royal si venerava come appartenente alla corona della passione di Cristo. Pascal fu scosso dall'avvenimento, che interpretò come conferma divina della posizione più rigorista che gli esponenti di Port-Royal avevano assunto nel dibattito contro la dottrina morale lassista dei gesuiti. Richiamando la stessa logica voluta dal Cristo,² egli difende la legittimità della prova dei miracoli, in modo deciso e senza esitazioni, sottoscrivendo l'affermazione agostiniana «io non sarei cristiano senza i miracoli»,³ convinto, come è, che il giudizio di ragionevolezza sia a favore del loro accadimento e non del contrario.⁴ L'apologia del miracolo è sostenuta da Pascal contro Montaigne, contro gli scettici, contro gli atei: se questi critici avessero ragione ed i miracoli fossero tutti un inganno, egli conclude, «la Chiesa resterebbe senza prove». ⁵ È pertanto necessario che vi siano criteri adeguati per poterli riconoscere: «se non ci fosse regola per discernarli, i miracoli sarebbero inutili, e non ci sarebbe ragione di credere». ⁶ Egli pone tale regola nel superamento delle leggi di natura.⁷

Se l'occasione dell'apologia del miracolo fu l'episodio della sacra spina, da tutto il contesto è però evidente che nei *Pensieri* Pascal si stia riferendo ai miracoli di Gesù narrati dai Vangeli, il cui accadimento egli ritiene sufficientemente fondato dal criterio di testimonianza. Il forte orientamento cristocentrico impiegato al presentare la prova delle profezie è qui, tuttavia, meno evidente. Egli ne difende soprattutto la dimensione ontologica, in linea con quanto l'Apologética cattolica tradizionale farà dal Settecento in avanti: se i miracoli suffragano l'opera del rivelatore, allora essi sono una prova sufficiente della divinità del *fatto* della rivelazione. Resta comunque significativo che, per tale difesa, la mentalità scientifica del matematico, fisico e inventore francese non abbia mai rappresentato un ostacolo. Infine, questa volta in linea con la contemporanea

¹ Cfr. *Pensées*, n. 739.

² Cfr. *Pensées*, n. 753.

³ *Pensées*, n. 625; il passo, in Agostino, si riferisce al *De civitate Dei*, xxii, 9.

⁴ Cfr. *Pensées*, n. 626.

⁵ *Pensées*, n. 749.

⁶ *Pensées*, n. 759.

⁷ Cfr. *Pensées*, n. 755.

teologia della Rivelazione, è palese l'impiego che Pascal fa della dinamica fra parole e opere, alla quale anche i miracoli appartengono in modo assai chiaro. «I miracoli discernono la dottrina e la dottrina discerne i miracoli»,¹ affermerà in uno dei frammenti; e, ancora: «bisogna giudicare della dottrina dai miracoli, bisogna giudicare i miracoli dalla dottrina».² Circolarità e non contraddizione, precisa ancora Pascal, perché ciò accade in tempi diversi, secondo la distensione storica della rivelazione divina.

Le prove della credibilità del cristianesimo, nel loro insieme, non tolgono alla Rivelazione e alla dinamica del rapporto fra fede e ragione quel chiaro-scuro che il pensatore francese ha altre volte enfatizzato, nel quale la coscienza e il peccato dell'uomo continuano a svolgere un ruolo determinante: «Le profezie, i miracoli stessi e le prove della nostra religione non sono di tale natura che si possa dire che essi sono assolutamente convincenti. Ma sono di tale natura che non si può dire che sia irragionevole crederli. Così, c'è evidenza e oscurità, per illuminare gli uni e lasciare nell'oscurità gli altri».³ Nella sua ricerca, l'uomo sperimenta una tensione fra nascondimento e rivelazione di Dio, come qualcosa di intrinseco alla stessa logica della fede e della salvezza. Anzi, ad essere espliciti, nella Rivelazione sembra essere il nascondimento di Dio ad attirare maggiormente l'attenzione di Pascal. Romano Guardini parlerà di una sensibilità del pensatore francese per l'aspetto di "ambiguità" della Rivelazione.⁴ Nella mistica pascaliana delle *Pensées*, Bernard Vinaty legge quattro principali nascondimenti di Dio.⁵ Egli si nasconde nella natura, ove l'immensità in cui i sensi si perdono occulta l'infinità intelligibile e spirituale in cui Dio abita, in tal modo che l'infinito potenziale offusca l'infinito attuale, che è il solo vero infinito; Dio si nasconde nell'umanità del Verbo incarnato, rendendo così meno riconoscibile la sua divinità increata; Dio si nasconde ancora nella Chiesa, non solo nel chiaro-scuro dell'Eucaristia, ma anche nella mondanità degli ecclesiastici che offusca la morale evangelica ed ostacola l'apostolato; Dio si nasconde infine nella sacra Scrittura e nelle difficoltà della sua interpretazione, a motivo della tensione esistente fra senso spirituale e senso letterale.

V. ATTUALITÀ DI BLAISE PASCAL: UN'APOLOGETICA DIRETTA AL LIBERTINO DISIMPEGNATO INTERPELLA OGGI L'UOMO POST-MODERNO?

Esistono, nell'Apologia pascaliana, aspetti fruibili in sede di una contemporanea teologia della credibilità? A chi si ponesse oggi una simile domanda non mancherebbero certo elementi per fornirvi una risposta affermativa. Nell'argomentare di Pascal ritroviamo un'attraente impiego dei *praeambula fidei*, in modo particolare la proposta del problema antropologico come preparazione all'ascolto

¹ *Pensées*, n. 750.

² *Pensées*, n. 754.

³ *Pensées*, n. 831; cfr. n. 760.

⁴ Cfr. GUARDINI, *Pascal*, 163-171.

⁵ Cfr. VINATY, *Pascal, Blaise*, 2033-2035. Sul nascondimento di Dio, cfr. anche *Lettere di B. Pascal a M.lle de Roannez*, IV, tr. it. in *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 207-208.

della Rivelazione e delle sue risposte agli interrogativi dell'uomo. L'impianto generale dell'Apologia che sarebbe nata dallo sviluppo dei *Pensieri* avrebbe certamente avuto, proprio come oggi richiesto, un chiaro carattere cristocentrico, sia perché è in Gesù Cristo che Pascal fa acquistare al problema dell'uomo la sua piena luce, sia perché è solo nel mistero pasquale del Verbo incarnato che egli vede tutta la storia della salvezza acquistare coerenza e credibilità. Le prove classiche della verità del cristianesimo, tratte dalle profezie e dai miracoli, si muovono in un contesto personalista ed esistenziale e non vengono proposte in modo meramente storico-filosofico. Ben presente il tema della testimonianza, entro il quale Pascal legge la logica della credibilità e la stessa Scrittura. Di sicuro interesse, poi, la trattazione dell'eccellenza e della trascendenza della dottrina cristiana quale motivo oggettivo di credibilità della Rivelazione, che nei *Pensieri* possiede accenti ben distanti dai toni manierati che assumerà nella successiva apologetica romantica, restando qui ancorato soprattutto al *realismo* della condizione umana. Infine, desta sicuramente attenzione il recupero della storia religiosa del popolo ebraico come parte integrante di una *via historica* capace di tenere insieme antico e nuovo Israele.

Questi ed altri sono tutti elementi che meritano di essere considerati e forse anche impiegati. Eppure, il teologo fondamentale che oggi si accosta a Blaise Pascal, restando anch'egli scosso dalla inclemente, ma efficace dialettica sulla condizione dell'uomo senza Gesù Cristo, si pone un nuovo e più importante interrogativo: Gli argomenti pascaliani che intendono far cadere in ginocchio il libertino disimpegnato, e forse in non pochi casi ci riescono, sarebbero oggi efficaci nei confronti dell'uomo post-moderno, indifferente e secolarizzato? Sebbene anche Pascal percepisse la secolarizzazione dei battezzati – almeno a giudicare dal suo opuscolo *Confronto tra i cristiani dei primi tempi e quelli d'oggi* (1655), nel quale egli lamenta che «anticamente bisognava abbandonare il mondo per essere ricevuti nella Chiesa, mentre oggi si entra nella Chiesa nello stesso tempo che nel mondo»¹ – non vi è però dubbio che la situazione degli interlocutori del pensatore francese era assai diversa da quella della società contemporanea. Possiamo ancora convincere l'uomo che abita le nostre metropoli, una volta cristiane ed oggi teatro di un diffuso edonismo, che egli è comunque “imbarcato”, e fargli capire che, come tutti, è “condannato a morte”? Non accade forse che il suo modo di divertirsi e di distrarsi è ormai troppo sofisticato, ed antropologicamente troppo radicata la sua dipendenza dai piaceri e dalle droghe, per poterlo scuotere e svegliare con una meditazione simile a quella pascaliana? In favore dell'attualità di Pascal si potrebbe osservare che esiste una certa sintonia fra l'immagine da lui proposta di un Dio di consolazione e di misericordia, specie nei suoi passaggi più altamente mistici, e l'odierna sensibilità verso il mondo degli affetti e dei sentimenti, mai spenta anche nell'uomo disilluso e religiosamente indifferente. Tuttavia, per sperimentare la consolazione di Dio,

¹ Tr. it. in BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 305-310, qui 305.

Pascal passa e fa passare attraverso lo snodo della consapevolezza del peccato, attraverso il riconoscimento della propria “bruttezza senza Cristo”. L’uomo post-moderno, al contrario, sembrerebbe non più avvezzo a cogliere il senso del peccato, incapace di respingere il nichilismo nel quale egli precipita rifiutando la grazia, perché, di fatto, questa bruttezza e questo nichilismo egli li celebra, esaltandoli e propagandandoli in modo sprezzante, quando non apertamente blasfemo. Possono la misericordia e la consolazione di Dio fare ancora appello al cuore di un uomo siffatto?

Le precedenti domande, per quanto severe esse sembrino, non possono essere eluse. Esse rimandano alla ben più ampia questione di quali strategie pastorali l’evangelizzazione debba oggi seguire nella società contemporanea, quella occidentale in particolare, tema la cui estensione eccede le finalità di questo articolo.¹ Cercheremo qui solo di offrire alcune considerazioni, e lo faremo limitatamente a quanto suggerito dall’incontro con il pensatore francese.

Tanto per cominciare, la condizione post-moderna – ove la si voglia così tematizzare – non si presenta mai come totale incapacità di apertura alla trascendenza, quanto piuttosto come debolezza antropologica, più o meno camuffata, che rivela la sua inconsistenza teoretica e la sua instabilità pratica proprio nelle contraddizioni che in essa si esprimono. L’uomo post-moderno, infatti, mostra certamente disaffezione al tema di Dio (Dio è per lui assente, piuttosto che inesistente), ma non alla sensibilità verso l’affetto e l’amore; si presenta come individualista, egoista, quasi incapace di instaurare relazioni sincere e durature, eppure ancora affascinato dagli amori che non periscono, attratto dalle gesta di donazione e di carità realizzate da altri, e lui stesso capace di generosità, sebbene estrinseca, quando emotivamente coinvolto; sperimenta una perdita di tragicità nei confronti della morte e dei contenuti che essa implica ed evoca (perché sterilizzata e pretenziosamente dominata con l’eutanasia), ma continua ad alimentare un desiderio di aldilà ed un reale interesse alla vita-dopo-la-morte, come mostrano anche oggi molti esempi della letteratura e del cinema, proponendo narrazioni dal sapore di escatologie sostitutive. Sia Pascal che il cristiano del XXI secolo sanno che l’atteggiamento disimpegnato ed indifferente, per quanto intensa sia la narcosi che lo provoca e lo mantiene in essere, non può protrarsi lungo l’intero arco di un’esistenza. E sanno anche che nelle fessure lasciate dai precedenti atteggiamenti contraddittori potranno prima o poi incuinarsi esperienze nuove che facciano riflettere sul perché si continui a deside-

¹ Un approccio essenziale alla situazione sociologica e culturale della condizione post-moderna può essere fornito dagli studi di J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981; G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992; Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002; C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. Per una riflessione più specificamente teologica: G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, Modernità e Post-Modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; I. SANNA, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001; C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra post-modernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007; F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e “morte di Dio”*, Cittadella, Assisi 2009.

rare inconsapevolmente il bene anche quanto non si vede possibile realizzarlo. Avvenimenti che riportano il soggetto al reale e che lo scuotono, nel bene e nel male, ponendolo di fronte alle realtà della morte e della vita, della sofferenza e dell'amore, continueranno sempre a svegliare l'uomo di tutti i tempi, e talvolta anche a sconvolgerlo. Le armi di Pascal potrebbero restare inefficaci per molti anni, ma avrebbero prima o poi, anche nel contesto della post-modernità, almeno qualche opportunità di tornare a ferire *ad salutem*.

Risulta inoltre di certo interesse il fatto che Pascal, in non poche occasioni, aggranci il suo realismo antropologico ad un preciso riferimento cosmologico, che non può essere rimosso dai cambiamenti epocali. La situazione dell'essere umano sospeso fra due infiniti possiede un realismo intramontabile, sebbene possa essere percepita in modo più o meno facile a seconda di un diverso rapporto con la natura e con ciò che essa evoca. La fragilità dell'essere umano di fronte alla potenza delle forze cosmico-naturali, e al tempo stesso la straordinaria capacità di pensare il cosmo e perfino di esplorarlo fisicamente, sono esperienze perennemente disponibili a chi partecipi del respiro della vita, della fugacità e della bellezza di questo dono. È però vero – e qui si trova a nostro avviso un elemento che distingue il contesto pascaliano da quello attuale – che se l'apologetica pratica dei *Pensieri* era diretta ad un pubblico di non filosofi, o comunque non particolarmente attrezzato dal punto di vista intellettuale e teoretico, oggi occorre invece essere persone di certa vita intellettuale per mostrare sensibilità a quelle medesime argomentazioni. Nel clima di un contemporaneo relativismo e disimpegno morale, occorre che il soggetto sia almeno a conoscenza di cosa implichi porsi di fronte a sé stesso e al cosmo in cui si trova collocato, per poter accedere a quelle domande cui la dialettica pascaliana intendeva fornire una radicale risposta. Da questo punto di vista, i libertini di fine Seicento sono forse assai più vicini agli intellettuali odierni di quanto essi stessi non lo fossero agli intellettuali del loro tempo.

Chiunque abbia un minimo di capacità introspettiva, posto di fronte ai *Pensieri* di Pascal non ne esce indenne. Molto probabilmente le riflessioni che essi suscitano non sono oggi più sufficienti ad individuare un percorso compiuto che sfoci nell'accoglienza della Rivelazione; anzi, potrebbero correre il rischio, se non affiancate da ulteriori aiuti e contenuti, di esaurirsi sul piano emotivo. Eppure, le riflessioni dello scienziato-filosofo di Clermont-Ferrand continuano a rappresentare un efficace punto di avvio, una leva, uno spazio di inserzione, mediante i quali la successiva evangelizzazione può prendere corpo. La strategia di Pascal è, in fondo, un precoce esempio di quel metodo dell'immanenza che Blondel saprà difendere in modo convincente come porta d'accesso obbligata per fare appello al cuore di un uomo ormai abituato a giudicare argomenti ed eventi con il metro della propria sensibilità personale e non (solo) più con quello del loro significato oggettivo e impersonale. La svolta del nuovo equilibrio fra soggetto e oggetto instaurato da Pascal, fra appello personale e prove oggettive, è paradigmaticamente espressa da alcuni passaggi di uno dei suoi frammenti più noti:

E per questo non intraprenderò qui a dimostrare con prove naturali l'esistenza di Dio, o la Trinità, o l'immortalità dell'anima, né alcuna cosa di tale natura; non solo perché non mi sentirei abbastanza forte da trovare nella natura di che convincere degli atei incalliti, ma anche perché questa conoscenza, senza Gesù Cristo, è inutile e sterile. [...] Il Dio dei cristiani non consiste semplicemente in un Dio autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi: è la parte dei pagani e degli epicurei. Non consiste semplicemente in un Dio che esercita la propria provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per donare una felice serie di anni a chi lo adora: è la parte degli Ebrei. Ma il Dio d'Abramo, il Dio di Isacco il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio di amore e di consolazione; è un Dio che riempie l'anima e il cuore di quelli che Egli possiede; è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria, e la sua misericordia infinita; che si unisce al più profondo della loro anima, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che non sia Lui stesso.¹

Pascal ha ragione. Il peso dei preamboli della fede, la correttezza teoretica del discorso filosofico su Dio, o perfino gli argomenti che mostrino la coerenza logica ed intellettuale delle verità di fede quando colte dalla coscienza credente, per quanto necessari, non sono sufficienti per la vita della grazia.

Laddove, come al giorno d'oggi, venisse a mancare la consapevolezza del peccato e dunque il riconoscimento di un amore di misericordia, oppure risultassero offuscati i bisogni spirituali dell'uomo, rendendo così più difficile la ricerca di una soprannaturale consolazione, l'anelito di Pascal intercetterebbe almeno una mai del tutto sopita nostalgia di Dio. Forse ci si dovrà oggi rassegnare a chinarsi sull'uomo anche quando solo ferito da questo *amore nostalgico*, se egli non ravvisasse più nulla di cui voler chiedere perdono o non volesse rinunciare a nulla con cui ancora consolarsi. Come metterà in luce due secoli dopo Blondel, e Agostino aveva già magistralmente avvertito, proprio la spasmodica e inefficace ricerca di ciò per cui il cuore non è fatto dimostra ciò per cui invece esso è stato fatto. All'evangelizzatore il compito di trasformare l'attesa in apertura e la nostalgia in desiderio efficace.

ABSTRACT

L'articolo presenta una rilettura sintetica del progetto apologetico soggiacente i *Pensieri* di Pascal, cercando di metterne in luce i rapporti con la personalità intellettuale del suo autore e con i destinatari ai quali l'Apologia, rimasta incompiuta, era originariamente diretta. Si esamina la visione del pensatore francese circa il rapporto fra fede e ragione, con speciale riferimento al confronto fra il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi, e all'ermeneutica che la mentalità scientifica del suo autore potrebbe suggerire in proposito. Si offre quindi un riepilogo dei motivi di credibilità del cristianesimo deducibili dalla lettura dei *Pensieri*, esaminandone brevemente la loro attualità. L'articolo propone infine un paragone fra l'interlocutore al quale Pascal dirigeva alla sua Apologia e la condizione di indifferenza religiosa dell'uomo post-moderno.

¹ *Pensées*, n. 602.

The article offers a brief comment on the apologetic proposal underlying the *Pensées* by Blaise Pascal, taking into account the intellectual character of his author and the character of the addresses to whom Pascal's Apology was originally directed. Pascal's view on the relationship between faith and reason is here outlined, especially the comparison between the God of Abraham and the God of philosophers. The hermeneutics of such a comparison is also analyzed in the light of the French thinker's scientific background. The most important motives for the credibility of Christian religion, as they turn up from the reading of the *Pensées*, are briefly pointed out, and their possible relevance for the contemporary context shortly evaluated. Finally, the article suggests elements for a parallel between the existential circumstances of mid-seventeen century Pascal's addresses and the contemporary religious situation of post-modern, secular society.