

Gianluca De Candia

Blaise Pascal. Il paradosso al cuore della ragione

Blaise Pascal nasce a Clermont il 19 giugno 1623. Un rendiconto della sua vita, di tono alquanto agiografico, ci è stato tramandato da una sua sorella Gilberte Périèr¹. Di lui François René de Chateaubriand, nel suo *Génie du Cristianisme* del 1802, scriverà: «ci fu un uomo che, a dodici anni, con delle aste e dei cerchi, creò la matematica; che, a sedici, fece il più erudito trattato sulle coniche che si fosse visto dall'antichità; che, a diciannove, riprodusse in una macchina una scienza che esiste solo nell'intelligenza; che, a ventitré, dimostrò i fenomeni della pesantezza dell'aria e distrusse uno dei grandi errori della fisica antica; che, all'età in cui gli altri uomini iniziano appena a nascere, avendo completato l'intero percorso delle scienze umane, si accorse della loro nullità e volse i propri pensieri verso la religione; che, da questo momento fino alla morte, giunta a trentanove anni, sempre malato e sofferente, fissò la lingua che parlarono Bossuet e Racine, fornì il modello della più perfetta comicità e del ragionamento più rigoroso; che infine, nelle brevi pause dei suoi mali, risolse in via teorica uno dei più difficili problemi di geometria, e mise sulla carta pensieri che stanno tra il divino e l'umano: questo genio terribile si chiamava Blaise Pascal».

Egli è stato colui che per primo avvertì, in quest'epoca del cattolicesimo, il lato paradossale dell'animo umano e del mistero cristiano. Sulla scia della spiritualità di Port-Royal e dell'*Augustinus* (1640) di Giansenio, il filosofo sostiene che,

* GIANLUCA DE CANDIA, *Professore incaricato di S. Teologia nell'ISSR di Bari e di Filosofia nell'ITRA di Molfetta*.

dopo la caduta originaria, l'amore di Dio e l'amore di sé sono divenuti incompatibili; la libertà di accogliere la grazia, dopo il peccato, si è mutata in una capricciosa tendenza a compiere il male. Amare Dio, per Pascal, significherà odiare se stessi, o meglio quella parte di sé legata alle passioni.

L'autore che fa da sfondo a Pascal è Agostino. Egli infatti è l'autorità a cui si fa riferimento in tutti i dibattiti teologici del Seicento, al punto che il secolo XVII è stato a ragione chiamato «*le siècle de saint Augustin*»². Il Seicento europeo, e francese in particolare, assiste al crescente incedere all'opzione atea e libertina in una società sempre più mondana. Curiosamente la teologia della grazia agostiniana emerge qui come l'alternativa, certo tragica, ma più attuale e rispondente allo spirito del tempo (rispetto al tentativo gesuitico di compromesso politico-morale tra cristianesimo e modernità). «L'antiumanistica dialettica agostiniana natura-(peccato)-grazia diviene pertanto un modernissimo strumento di demitizzazione sociale e individuale, e paradossalmente una possibilità di autentica umanizzazione: l'antica teologia patristica si rivela come un'insospettata chiave di accesso ad una reinterpretazione critica del moderno»³.

Nella modernità nascente, la ripresa del pensiero agostiniano ha dato origine a due agostinismi filosofici, quello dell'ontologismo delle verità razionali (che troverà il suo sbocco in Descartes) e quello della sperimentazione delle verità religiose, attuato in modo estremo da Pascal.

Negli *Scritti sulla grazia* e nelle *Provinciali*, capolavori della letteratura francese, Pascal sulla scia di alcune tesi agostiniane, giunge ad ammettere che l'unico modo per l'uomo di operare il bene è che la grazia, senza distruggere la libertà, la informi di sé, la renda efficace e capace di volgersi a Dio. La grazia è una alterità assoluta, che pure compie l'umano. Fra libertà e grazia non vi è né un rapporto di identità, né di semplice opposizione, ma vi perdura una sproporzione, in cui l'asimmetria a vantaggio di Dio raddoppia la peristaltica del paradosso. Le azioni utili alla salvezza sono al contempo nostre, in virtù del libero arbitrio, e di Dio il quale pone in essere il libero arbitrio e lo orienta a sé.

Le due alternative a cui Pascal di fatto vuole rispondere sono, da una parte, il ridimensionamento della grazia rispetto alla buona volontà umana ad opera dei

¹ G. PÉRIER, *Vita di Pascal*, in B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti*, Milano 1987, p. 21-61.

² G. LETTIERI, *Il metodo della Grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999, p. 7-8.

³ *Ibidem*, p. 13.

molinisti (i quali non riconoscono che la stessa cooperazione umana alla salvezza è un frutto della grazia), dall'altra l'abdicazione della libertà a favore di una grazia aliena propria di Calvino e Lutero (secondo i quali l'uomo non coopera in alcun modo alla sua salvezza).

La risposta offerta da Pascal avanza in termini estremamente dialettici: la compresenza dei contrari nell'animo umano infatti lo spingono ad acutizzare la frattura fra finito e infinito, fra libertà e grazia, fra ragione e fede, nella ricerca di un paradosso più radicale che sappia rischiarare le antinomie umane.

Non bisogna dimenticare – con de Lubac – che nonostante questo stile apologetico sembri espressione di un aspro anti-umanesimo, vi è «in questo “antiumanista” un profondo umanesimo, che gli vale già da tre secoli l'adesione fervida di numerosi spiriti ai quali ogni “giansenismo” fa orrore. C'è anzitutto un certo impegno nella ricerca, una “passione lirica” nell'esplorazione di nuove vie del sapere, una audacia nel mettere a soqquadro l'abitudine, che non sono prive di ottimismo, di una fiducia ilare nell'uomo ... più ancora c'è un sentimento profondo della nobiltà umana, della dignità del pensiero, della sua indipendenza intrinseca rispetto ad ogni ordine e ad ogni forza cosmica, del suo valore incommensurabile ... Proprio nel momento in cui vuole farci aprire gli occhi sull'abisso della nostra miseria, subito Pascal ci solleva: fa appello a quell' “istinto segreto, che resta della grandezza della nostra prima natura”»⁴. Infatti come chiameremo altrimenti questo genio della matematica, della fisica, dell'ingegneria tramviaria, degli strati archeologici del cuore umano, delle altezze del mistero cristiano, se non un “umanista”?

Per meglio tracciare la figura di un tale “umanesimo” – che denuncia l'impossibilità di ogni conciliazione naturale fra uomo e Dio; ama acutizzare gli estremi, denigrare l'umano, per far spazio al soprannaturale –, è opportuno ripercorrere la linea del itinerario filosofico.

1. Un'apologetica “di impatto”

La nota dominante della cultura barocca sembra rappresentata dal gusto per l'eccesso. Molti dizionari, anche recenti, si contentano di definire “barocco” tutto ciò che richiama l'esuberanza, la dismisura, l'esibizione decorativa, l'ostentazione retorica.

⁴ H. DE LUBAC, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, vol. XXIX: *Opera omnia*, Milano 1994, p. 380.

Bisogna porre attenzione a leggere questa determinazione di carattere generale non solo in positivo, come smania di ingigantire le forme, ma anche in negativo, come tendenza a contrarre i termini fino al minimo possibile, fino a stringere il ragionamento e l'espressione verbale al massimo grado di laconismo, concentrando tutto in una antitesi. *Spingersi all'estremo*, in questa duplice direzione, sarebbe allora il tratto davvero tipico della mentalità barocca.

Entrambe queste forme di estremizzazione, nella teoria e nella prassi, hanno come scopo la voglia di impressionare, di estraniare, di spingere gli uomini verso l'oltre. L'animo dell'osservatore infatti rimane colpito dal maestoso, dallo smisurato, dal gioco prospettico che apre verso l'infinito (come nei giardini, nelle chiese, nei corridoi o nella sala degli specchi dei palazzi seicenteschi); così come rimane folgorato dalle antitesi violente che lo spingono a ridimensionare le sue pretese assolute (come nel teatro e nella retorica dell'epoca).

Il Barocco allora, come ha osservato Wölfflin, non vuole testimoniare un'esistenza soddisfatta e tranquilla, ma uno stato di eccitazione e disordine⁵. Ed in ciò predilige la tecnica dell'estremo, al fine di porre l'interlocutore di fronte ai propri limiti.

Su questo sfondo emerge in tutto il suo tratto "barocco", il pensiero di Blaise Pascal. Egli – come Cervantes chiama Don Chisciotte – è un cavaliere all'eccesso, alla ricerca di una apologetica "di impatto" per l'uomo a lui contemporaneo.

Come ha osservato R. Latourelle, l'apologia della religione cristiana abbozzata nei *Pensieri*, nasce dalla trasposizione di alcuni capitoli dell'apologetica tradizionale in un linguaggio e in uno stile, per così dire, moderni⁶.

Se per l'apologetica classica era sufficiente mostrare la plausibilità razionale e non contraddittoria della fede (*tres demonstrationes*), per Pascal questo rappresenta solo la premessa alla quale deve essere associata la desiderabilità che quanto è creduto sia vero:

«Ordine. – Gli uomini mostrano disprezzo per la religione; hanno per essa odio e paura che sia vera. Per guarirli di ciò bisogna cominciare col provare che la religione non è contraria alla ragione; è venerabile, e bisogna farla rispettare; in seguito renderla *amabile*, far desiderare ai buoni che sia vera e poi provare che essa è vera

⁵ H. WÖLFFLIN, *Rinascimento e Barocco*, Firenze 1928, p. 118.

⁶ Cf R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, p. 66-67.

– e qui Pascal si impegna a riconsiderare l'apologetica tradizionale –. Venerabile perché ha ben conosciuto l'uomo; amabile, perché promette il vero bene». ⁷

Pascal sa che non riuscirà mai a convincere i suoi interlocutori, colti fino alla raffinatezza ma superficiali e mondani fino al libertinaggio, offrendo loro semplicemente delle prove scolastiche o, peggio ancora, una grazia a basso prezzo. Con essi infatti non si vince se non giocando allo stesso tavolo, puntando all'azzardo. La tecnica di estremizzazione barocca riveste così un ruolo determinante nella apologetica pascaliana.

Come nel teatro e nell'arte del Seicento il metodo prescelto era quello di colpire l'interlocutore con l'eccesso, così la tattica filosofica di Pascal mirerà a sorprendere gli scettici rendendoli spettatori, davanti a se stessi, di una lotta paradossale e inquietante fra estreme opposizioni.

La soglia di questa nuova apologetica è allora l'antropologia, intesa come analisi del movimento paradossale dell'animo umano, della vivente sproporzione che l'uomo è: «conosci, dunque, superbo, quel paradosso che sei tu stesso» ⁸.

La descrizione delle oscillazioni, delle contraddizioni e delle aporie della natura umana e dei suoi movimenti – sulla quale sarebbero d'accordo i moralisti francesi del Seicento e, non da ultimo, Montaigne – rende plausibile la verità cristiana del peccato originale, che infondo rappresenta la premessa sottaciuta dell'ermeneutica antropologica di Pascal.

L'urto che appartiene ai *Pensieri*, quasi cocci di vetro infranti, è l'esito della trasposizione, in chiave filosofica e letteraria, di quel difficile connubio tra carne-spirito, miseria-grandezza, fedeltà-infedeltà, tempo-eternità, finito-infinito presente in Paolo, in Agostino o nella spiritualità di Port Royal.

L'uomo è un enigma se egli non rappresenta che un punto, sospeso fra gli spazi siderali dell'infinitamente grande e quelli dell'atomo infinitamente piccolo (d'altra parte Pascal scrive mentre Keplero, Galileo e Newton spingono la scienza oltre i confini fino ad allora noti) ⁹. Di conseguenza, i confini del finito e dell'infinito paiono abrasiti dalle cancellature.

⁷ B. PASCAL, *Pensieri*, 187. Seguo la numerazione proposta da Benschvicg (B) alla fine dell'Ottocento.

⁸ *Ibidem*, B 434.

⁹ Cf *ibidem*, B 233: «Inifito.Niente».

L'enigma si raddoppia se si considera l'uomo, questa "canna pensante" (B. 348), egli stesso come un universo infinito, capace di guadagnare vette con la sua ragione e di precipitare in abissi con la sua volubilità. Eppure la coscienza della propria miseria non schiaccia l'uomo, ma proprio essa lo rende grande, aprendogli la strada verso un'altra possibilità di senso (B. 397).

L'interlocutore scettico o il "libero pensatore" preferisce, invece, non guardare alla terribile verità della propria condizione; è stordito dalla molteplicità delle cose da fare, è teso fra passato e futuro ed evita di guardare il proprio presente (B. 172). Egli è un uomo in fuga da se stesso, che tenta di riempire il vuoto col «divertissement».

È proprio a quest'uomo che si rivolge il filosofo della scommessa: «se si vanta io l'abbasso; se si abbassa io lo vanto; e lo contraddico sempre fino a che non comprenda che è un mostro incomprensibile»¹⁰.

Egli prende per mano il libertino e lo invita ad attraversare i sentieri frastagliati dei suoi *Pensieri* – che nelle intenzioni dell'autore, com'è noto, sarebbero confluiti in un trattato sistematico, rimasto però incompiuto. I frammenti accompagnano il lettore a visitare le aporie lancinanti del proprio esserci, *le monstre*¹¹, *chimère*, *chaos*, *prodige*, *contradiction*¹² che egli stesso è. La via della fede passa dunque attraverso il fallimento, lo scacco della ragione, che pure si scopre abilitata a riconoscere un punto altro di conciliazione che renda ragione di un'esistenza apparentemente assurda.

2. Il paradosso al cuore della ragione

Il lungo percorso di paradossi che costituisce la condizione umana sfocia davanti ad un bivio: «il cuore ha il suo ordine; l'intelletto ha il suo, che procede per principi e deduzioni»¹³. Pascal avverte profondamente la frattura fra pensiero ed essere, posta da Descartes. La ragione formale per lui non è più *logos* dell'essere¹⁴. La sua modernità dunque sta proprio nell'aver ammesso una tale scissione e

¹⁰ *Ibidem*, B 420.

¹¹ *Ibidem*, B 406; B 434.

¹² *Ibidem*, B 434.

¹³ *Ibidem*, B 283.

¹⁴ Cf C. CIANCIO – U. PERONE, *Cartesio o Pascal?*, Torino 1995.

nell'avervi risposto con una inversione dialettica del primato cartesiano: la *res extensa* ora determina la *res cogitans*, che in sé si rivela differenziata. Da qui il riconoscimento di diversi ordini irriducibili fra loro: l'«esprit de géométrie», l'«esprit de finesse» e l'ordine dei corpi (B. 1; 793). Non deve trarre in inganno il fatto che Pascal, quando parla degli ordini, si riferisca solo ai primi due livelli appena menzionati. A ben guardare infatti, il primato della *res extensa* o della sperimentazione pratica delle verità religiose è la condizione di possibilità e il criterio implicito del suo stesso metodo filosofico. Andiamo per gradi.

Il primo ordine è dunque quello dell'intelligenza scientifica. Essa nonostante la forza che le viene dal suo rigore dimostrativo, in realtà emerge come una debole espressione della ragione. La sua forza è, per così dire, derivata, in quanto assume da un altro livello i criteri della propria plausibilità. Il ragionamento scientifico o «esprit de géométrie» infatti trova nell'esperienza la propria ragion d'essere, ma anche il proprio limite. Il metodo sperimentale o deduttivo, a ben guardare, si limita a rinvenire nell'esperienza qualcosa di già dato, di esistente e pronto ad essere rinvenuto, ma non inventa alcunché. I suoi stessi principi sono concepiti astrattamente come “primi” (spazio, tempo, movimento o assiomi) solo perché la mente umana non sa e non può procedere oltre. Ed è così che l'«esprit de géométrie» trae la sua coerenza da altro, da una certezza di cui non può rendere ragione. Ma la sua inettitudine più grande è un'altra: l'incapacità a dar conto dei problemi morali, vitali, che segnano la condizione umana. L'intelligenza geometrica non può in alcun modo risolvere l'enigma del destino umano.

Qui avanza un secondo ordine della conoscenza: l'«esprit de finesse». Esso è il cuore intelligente, una facoltà che avanza per intuito e sentire, e che non solo rende ragione di quelle certezze su cui si fonda l'«esprit de géométrie» (come l'infinito, lo spazio, il tempo), ma è anche abilitato ad intuire le possibili risposte al mistero della condizione umana. L'adesione alla certezza – senza la quale l'uomo invero non può vivere – appartiene dunque per Pascal ad un ordine diverso, quello del cuore.

Di conseguenza, l'organo per la conoscenza di Dio non sarà l'intelligenza geometrica (e qui comprendiamo la sfiducia pascaliana verso le prove classiche dell'esistenza di Dio), bensì l'«esprit de finesse», il cuore. Ma che «Dio sia sensibile al cuore e non alla ragione»¹⁵, non toglie che «la religione non è affatto contraria alla ragione»¹⁶.

¹⁵ PASCAL, B 278.

¹⁶ *Ibidem*, B 187.

L'ordine del cuore infatti non è una romanticheria, né l'affermazione del sentimentalismo in filosofia. Come ben dimostra l'argomento della scommessa, la critica alla ragione è condotta sempre per mezzo della ragione, che funge da grimaldello per disancorare gli ostacoli che bloccano l'ingresso alla fede: «nulla è così conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione» (B. 272).

Come si vede, il paradosso avanza anche a questo punto della riflessione. E tuttavia, esso, quale contatto di *contraria*, piuttosto che creare un cortocircuito conoscitivo, un *black out* gnoseologico, allarga i confini della ragionevolezza.

Sembrirebbe apparentemente risolto il problema dell'adesione credente, ma così non è. Infatti non c'è una chiara distinzione nell'uomo fra ragione e cuore. Dove starebbe d'altronde il paradosso se l'uomo avesse in maniera nitida e differenziata un organo esclusivamente per l'infinito e la verità (*cuore*) e un altro per il finito e l'errore (*ragione*)?

Se è vero che la «ragione» è limitata, perché incapace di dimostrare i suoi principi e di rispondere alle questioni ultime dell'esistenza, è altresì vero che anche il «cuore» è segnato da una certa impotenza: allontanatosi dalla verità è diventato «vuoto e pieno di fango»¹⁷. È per questo che la verità non potrà essere pensata se non in modo antinomico e paradossale, e la via per giungervi dovrà essere anch'essa negativa e indiretta, un vero e proprio “pari”. Dopo l'intelligenza geometrica e quella del cuore, avanza qui un terzo ordine, quello dell'intelligenza corporea. Come si vedrà nel frammento sulla scommessa, Pascal rovescia così il primato cartesiano del pensiero sull'essere, affermando questa volta la precedenza della *res extensa* sulla *res cogitans*.

3. La scommessa della fede

L'apologia della religione di Pascal è divenuta celebre soprattutto grazie al suo argomento della scommessa (B. 233), che apre una nuova intelligenza prospettica della fede, in cui la plausibilità di Dio viene guadagnata mediante una logica di convenienza, non più analogica – com'era prima della modernità¹⁸ –, ma eco-

¹⁷ *Ibidem*, B 143.

¹⁸ Nel metodo di Pascal, come giustamente ha osservato Balthasar, «l'analogia matematica viene riconosciuta quanto alla sua parte negativa: le unità aggiunte all'infinito non vi aggiungono nulla; ma quanto alla sua parte positiva l'analogia viene respinta, con il che si respinge tutto intero

nomica ed ipotetica, dove la posta in gioco è più che intellettuale, è esistenziale: il maggior vantaggio possibile per l'uomo, la sua beatitudine infinita. Qui il ragionevole e il desiderabile convergono, in quanto mostrano l'insufficienza dello scetticismo concorrente alla fede.

L'argomento si gioca in un permanente cambio di prospettive fra finito e infinito, ragione e fede, grazia e libertà, calcolo e avventura. Esso, quasi come un vero esercizio spirituale, rappresenta il laboratorio dei tre ordini sopra menzionati: la mentalità geometrica, quella intuitiva e quella corporea.

Dopo un lungo *incipit* da parte di una voce scettica, il ragionamento avanza con l'«esprit de géométrie» che riflette sulla natura dell'infinito, se esso in sé sia positivo o negativo, ma non sa rispondervi. Tanto più oscuro sarà determinare l'esistenza o l'essenza di Dio, per un uomo che diversamente da lui è esteso e finito. Secondo ragione dunque non si può escludere nessuna ipotesi. Qui avanza la possibilità, anzi addirittura la necessità di una scommessa: il calcolo infinitesimale ed ipotetico si rovescia in una logica delle probabilità. Lo spirito geometrico entra dunque nell'apologetica pascaliana per rivelare la sua stessa insufficienza e aprire verso un altro livello: fa parte della ragione dunque accettare ciò che la sorpassa.

Così l'aporia determina il passaggio ad un nuovo registro, quello dell'«esprit de finesse». Se il gioco ipotetico ha mostrato l'opportunità intellettuale di puntare sull'infinito rispetto al niente, ora questa convenienza di ragione viene investita dalla luce del desiderio: la posta in gioco è infatti la beatitudine. Emerge così la desiderabilità esistenziale, il maggior interesse del puntare tutto su Dio piuttosto che sul nulla.

In tal modo, il credente ha risvegliato nell'interlocutore un istinto per Dio, un gusto, il desiderio che tutto ciò che il cristianesimo dice sia vero. Al punto che lo scettico si trova a dover confessare la forza infinita che emana da una tale proposta, seppure riconosce la sua persistente inettitudine a credere. Non è sufficiente la sua intenzione, la sua indole corriva ha la meglio su di lui.

È la terza svolta dall'argomento pascaliano: il passaggio dall'*esprit de finesse* all'ordine dell'esistenza corporea. All'incredulo che vorrebbe aprirsi alla fede ma ne è incapace a causa delle sue passioni, il credente risponde ora con l'invitarlo ad imitare lo stile di coloro che hanno percorso la via della fede prima di

lui. Egli deve provare a sottomettersi alle pratiche spicciole della vita di pietà (acqua benedetta, messe...). Egli deve consentire a che questo meccanismo religioso pieghi il suo capriccioso orgoglio con la forza dell'abitudine. Per definire gli effetti che un tale processo susciterà nell'incredulo, Pascal utilizza la famosa espressione: «*ça vous abêtira*» (vi abbrutirà), che alcuni traduttori (Bernasconi, Devizzi) rendono «vi istupidirà», altri (F. Neri) «vi ammansirà», altri (M.F. Sciacca) addirittura «vi impecorirà».

La traduzione più opportuna, in termini filosofici, ci sembra sia: «vi meccanizzerà». Pascal infatti accoglie la lettura meccanicista della natura umana propria di Descartes¹⁹. Pertanto all'uomo considerato alla stregua di un automatismo animale, propone un nuovo meccanismo, nuove abitudini, per piegare e scalzare le vecchie inclinazioni e passioni. Il filosofo della scommessa dunque prescrive l'abitudine come l'antidoto all'irreligione, la sottomissione ai riti come la strettoia necessaria per entrare nello spazio della fede. La semplice prassi assume dunque un valore trasformativo nella filosofia di Pascal, in quanto risveglia l'intelligenza dell'ordine corporeo, quello che spinge alla decisionalità. Nell'abitudine e nella prassi infatti vi sarebbe una energia capace di trascinare l'intelletto senza che questi se ne accorga: «Chi ha dimostrato che domani farà giorno, o che noi moriremo? E che cosa c'è di più creduto? È dunque l'abitudine che ce ne persuade: è essa che fa tanti cristiani, così com'essa che fa i turchi, i pagani, i mestieri, i soldati, ecc. [...] Bisogna acquistare una credenza più facile, che è quella dell'abitudine, la quale, senza violenza, senza artificio, senza argomentazione, ci fa credere le cose, ed inclina tutte le nostre facoltà a questa credenza in maniera tale che la nostra anima vi cade naturalmente»²⁰.

L'argomento della scommessa rappresenta dunque l'esperimento della fede, mediante la sincronizzazione dei tre ordini della conoscenza.

Osservando nell'insieme la proposta pascaliana, dobbiamo ammettere che nessuno dei tre gradi dell'*esprit*, da solo, basterebbe a persuadere circa l'esistenza di Dio: né solo la ragione deduttiva, né soltanto l'intuizione, né solo la prassi corporea. Eppure con l'attivazione dialettica di queste tre facoltà dell'animo umano – che corrispondono rispettivamente al *logos*, al *pathos* e all'*ethos* –, Pascal riesce a dischiudere un inedito itinerario apologetico della religione cristiana.

In tal senso, “le pari” non può essere in alcun modo associato alle prove

¹⁹ Cf PASCAL, B 246; 252.

²⁰ *Ibidem*, B 252.

razionali dell'esistenza di Dio, né deve essere troppo caricato di sentimentalismo o peggio ancora di decisionismo. Esso è l'esercizio intellettuale e pratico di una fede che si cimenta con la razionalità e di una ragione che deve fare i conti col suo fallimento.

La decisione per Dio dunque non rappresenta l'esito di un ragionamento formale, né il frutto di una semplice deliberazione della volontà, ma insieme emerge quale movimento dell'intelligenza che afferma una realtà che non è la propria, una realtà meta-razionale appunto, ma che pure si mostra in grado di risolvere quei nodi che la ragione da sola non riesce a sciogliere.

In tal modo la *stultitiam* paolina diventa la forma, il criterio e il contenuto del metodo apologetico pascaliano. Infatti niente ha portato Pascal a derivare la verità cristiana dalla natura umana. Egli invece riflette, dopo la frattura posta da Descartes, lo "scandalo" del cristianesimo, l'annuncio di un evento meta-filosofico che viene dall'alto e che pure corrisponde al cuore umano.

4. La coerenza del paradosso

Il fenomeno della vita umana è contraddittorio. La natura dell'infinito è sfuggente e polare. Una religione che voglia dirsi "vera" dunque non potrà che illuminarci su questa catena di paradossi crescenti. Essa dovrà lavorare su binomi estremi: «deve darci la spiegazione di questi stupefacenti contrasti ... deve insegnarci i rimedi a queste incapacità e i mezzi per ottenere questi rimedi»²¹.

Sarebbe troppo facile, a questo punto, stringere l'argomentazione e risolverla con il riferimento alla salvezza portata dal Cristo, quale *happy end* di ogni insolubile contraddizione. Non è così, per Pascal. Il dogma cristiano infatti non abolisce i termini del paradosso, anzi li esaspera, li fa apparire in una luce più sfolgorante: «Cristo è un punto di rottura più che di equilibrio»²².

Quale Dio infatti sarebbe all'altezza dell'intendimento, delle aspirazioni e dei limiti dell'uomo descritto da Pascal?

La risposta cristiana è un paradosso ancora più grande, quello del Dio-uomo, che amplifica i contrari senza immediatamente risolverli.

²¹ *Ibidem*, B 430.

²² LATOURELLE, p. 75.

Cristo emerge come la promessa che, nella marea delle contraddizioni, si può (e forse si deve) navigare dialetticamente *in medio*, perché il Mistero rivelato rappresenta la più acuta tra le contraddizioni note all'uomo: un Dio uno e trino, l'infinito che si fa finito, la morte come passaggio di vita²³. Così, solo una paradosalità più grande di quella umana, sarà in grado di corrispondere e sanare il paradosso antropologico.

Non è affatto ingenua una tale apologia del cristianesimo. Essa non risolve le aporie in una sintesi superiore che, da parte sua, dissolverebbe i contrari, tutt'altro. Le contraddizioni restano e, anzi, vengono acutizzate.

Non è un equilibrio che Pascal ricerca, ma un vertice superiore che nella sua incommensurabilità possa offrire un'altra ermeneutica, un punto prospettico dal quale scenda una luce a rischiarare l'umano destino.

Il metodo allora è quello di restare nella sproporzione e, lì, attendere un punto di risorgimento: «il cristianesimo è strano. Comanda all'uomo di riconoscere che è vile, anzi abominevole, e gli comanda di voler essere simile a Dio»²⁴.

La vertigine della scelta per Dio nasce dunque dall'inettitudine dell'uomo a poter risolvere da sé la lacerazione della propria natura. Egli desidera un compimento, ha nostalgia della felicità – che, a tratti, gli appare un antico possesso, come quello di un re decaduto (B. 409) –, eppure è incapace di darne soddisfazione.

Solo un'istanza infinita potrà colmare allora questo abisso infinito (B. 425). La risposta è da attendere, dunque, dall'alto, da un ulteriore livello dimensionale.

Infatti, se già in ambito matematico-geometrico, Pascal ha mostrato come «non si eleva una quantità continua se vi si aggiungono quantità di un ordine in qualsiasi modo inferiore»²⁵, tanto più nei confronti delle questioni ultime dell'esistenza la luce verrà d'altrove. A ragione scrive Balthasar: «l'uomo può in senso verticale guardare soltanto ciò che sta sotto di lui, ciò che egli fonda o naturalmente o spiritualmente. In direzione di Dio però egli non fonda ma viene fondato, perciò comprende il suo rapporto a Dio nella misura in cui comprende nella grazia e nell'amore, la grazia che lo fonda»²⁶.

²³ Sulle risonanze agostiniane di questa lettura del cristianesimo: cf G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della Grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001, p. 231-304.

²⁴ PASCAL, B 537.

²⁵ ID., *Potestarum numericarum summa*, 171.

²⁶ BALTHASAR, p. 186.

Assistiamo, a questo punto, all'emergere del cristianesimo in tutta la sua ragionevolezza, guadagnata in forza della sua *desiderabilità*.

Non sembri astratto questo rapporto paradossale al paradosso. Piuttosto che essere l'esito di un mero esercizio intellettuale, esso è il risultato di una esperienza di vita, quella che Pascal stesso ha compiuto nella notte del 19 gennaio 1654, di cui ci ha lasciato testimonianza nel *Memorial*: «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe. Non dei filosofi e degli scienziati. Certezza, certezza, sentimento, gioia, pace. Dio di Gesù Cristo».

