

“QU’EST-CE DONC QUE NOUS CRIE CETTE AVIDITÉ ET CETTE IMPUISSANCE”? PASCAL E IL *DESIDERIUM DEI*. A PROPOSITO DI *LA FILOSOFIA IN FIAMME* DI R. CALDARONE

ALBERTO FRIGO

Dipartimento di Filosofia “P. Martinetti”

Università degli Studi di Milano

alberto.frigo@unimi.it

ABSTRACT

Rosaria Caldarone's study brings into focus a central issue in Pascal's thinking: that of the natural desire for the supernatural. What emerges, however, is not only the formulation Pascal offers of the Christian "desiderium Dei", but also the difficulties, perhaps insurmountable, he faces in doing so.

KEYWORD

“Desiderium Dei”, teologia, filosofia, Pascal, sant’Agostino

Il libro di Rosaria Caldarone¹ è singolare – e qui singolarità è sinonimo di privilegio dell’*unicum*. Pascal ha sempre suscitato – e suscita tutt’oggi – letture varie e spesso antitetiche. “Livre de chevet” per molti cristiani, che trovano nelle sue pagine uno stimolo per ripensare la propria fede o la guida per meglio meditarla, Pascal, e in particolare le *Pensées*, sono state però al contempo anche una sorta di permanente banco prova per chi del cristianesimo intendeva smascherare la cattiva coscienza, e trovava per questo nel pensatore francese, un “avversario perfetto” (la formula è di Nietzsche²). Anche a volersi limitare al solo ambito degli studi accademici, il

¹ *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2020, a cui rinviamo con la semplice indicazione del numero di pagina.

² Cfr. A. Frigo, “La vittima più istruttiva del cristianesimo. Nietzsche lettore e interprete di Pascal”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXXXIX, 2010/2, p. 275-298 e “Un adversaire accompli. Nietzsche, Pascal et le sort du christianisme”, *Courrier du Centre International Blaise*

numero degli approcci possibili a Pascal è indirettamente proporzionale alla taglia, relativamente modesta, delle sue opere complete. L'eterogeneità degli ambiti in cui Pascal ha esercitato la propria intelligenza invita d'altra parte a tentare interpretazioni anch'esse eterogenee, che ne iscrivono il pensiero all'interno della storia della fisica e delle matematiche, della teologia dogmatica, dell'esegesi biblica e dell'ecclesiologia, o ancora in seno alla storia della robotica, dei mezzi di trasporto pubblici e dell'educazione. Più banalmente, Pascal è inoltre oggetto di studio conteso fra letterati e filosofi, che si confrontano, da punti di vista simmetrici ma complementari, con un autore in cui lo stile è inseparabile dal pensiero, che pensa non solo attraverso la lingua, ma *grazie* e *in* essa. Infine, e ancora più banalmente – se possibile, Pascal, come tutti i grandi autori dell'*âge classique*, può andar soggetto ad analisi minuziose e filologicamente agguerritissime, che auscultano il testo sino ai minimi dettagli – talvolta anche rintracciandone la preistoria manoscritta³ – oppure suscitare interpretazioni più panoramiche, che mirano alla ricostruzione razionale della portata dei suoi argomenti (quando le *Pensées* non finiscono, ahimè, per diventare un mero serbatoio di massime al quale attingere senza troppo scrupolo).

Ora, in un panorama di opzioni ermeneutiche tanto articolato e ricco, lo studio di Rosaria Caldarone ha il privilegio, come dicevo, di essere singolare, cioè unico. E questo privilegio gli viene da una doppia scelta radicale, di oggetto, e di metodo. *Di oggetto*, perché l'autrice si concentra con ostinazione su un solo ed unico tema (*sit venia verbo*) della riflessione pascaliana: l'"ordine della carità" e la sua economia. *Di metodo*, perché l'economia dell'"ordine della carità" è messa in luce facendola reagire, quasi in una operazione chimica, come residuo di una combustione (per seguire la metafora del titolo), con le tesi di Platone e di Aristotele sull'essenza della filosofia come amore della sapienza, *philo-sophia*. L'autrice enuncia lo scopo della sua ricerca in alcune formule felici, che non vale parafrasare:

Tenterò di mostrare che in forza della sua costituzione teorica e della natura delle domande che pone al pensiero, la riflessione di Pascal insiste (nel senso della ripresa e al tempo stesso dell'attivazione di contrasto) molto di più su questi autori che sulle fonti esplicite e dominanti del proprio legame con la filosofia, per il fatto che ha potere di chiamare in questione l'intero costrutto teorico della *philosophia* – determinato da questi autori in modo decisivo. [...] L'amore non è più il perno della filosofia che compare davanti agli occhi

Pascal, 43, 2021, p. 105-140. Per limitare le ripetizioni di argomenti o analisi già proposte altrove e consacrare più spazio possibile al confronto con lo studio di R. Caldarone, ci permettiamo di rinviare in nota alle nostre pubblicazioni. Il lettore scuserà questa pratica non troppo elegante, ma senz'altro più opportuna nel quadro di una tavola rotonda.

³ Si veda l'edizione online delle *Pensées*, a cura di D. Descotes e G. Proust al sito www.penseesdepascal.fr che presenta per ogni testo l'immagine del manoscritto, una trascrizione diplomatica e critica e un'analisi delle edizioni antiche.

di Pascal, il quale non ha, d'altra parte, letto direttamente Platone o Aristotele e che certamente non li ha letti in greco. Nella misura in cui riconosciamo nel suo “ordine della carità” (308L/793B) il superamento critico dell’“ordine degli spiriti” in cui va certamente inclusa la filosofia, in questa critica della filosofia e nel suo incenerimento ad opera della carità, nella filosofia in fiamme, dunque, l’antica “erotica della sapienza”, la vecchia *philo-sophia* si trova provocata e dunque ridestata, più precisamente *ritrattata*. Pascal tenta infatti di ricostruire un ordine dell’amore contro la filosofia che giunge ai suoi occhi senza amore. Ma dal momento che l’esperienza originaria della filosofia risiede nell’amore [...] il “terzo ordine” non assume soltanto una funzione negatrice, di squalifica, ma anche una positiva, di riattivazione critica, ecco la ritrattazione (ripresa e rigetto) dell’antico amore della *philosophia*” (p. 25, 35-36).

Certo, che fosse indispensabile interrogarsi sul rapporto che Pascal intrattiene con la filosofia, i lavori di Jean-Luc Marion e Vincent Carraud, ampiamente discussi dall’autrice, l’avevano già sottolineato con nettezza, indicando in Descartes il termine di confronto essenziale. D’altra parte, abbiamo noi stessi tentato di mostrare che Pascal non si limita ad affermare la mera ulteriorità dell’“ordre de la charité”, situato ad una distanza “infinitamente infinita” dall’“ordre des esprits”, ma vi riconosce anzi un ambito specifico di fenomeni, che le *Pensées* si sforzano di articolare e descrivere⁴. Tuttavia, che per comprendere quello che Pascal pensa, pensando per la prima volta con un rigore che non ha precedenti se non in sant’Agostino, la *carità nel suo ordine*, occorresse volgere lo sguardo indietro, fino alle origini stesse della filosofia, nessuno prima di Rosaria Caldarone l’aveva immaginato. E niente nel testo sembrava d’altronde suggerirlo, ché, dopotutto, di Platone e Aristotele, se non della filosofia antica nel suo complesso, Pascal conosce gran poco e poco sembra anche curarsene in dettaglio (con l’eccezione di Epitteto). Nel condurre la sua riflessione, Rosaria Caldarone procede dunque in perfetta solitudine. Una solitudine che fa del suo lavoro un tentativo senza precedenti - ma che proprio per questo, le permette di giungere a dei risultati del tutto inediti, e tanto più imprevedibili, quanto più la strategia ermeneutica adottata risulta radicale e felicemente eccentrica.

⁴ A. Frigo, *L’esprit du corps. La doctrine pascalienne de l’amour*, Paris, Vrin, “Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie”, 2016. Cfr. anche il numero monografico dei *Quaderni leif* (XIII, 2019, 18) consacrato a una tavola rotonda sul volume, con interventi di H. Bouchilloux, D. Kambouchner, T. Martins, M. V. Romeo. Per la posterità fenomenologica dell’“ordre de la charité” pascaliano, cfr. A. Frigo, “L’ordre de la charité et la charité en son ordre: Jean-Luc Marion, interprète de Pascal”, in *Lectures de Jean-Luc Marion*, dir. by C. Ciocan and A. Vasiliu, Paris, Cerf, 2016, p. 183-202.

Andiamo all'essenziale: cioè che ci sembra emergere da questa ricerca unica nei suoi modi, e quindi nei suoi risultati, è una risposta inedita ad una domanda che ogni lettore di Pascal finisce prima o poi per porsi: che ne è in Pascal del desiderio naturale del soprannaturale? E cioè del paradosso cristiano per cui, diciamolo con le formule perfettamente calibrate di san Tommaso, “il fine ultimo della creatura razionale eccede le sue facoltà naturali” (“ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit”). “L'uomo riceve immediatamente da Dio la sua originaria perfezione, che à la perfetta felicità umana [...] ne segue che il desiderio naturale degli uomini può trovare soddisfazione solo e soltanto in Dio” (“sicut homo suam primam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit; quod quidem ex hoc patet, quod naturale hominis, desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo”). Tuttavia, se “ciò che fa la superiorità delle creature razionali rispetto a tutte le altre è che esse sono capaci del sommo bene, cioè della visione e del godimento di Dio – le forze della loro propria natura non bastano per raggiungerlo, ma abbisognano dell'ausilio della grazia divina” (“Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae”). In breve, l'anima umana “in quanto fatta ad immagine di Dio, è capace di Dio per grazia”, non per natura (“eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam”)⁵. Scegliendo di riconsiderare l'“ordine della carità” pascaliano a partire da un confronto con la concezione greca della *philo-sophia*, Rosaria Caldarone ritrova dunque un interrogativo fondamentale: in che cosa si distingue l'*erotica* cristiana dall'*erotica* greco-classica? E ritrova questo interrogativo fondamentale in una sua declinazione storica precisa, e capitale: cosa caratterizza, all'interno dell'*erotica* cristiana, l'analisi che Pascal fornisce di questo desiderio e appetito naturale del soprannaturale?

Si tratta di questioni centrali, e di questioni difficili, e tanto più difficili quando sono poste a proposito di Pascal. La natura del desiderio naturale del soprannaturale è infatti al centro di una vasta ed articolata riflessione teologica e filosofica che si inaugura nel XV secolo e prosegue fino all'inizio del XVII secolo. Una riflessione, o piuttosto una infinita *querelle*, che decide delle sorti della dottrina cristiana fino ai nostri giorni (e infatti si tratta di un dibattito ancora aperto e vivo) e che trova nella “crisi” giansenista il suo

⁵ Per le fonti e una interpretazione di queste formule si veda Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965, ristampa Paris, Cerf, 2008, tr. it. Milano, Jaca Book, 1978, p. 219-220.

punto apicale⁶. Mettere a fuoco lo statuto esatto del desiderio naturale del soprannaturale significò infatti, per i pensatori della prima modernità, chiarire lo statuto della stessa natura umana, dal che l'ipotesi di uno stato di “pura natura” e la conseguente comprensione del soprannaturale come dimensione esteriore ed estrinseca. Ma anche interrogarsi sulla possibilità di una felicità conforme alle pure forze naturali dell'uomo sprovvisto dei doni della grazia, una felicità tutta umana e tanto più umana perché conforme all'umana natura e alle sua capacità naturali. Infine, la questione del “desiderium et appetitus videndi Deum” interseca, inevitabilmente, quella più generale del rapporto tra libertà e grazia, e quindi la possibilità di fondare una morale umana autonoma perché derivata dall'autonomia dell'agire umano. Henri de Lubac, in una serie di opere capitali, ulteriormente prolungate da studi più recenti, ha fornito una cartografia dettagliata di questa rete di dibattiti, e ne ha indicato con chiarezza la portata per la storia del cristianesimo europeo, se non per la storia del pensiero europeo in generale. Senza riprenderne tutte le implicazioni, e per ritornare a Pascal, e al valore del contributo del lavoro di Rosaria Caldarone, basterà evocare un solo elemento, che di questa costellazione di questioni e di tesi sullo statuto del “desiderium Dei” così come si configura all'epoca di Pascal, costituisce quasi il simbolo.

Come indicato dalle formule di san Tommaso sopra evocate, il desiderio naturale del soprannaturale si dice in termini di “capacitas”: l'uomo è “capax Dei”, ha quindi una inclinazione e un appetito che lo portano a volere sopra ogni cosa l'unione a Dio come suo sommo bene. Si tratta di una capacità naturale quanto alla sua origine, perché insita nella natura stessa dell'uomo che è fatto ad immagine di Dio, ma di una capacità soprannaturale quanto alla sua realizzazione, perché eccede le forze naturali dell'uomo. In uno studio consacrato nel 1975 alla “sémantique de *capax/capable* chez Descartes”⁷, Jean-Luc Marion segnalava come nella prima modernità si sia prodotta una “dérive sémantique” dei lemmi *capax*, *capable*, *capacité*, che passano “de la passivité réceptrice à la puissance active”. Senza riprendere qui i dettagli della dimostrazione proposta da Marion, basterà ricordarne le

⁶ Più in generale, per una sintesi sul dibattito moderno sul tema del desiderio naturale del soprannaturale, oltre agli studi classici di De Lubac si vedano William H. Marshner, *Natural Desire and Natural End: A Critical Comparison of Cajetan, Soto and Bañez*, Dissertation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in sacred theology of marriage and family, The Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D.C. March 1999; L. Feingold, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Naples (Florida), Sapientia Press, 2010² e F. Todescan, *Lex, natura, beatitudo: il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, CEDAM, 2014².

⁷ Ripreso in J.-L. Marion, *Question cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, cap. IV.

conclusioni: “Dès les théologiens de la nature pure le concept de *capacitas/capax* tend à modifier sa sémantique: il n’y va plus de la réception de Dieu (*capax Dei*), mais de l’exercice d’un pouvoir (*capax domini*). Sans doute, s’agit-il là seulement d’une mise en équivalence de deux termes (*capacitas* joint à *posse, potentia, dominium, facultas*, etc.). Le propre de Descartes reste [...] de pousser la variation sémantique jusqu’à entendre, de fait, *capacitas* comme strictement synonyme de *potentia*”. In breve: “l’ambiguïté de sa sémantique grève *capable/capacité* d’une ambivalence constante dans la production philosophique du XVII^e siècle”. E questa ambiguità semantica, controparte di una doppia comprensione teorica del concetto di “capacità”, è confermata pienamente, come ricorda l’autore, anche da Pascal che, alla stregua di molti dei suoi contemporanei, “oscilla” costantemente tra l’accezione agostiniana e tomista della nozione di “capacità” (capacità come ricezione, partecipazione per grazia) e “l’activité introduite par Descartes”. Il concetto di “capacité”, utilizzato da Pascal appare cioè instabile perché travagliato storicamente da una tensione interna che lo estenua riconducendolo a due sensi antitetici (e ciò senza dubbio per effetto del duplice statuto di cartesiano e di lettore dell’*Augustinus* di Giansenio che caratterizza il pensatore francese).

In uno degli abbozzi di organizzazione della sua opera apologetica in fieri, Pascal indica in questo senso che il primo momento dell’argomentazione avrà come scopo mostrare “que la nature est corrompue, par la nature même” (*Pensées*, Lafuma [= L] 6). Si tratta ovviamente di un progetto paradossale: il termine “corruzione” rinvia a una condizione che è il risultato di un storia. Mostrare che la natura umana è “corrotta” significa quindi affermare che l’uomo “est déchu d’une meilleure nature qui lui était propre autrefois” (L 149). Ora, come può la natura esibire il suo passato? Come può rendere visibile, in ciò che essa è, ciò che essa è stata e oramai non è più? Bisogna, risponde Pascal, tentare “uno studio dell’uomo” che sia in grado di mettere in luce, nel nostro stato presente, le tracce di una condizione oramai definitivamente alle spalle. In questo senso, visto che “toutes les occupations des hommes” tendono a “la possession du vrai et du bien”, “si l’homme n’avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l’homme n’avait jamais été que corrompu, il n’aurait aucune idée, ni de la vérité, ni de la béatitude” (L 131). Detto altrimenti, la corruzione si lascia decifrare tramite la presenza nell’uomo di una idea, o meglio di un “sentiment” o di un “instinct”, del vero e del bene, di cui abbiamo perso l’“assurance”: “Nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d’ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons

été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchu” (L. 131). Insomma, per mostrare “que la nature est corrompue, par la nature même”, bisognerà mettere in luce, in tutte le azioni umane, o meglio nella “motilità” stessa della vita umana, come scrive Rosaria Caldarone, la tensione tra un sentimento di una perfezione alla quale gli uomini aspirano come loro fine connaturale, e il “ressentiment” (L 136) dell’incapacità di potervi giungere con le loro sole forze. Dal che l’immagine celeberrima del re spodestato: “Qui se trouve malheureux de n’être pas roi, sinon un roi dépossédé?” (L 116), o del “sigillo e traccia completamente vuota”: “Qu’est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu’il y a eu autrefois dans l’homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu’il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l’environne, recherchant des choses absentes le secours qu’il n’obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c’est-à-dire que par Dieu même” (L 148).

Come si vede la questione della “capacitas” non è soltanto al cuore dei dibattiti teologici dell’epoca in cui Pascal opera ma al cuore stesso del progetto apologetico che schizzano le *Pensées*. E la posizione storica - anzi “istoriale”, di Pascal all’interno del cristianesimo si decide anche (o forse soprattutto e innanzitutto) alla luce della comprensione che egli offre del paradosso del desiderio naturale del soprannaturale. Se la capacità si misura ed è misurata, cartesianamente, dal poter di cui dispone, l’uomo dovrà riconoscersi non soltanto finito ma miserabile. Tuttavia, la grandezza trova la sua “marque” in ciò di cui l’uomo resta capace, benché impotente, cioè in ciò di cui può essere reso capace dal dono di grazia: “Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l’homme. Que l’homme maintenant s’estime son prix. Qu’il s’aime, car il y a en lui une nature capable de bien, mais qu’il n’aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu’il se méprise, parce que cette capacité est vide, mais qu’il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle” (L 119).

Ritorniamo alle pagine del saggio di Rosaria Caldarone. Conformemente al metodo e al tipo di approccio rigorosamente teorico che lo governano, l’autrice non entra in questo groviglio di dibattiti teologici, limitandosi ad evocarli in sottotrama. Questo però non significa che non ne proponga un’interpretazione, e, come annunciavamo sopra, una interpretazione ammirevolmente singolare che le deriva dalla scelta inedita di guardare a Pascal come colui che opera “una sorta di sommersa *ritrattazione* della metafisica greca” (p. 13). Il punto emerge, per quanto ci è parso di vedere, a due riprese, in delle formule che vale citare in esteso:

L'uomo è insieme miseria profonda e ricerca di verità ma le filosofie ellenistiche [secondo Pascal], anziché darci la misura di questo insieme oscillano da un estremo all'altro perdendo di vista il vero nodo – cruciale per Pascal come per la metafisica greca – e cioè l'affinità sostanziale tra il riconoscimento dell'essere già da sempre dato del principio che sostiene la ricerca e al tempo stesso il rimanere non assicurato del desiderio, del dubbio, in cui permane la possibilità della dispersione, dello spaesamento, dell'allontanamento. Di questo stato di solitudine e di speranza reali la *philo-sophia* porta la traccia, ma questa condizione è avvertita da Pascal in modo incomparabilmente più acuto rispetto ai greci. (p. 54-55)

La mancanza di assicurazione di ciò che viene tuttavia ritenuto certo come può esserlo l'approdo del desiderio nella menti di chi desidera – senza residuo né velo; di cioè che pur appartenendo non potrà mai diventare termine di un possesso per la coscienza e malgrado tutto si offre come pienamente dato – e non in parte sì e in parte no come il desiderio della *sophia* per il *philosophos* – fa sì che nell' "avere" cristiano resti la traccia di un'assenza e di un'inquietudine ben più grave e più acuta di quella contenuta nel non-avere della *philo-sophia* che presupponeva distanza ontica di principio e pertanto insuperabile fra l'ente mosso e l'immobile. L'accrescimento dell'inquietudine è infatti proporzionale alla pienezza dell'aver parte, dell'appropriazione e non alla separazione. Il filosofo non potrebbe piangere per la *sophia*, perché in fondo sa che la *sophia* gli è straniera, non gli è appropriabile, resta separata; il cristiano piange perché ha ciò che lo procede, ha ciò che lo eccede, sa che è per lui (p. 107-108).

Il desiderio naturale del soprannaturale che caratterizza l'*erotica* cristiana viene qui definito nella sua differenza dall'*erotica* greca come un desiderio "più acuto e più grave": "Di questo stato di solitudine e di speranza reali la *philo-sophia* porta la traccia, ma questa condizione è avvertita da Pascal in modo incomparabilmente più acuto rispetto ai greci"; "nell' "avere" cristiano resti la traccia di un'assenza e di un'inquietudine *ben più grave e più acuta* di quella contenuta nel non-avere della *philo-sophia*" (corsivi nostri). Questo surplus di struggimento e di inquietudine si deve a una forma di "avere nel non avere" che, pur segnato dall'inquietudine, non soffre della coscienza propria al pensiero greco di una "distanza ontica di principio e pertanto insuperabile fra l'ente mosso e l'immobile". Nel caso del desiderio cristiano vi è al contrario la certezza di una affinità tra il desiderio e il bene a cui tende, una certezza (per nulla "assicurante" o "rassicurante", come sottolinea molto opportunamente Rosaria Caldarone in dialogo critico con Heidegger) che le viene dal ricordo di un possesso – un passato che destina e accerta la possibilità di una destinazione. A guidare in profondità l'analisi del desiderio cristiano nella sua figura pascaliana proposto da Rosaria Caldarone sono in effetti alcune *pensées* in cui viene ripreso il salmo 136

(“Lungo i fiumi, laggiù in Babilonia, sedevamo e piangevamo, al ricordo di Sion, ai salici lungo le rive avevamo appeso le nostre cetre”) nell’esegesi che ne aveva data sant’Agostino. Rileggiamo il testo di Pascal e la lettura che Rosaria Caldarone ne propone:

Les fleuves de Babylone coulent et tombent, et entraînent.

O sainte Sion, où tout est stable et où rien ne tombe!

Il faut s’asseoir sur ces fleuves, non sous ou dedans, mais dessus, et non debout, mais assis, pour être humble, étant assis, et en sûreté, étant dessus. Mais nous serons debout dans les porches de Jérusalem.

Qu’on voie si ce plaisir est stable ou coulant; s’il passe, c’est un fleuve de Babylone.

Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu’ils n’arrosent! Heureux ceux qui étant sur ces fleuves, non pas plongés, non pas entraînés, mais immobilement affermis sur ces fleuves, non pas debout, mais assis dans une assiette basse et sûre d’où ils ne se relèvent pas avant la lumière, mais, après s’y être reposés en paix, tendent la main à celui qui les doit élever pour les faire tenir debout et fermes dans les porches de la sainte Jérusalem où l’orgueil ne pourra plus les combattre et les abattre, et qui, cependant, pleurent, non pas de voir écouler toutes les choses périssables que ces torrents entraînent, mais dans le souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil!

C’è qualcosa: un portico, un porto, un approdo, una città, che ci precede come un ricordo capace di trasformare il presente in un “esilio” e di far piangere [...] e che tuttavia è vissuto come una meta cui giungere. Esso sta alle spalle e al futuro. È interessante che ciò che fa piangere non è la “mestizia del finito” di futura memoria hegeliana, non è lo scorrere, il poter sempre precipitare, ma è il ricordo del bene che permette di fronteggiare le fonde. Si piange per il desiderio, per ciò che, nel desiderio, resta vivo e distante e dalla sua lontananza dà senso e soprattutto conferisce *resistenza* alla vita, pur nella contrarietà in cui si rende disponibile (p. 80).

La maggiore acutezza del desiderio cristiano, e quindi la sua specificità in quanto desiderio naturale del soprannaturale, si lascia quindi comprendere come desiderio nato da un ricordo: l’esilio destina, e questa destinazione vale come una promessa che rende l’attesa della realizzazione tanto più struggente quanto è più assicurata perché già data nella sua realizzabilità: “Esso sta alle spalle e al futuro”. Detto altrimenti, secondo l’analisi di Rosaria Caldarone, la distanza ontologica che caratterizza l’erotica greca lascia sempre aperto il dubbio che l’aspirazione al vero e al bene propria della *philo-sophia* sia una velleità: un desiderio falso perché desiderio dell’impossibile. Laddove al contrario tale rischio è negato dall’erotica

cristiana, che proprio per questo è segnata da un vero desiderio nel quale “l'accrescimento dell'inquietudine è proporzionale alla pienezza dell'aver parte”. Nel ricordo, nel aver già preso parte al bene a cui è destinato, il cristiano “ha ciò che lo precede, ha ciò che lo eccede, sa che è per lui”. Il porto da cui si salpa assicura un approdo – chi sa in esilio, sa di avere una “chère patrie” che lo attende. In breve, come riassume l'autrice stessa, “il riferimento al salmo 136, con il suo straordinario potere “architettonico” [...] si fa in Pascal metafora della “caduta” e del peccato originale, dove l'esilio in Babilonia diventa un modo di leggere la condizione umana” (p. 83). Diviene infatti evidente il senso delle figure a cui Pascal ricorre per pensare il desiderio naturale del soprannaturale come “traccia” di una grandezza passata che al contempo destina nella forma della capacità di essere resi grandi dal dono di grazia. Il riferimento all'esegesi agostiniano-pascaliana del salmo 136 permette inoltre di analizzare le figure del “contro-rovinante” che la vita cristiana oppone alla “defluxio” – e a Rosaria Caldarone di consacrare delle pagine molto belle alla concezione pascaliana della speranza, della gioia e della povertà.

Ci si può tuttavia domandare se questa strategia interpretativa, indubbiamente fruttuosa nei suoi effetti ermeneutici, sia del tutto esente da critiche. Ed anzi, più precisamente, se la ripresa della questione del desiderio naturale del soprannaturale nella sua figura pascaliana proposta da Rosaria Caldarone non metta in luce proprio *l'insufficienza* della riflessione di Pascal su questo tema. Detto altrimenti: Pascal sembra *mancare* degli strumenti teorici per pensare l'*erotica* cristiana nella sua specificità ed uno dei meriti dello studio di Rosaria Caldarone è forse, e malgrado i suoi stessi intenti, quello di esibire in maniera evidentissima questa insufficienza pascaliana. Per illustrare meglio questa tesi, dal tenore in parte paradossale e che estremizziamo qui a profitto del dialogo con l'autrice, ci limiteremo a tre osservazioni, di ampiezza e portata decrescente, che proponiamo come altrettante questioni aperte suscitate da un libro tanto ammirevole quanto “singolare” com'è *La filosofia in fiamme*:

1/ Come sottolineava qualche anno fa Jean-Louis Chrétien in uno dei suoi saggi più felici⁸, per la tradizione teologica cristiana e in particolare per sant'Agostino “*la memoria Dei, la mémoire par laquelle nous nous rapportons à Dieu n'a rien d'un souvenir. Le paradis perdu est totalement perdu, il est objet de la foi non de la réminiscence. Tendre vers la béatitude n'est pas vouloir retrouver l'Eden, ni aucun état antérieur de l'humanité*”. In

⁸ Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 2000, p. 126-127.

una pagina del *De Trinitate* (XIV, XV, 21⁹) sant'Agostino precisa in effetti che

quando conserva vivo il ricordo del suo Signore, dopo aver ricevuto lo spirito di lui, [l'uomo peccatore] si rende perfettamente conto, perché ne è istruito interiormente, che non si può risollevarsi se non per un'azione gratuita di Dio, che non è potuto cadere se non per un proprio difetto volontario. Non si ricorda assolutamente più della sua beatitudine: essa esisteva e non esiste più, e lo spirito se ne è totalmente dimenticato, perciò non si può più fargliela ricordare. Ma esso crede in essa, perché le Scritture del suo Dio, degne di fede e scritte dai suoi Profeti, gli narrano della felicità del Paradiso e gli espongono, secondo la tradizione storica, e il primo bene dell'uomo e il suo primo peccato. Ma si ricorda del Signore Dio suo. Egli esiste sempre: non esistette una volta ed ora non esiste, né ora esiste, ma prima non esistette; ma, come mai cesserà di esistere, così non ci fu momento in cui non esisteva. Ed è dovunque tutto intero. È per questo che in lui lo spirito vive, si muove ed esiste, e perciò si può ricordare di lui. Non che se ne ricordi, perché lo avrebbe conosciuto in Adamo, o in un luogo qualunque, prima della vita in questo corpo, o quando fu creato per essere unito a questo corpo; esso non ricorda nulla di questo, tutto ciò è stato cancellato dalla dimenticanza.

L'analisi celebre del decimo libro delle *Confessioni* consacrata alla presenza nell'anima della *notitia* della *vita beata* conferma la necessità di pensare la “memoria Dei” come memoria dell'immemorabile, cioè come memoria di ciò che, presente *nella* e *alla* memoria, non può mai essere propriamente rammemorato, e proprio per questo è inobliviabile:

Come ti cerco dunque, Signore? Cercando te, Dio mio, io cerco la felicità della vita. [...] E qui bisogna che dica come la cerco: se mediante il ricordo, quasi l'abbia dimenticata ma ancora conservi il ricordo di averla dimenticata, oppure mediante l'anelito di conoscere una felicità ignota perché mai conosciuta o perché dimenticata al punto di non ricordare neppure d'averla dimenticata. La felicità della vita non è proprio ciò che tutti vogliono e nessuno senza eccezioni non vuole? Dove la conobbero per volerla così? dove la videro per amarla? Certo noi la possediamo in qualche modo. [...] È forse nella memoria? Se lì, ci fu già un tempo, in cui fummo felici; se ciascuno individualmente, o nella persona del primo peccatore in cui tutti siamo morti e da cui tutti siamo nati infelici, non cerco ora di sapere. Ora cerco di sapere se la felicità si trova nella memoria. Certo, se non la conoscessimo, non l'ameremmo. [...] È un ricordo simile a quello che ha di Cartagine chi vide questa città? No, perché la felicità, non essendo corporea, non si vede con gli occhi. È simile al ricordo che abbiamo dei numeri? Nemmeno, perché chi ha la nozione dei numeri non cerca ancora di possederli, mentre la nozione che abbiamo della felicità ce la fa anche amare, e tuttavia cerchiamo ancora di possederla per essere felici. [...] È simile allora

⁹ Citiamo i testi di sant'Agostino dalle traduzioni messe a disposizione dal sito www.augustinus.it

al ricordo che abbiamo della gioia? Forse sì. Delle mie gioie ho il ricordo anche nella tristezza, e così della felicità nell'afflizione. Eppure non ho mai visto o udito o fiutato o gustato o toccato questa gioia con i sensi del corpo, bensì l'ho sperimentata nel mio animo quando mi sono rallegrato. La sua nozione penetrò nella mia memoria affinché potessi ricordarla, ora con disdegno, ora con desiderio, secondo i diversi motivi per cui ricordo di aver gioito. Se mi pervase la gioia per motivi abietti, ora il suo ricordo mi è detestabile ed esecrabile; se per motivi buoni e onesti, la rievoco con rimpianto, anche se per caso essi mancano. Di qui la triste rievocazione della gioia antica. Dove dunque e quando ho sperimentato la mia felicità, per poterla ricordare e amare e desiderare?" (*Confessiones*, X, 20-21).

Non ci si ricorda della *vita beata* come di un passato vissuto e dimenticato, di cui posso fare memoria, e nemmeno come di una conoscenza astratta delle nozioni innate, perché si tratta di una memoria pratica, erotica, nella figura del desiderio e di un desiderio che non conosce intenzionalmente o rappresentativamente il suo oggetto, ed anzi è tanto più forte quanto più resta incapace di comprendere "come cerca" ciò a cui inesorabilmente tende. In breve, e sempre citando l'analisi di J.-L. Chrétien, "la nostalgie de l'Eden n'est pas une pensée chrétienne, car l'Écriture ne peut être remplacée par des réminiscences". L'oblio radicale della condizione adamitica, che anche Agostino riconosce, malgrado la funzione centrale che attribuisce alla memoria, giustifica la necessità della Scrittura in quanto "l'unique mémorial possible de ce qui est radicalement inaccessible à notre mémoire" - dal che la chiusa del passo del *De Trinitate* citato sopra: "Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur".

Ora, Pascal non sembra disporre di una dottrina della memoria capace di rendere conto della "memoria Dei" come memoria dell'immemorabile. Al contrario il dispositivo teorico del "roi dépossédé", e in parte anche il lessico del "sentiment", del "ressentiment", del "reste", della "marque et la trace toute vide" rinviano ad una comprensione della memoria come ricordo di un passato che persiste o che si ritrova nella rammemorazione. E d'altra parte, senza il ricorso a questa comprensione della memoria, diventa difficile, se non impossibile, distinguere l'infelicità legata alla non soddisfazione di un desiderio velleitario (desiderare di essere re senza averne titolo) e il vero dolore che si associa alla negazione di una perfezione che si sa appartenerci. Insomma, quando si domanda: "Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé?", Pascal sembra legare inesorabilmente il ricordo di una "possession" anteriore al sentimento della de-possessione. In questo senso, la lettura di Rosaria Caldarone ha il

merito di mettere in evidenza un punto cieco della riflessione pascaliana¹⁰. Nella formulazione che ne offre Pascal, la differenza dell’erotica cristiana rispetto a quella greca, ossia ciò che ne rende più acuta la dinamica, è infatti la coscienza di una beatitudine a cui i fedeli possono aspirare tanto più ardentemente perché sostenuti dal “souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil”. Ma appunto, la speranza cristiana non è una inquietudine figlia della memoria e della ripetizione: la felicità ultima non è un ritorno al giardino dell’Eden.

2/ In questo senso Pascal, nel suo concepire l’inquietudine dell’esistenza cristiana, sembra più prossimo del *Filebo* e di Condillac che del san Paolo dell’*Epistola ai Filippesi* (III, 12-14). Il desiderio non precede l’inquietudine, la segue, e l’inquietudine è il riflesso della presa di coscienza comparativa dello scarto tra una condizione passata ed una presente. Ma come accedere a questa coscienza comparativa se, come scrive in maniera perfettamente tradizionale Pascal, “nous ne concevons ni l’état glorieux d’Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s’en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l’état d’une nature toute différente de la nôtre et qui passent l’état de notre capacité présente” (L 431)? Al contrario, nella tradizione cristiana, e in particolare nella riflessione agostiniana, è l’eccesso dell’immemoriale presente alla memoria ma inaccessibile alla rammemorazione che permette di pensare l’intenzionalità del desiderio nella sua forma peculiare: “La *memoria*, comme instance de l’immémorial, s’impose come le seul lieu propre de la *vita beata*, désirée sans que nous la connaissions, pensée sans que nous la sachions”¹¹. Detto altrimenti, un pensiero del desiderio come istanza che destina e che permette “un avere nel non avere” più acuto dell’eros antico non sembra possibile se si concepisce la memoria come un ricordo.

3/ Di questa difficoltà pascaliana nel concepire il desiderio naturale del soprannaturale si potrebbe indicare quasi una cicatrice: l’assenza pressoché totale, nei testi del filosofo francese, di ogni riferimento al tema dell’“*imago Dei*”¹². Ché da sant’Agostino in poi, l’articolazione del *desiderium Dei* e

¹⁰ La questione potrebbe essere ulteriormente articolata, distinguendo due sensi del dispositivo concettuale “grandeur-misère”, ché la concezione della “grandeur” come coscienza della miseria non sembra imporre un riferimento ad una dignità anteriore, ora perduta, e della quale rimane nell’uomo la traccia e la memoria.

¹¹ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, p. 138.

¹² Cfr. H. Michon, *L’Ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 2007, p. 47-49, 272-273; V. Carraud, *Pascal: des connaissances naturelles*, Paris, Vrin, 2007, p.102-103 e A. Frigo, *L’esprit du corps*, cit., p. 230.

dell'immemoriale che lo rende possibile, rinviando l'uomo a Dio come alla sua destinazione, è affidata tradizionalmente alla meditazione di *Genesi* I, 26. Pensare l'uomo "capax Dei" significa pensarlo creato "ad imaginem et similitudinem Dei", cioè pensare lo scarto tra l'immagine e la similitudine come la motilità propria della vita umana riferita "ad Deum". Il silenzio di Pascal su questo teologumeno centrale è assordante e forse non del tutto involontario.

È il merito dei libri singolari, e magnificamente idiosincratici, di sollecitare il lettore, destabilizzandone le certezze e imponendogli di rivedere le proprie convinzioni critiche. Lo studio di Rosaria Caldarone, per l'audacia del suo approccio e l'intelligenza delle sue analisi, è un vero toccasana per ogni lettore di Pascal. Che il Pascal che emerge da queste pagine sia colui che riduce in cenere e "ritratta" la *philo-sophia* o quello che pensa insufficientemente il desiderio naturale del soprannaturale, poco importa. L'essenziale è che ne esca un Pascal inedito, come un enigma che, da oramai quattrocento anni non cessa di sollecitarci ed interpellarci.