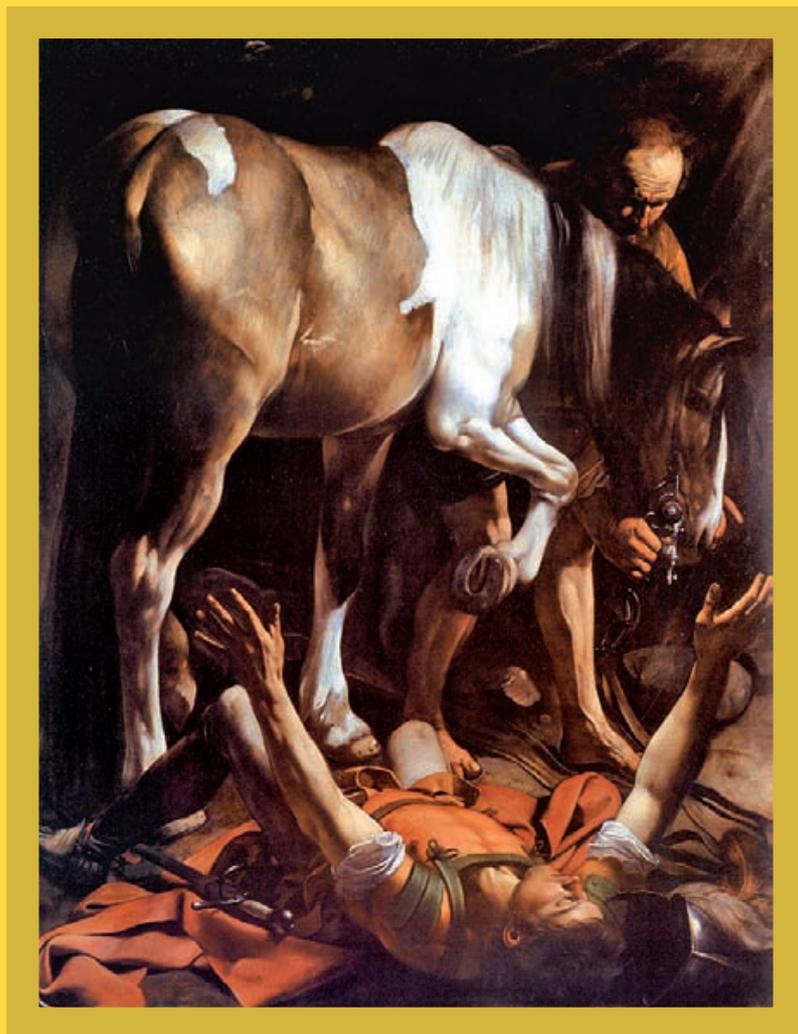


L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni



a cura di

ISABELLA ADINOLFI, GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

OPERA

*Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
dell'Università Ca' Foscari di Venezia*

Copyright © 2017, il nuovo melangolo s.r.l.
16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-031-0

L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni

a cura di

ISABELLA ADINOLFI,
GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

INDICE

GIANCARLO GAETA	
<i>Forme storiche del desiderio mistico</i>	IX
ISABELLA ADINOLFI - ANDREINA LAVAGETTO	
Prefazione	
<i>Dalla teologia mistica alla mistica moderna. Un transito</i>	XV
IN FORMA D'INTRODUZIONE	
GIANCARLO GAETA	
<i>La mistica moderna sulla traccia di Michel de Certeau</i>	3
PAOLO BETTILO	
<i>Una "vagierende Religiosität". Religione moderna e cristianesimo: E. Troeltsch e M. Maeterlinck</i>	21
TEOLOGIA MISTICA	
MAURO PESCE	
<i>Si può parlare di "mistica" a proposito di Gesù di Nazareth?</i>	51
GAETANO LETTIERI	
<i>Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica cristiana</i>	71
MARCO RIZZI	
<i>Il luogo della mistica in Clemente Alessandrino</i>	117
LORENZO PERRONE	
<i>La dimora di Dio nell'uomo: l'interpretazione origeniana di Gv 14,23</i>	129

ALBERTO CAMPLANI	
<i>Il dibattito sulla visione di Dio e sull' "uomo ad immagine" nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copti attribuiti ad Agatonico di Tarso</i>	149
EMILIANO FIORI	
<i>Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio</i>	185
GIOVANNI FILORAMO	
<i>Mistica e politica. Il caso di Barsanufio di Gaza</i>	217
VITTORIO BERTI	
<i>L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taibuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII</i>	231
ANTONIO RIGO	
<i>Isacco il Siro nella mistica del periodo tardobizantino (XIII-XIV secolo)</i>	251
MASSIMO CACCIARI	
<i>Sulla teologia politica di Dante</i>	265
LA MISTICA MODERNA	
DAVIDE DAINESE	
<i>L'uso di alcuni padri della chiesa nell'età della controriforma: contemplazione, meditazione e costruzione dell'ideale del vescovo in Federico Borromeo</i>	281
GIUSEPPE FULVIO ACCARDI	
<i>Il rapporto tra esperienza mistica e pensiero filosofico. Il caso di Blaise Pascal</i>	319
ETTORE ROCCA	
<i>L'analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia</i>	345
PATRIZIO TUCCI	
<i>Mistica senza trascendenza. Il caso di Remy de Gourmont</i>	363
LUCA CRESCENZI	
<i>Inconscio, anima e scienza nella cultura tedesca di fine Ottocento</i>	377

GIORGIO BRIANESE	
<i>Mistici senza Dio: Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter</i>	391
GIOVANNI VIAN	
<i>La mistica nel modernismo cattolico</i>	411
GIUSEPPE CANTILLO	
<i>Mistica e misticismo nella filosofia e sociologia della religione di Ernst Troeltsch</i>	433
GIANFRANCO BONOLA	
<i>Affinità a dispetto di ogni differenza: Rudolf Otto sulle mistiche d'occidente e d'oriente</i>	455
FRANCESCO MIANO	
<i>Mistica ed etica in M. Buber</i>	475
MASSIMILIANO DE VILLA	
<i>La lingua inversa di Walter Benjamin tra mistica e silenzio</i>	487
GIUSEPPE GOISIS	
<i>Fenomenologia dell'esperienza mistica, da Bergson a Stein</i>	511
ISABELLA ADINOLFI	
<i>"Così come uno smeraldo è verde". Obbedienza e unio mystica in Simone Weil</i>	531
ROBERTO GARAVENTA	
<i>La mistica in Karl Jaspers. Un approccio critico</i>	559
GIAN LUIGI PALTRINIERI	
<i>Heidegger interprete di Meister Eckhart</i>	573
SILVIA PICCOLOTTO	
<i>Lo splendore della realtà. Poetica dell'attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg</i>	597
LUIGI VERO TARCA	
<i>Il sapere mistico. Un'esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar</i>	611
FRANCESCA BISUTTI	
<i>"Necessaria è la visione": Flannery O'Connor e Don Delillo</i>	635

GIUSEPPE FULVIO ACCARDI

IL RAPPORTO TRA ESPERIENZA MISTICA
E PENSIERO FILOSOFICO. IL CASO DI BLAISE PASCAL

You have only to watch his eyes...
forgetting themselves in a function.
How beautiful it is,
that eye-on-the-object look.
W. H. AUDEN¹

Il dossier ‘Pascal mistico’ è uno dei più complessi, perché assai sovraderminato dal punto di vista delle categorie d’analisi. La questione essenziale è, infatti, disporre di una concezione di ‘mistica’ sufficientemente precisa e rigorosa – obiettivo che non sarà certo raggiunto in questo contributo. Posso tuttavia fornire il quadro teorico sullo sfondo del quale si muovono le mie considerazioni. Si può generalmente affermare che nel *milieu* religioso del XVII secolo francese, e delle sue proprie codificazioni², l’esperienza mistica non è in sé percepita come presenza del divino, bensì come un’intuizione pratica della presenza di Dio, che viene registrata come un evento spirituale di sapienza contemplativa dell’intelligenza³. Essa ha sede nella salesiana “*pointe de l’esprit*”⁴, secondo quella “anatomia dell’anima” così attentamente

1. W. H. AUDEN, *Horæ canonicae* [1955], ora in *Collected Poems*, a cura di E. Mendelson, New York, Random House, 1976, *Sext*, I; trad. italiana di A. Ciliberti, Milano, SE, 2000, p. 24.

2. Abbondante la bibliografia di storia e letteratura religiosa francesi: rimando ai classici studi di L. COGNET, *Le Crépuscule des mystiques*, Paris, Declée de Brouwer, 1958; H. DE LUBAC, *Mystique et Mystère chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965; L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1969 e Id., *Dieu ne nous doit rien* (1994), Paris, Albin Michel, 1997.

3. M. DE CERTEAU ripercorre la storia lessicale del termine, in un suo saggio giovanile: *Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique*, in *L’Homme devant Dieu. Mélanges offerts à Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, t. II, pp. 277-278. E. ORTIGUES propone invece una comparazione tra gli antichi e i moderni in *Que veut dire mystique?*, “Revue de métaphysique et de morale” 1 (1984), pp. 68-85.

4. Cf. F. DE SALES, *Traité de l’amour de Dieu*, VII, 1, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 667.

descritta da Mino Bergamo⁵. L'esperienza mistica si pone come un'operazione dell'anima, in cui l'intuizione di Dio si fissa nella contemplazione della verità divina nella fede, come avviene per l'intelligenza nell'intuizione dei principi primi in unità semplici di verità. Le esperienze mistiche sono allora operazioni insieme epistemologiche e contemplative, tuttavia percepite e praticate in maniere diverse nel medesimo ambito socio-storico⁶.

Quando mi sono interrogato sul nodo tematico di queste riflessioni tra mistica e filosofia, mi sono accorto che la congiunzione 'e' marca il rapporto fra una personale e singolare esperienza del divino in Pascal e il tentativo di ridefinizione concettuale d'una vita concreta. La complessità teorica della mistica è un fatto che l'*esprit de géométrie* pascaliano fatica a tollerare. Si tratta di un'esperienza che notoriamente opera nel *flou*, con il suo proprio registro autonomo, un proprio lavoro sulla lingua e sul ragionamento. Quale può essere dunque lo statuto di una mistica pascaliana? Lo studio di alcuni testi e procedure del suo pensiero e della sua scrittura ci aiuterà a riflettere sulla relazione tra esperienza mistica e pensiero filosofico rispetto al disegno di un'antropologia religiosa. Fra tutti i testi pascaliani, Jean Mesnard definisce "legittimamente mistici" il *Mémorial* e il *Mystère de Jésus*, assieme alla quarta lettera ai Roannez⁷. A questi, si possono aggiungere alcuni frammenti delle *Pensées*⁸. La conclusione del nostro percorso non sarà una sintesi dottri-

5. Cf. M. BERGAMO, *Anatomia dell'anima*, Bologna, Il Mulino, 1991.

6. Per alcuni autori, ad esempio, penso grosso modo alla linea Hopil, Surin, Fénelon, esse sono prive di contenuto, non forniscono oggetti di sapienza, né lo sono in sé, bensì ciascuna d'esse è un diverso modo di dare un senso mistico all'esperienza religiosa. Invece altri, come Bérulle o Bossuet, insistono sul fatto che l'esperienza, pur non avendo significato in sé, può essere valida come strumento per l'intuizione metafisica. Rimando agli importanti contributi a cura di Fr. TRÉMOLIÈRES, *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle*, Torino, Nino Aragno Editore, 2004; a cura di P.-A. FABRE, *Le Sujet absolu*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007 e a cura di D. DE COURCELLES, *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.

7. Cf. J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 542-545.

8. Le citazioni delle opere di Blaise Pascal sono fornite nella versione italiana, col riferimento all'edizione in lingua originale. Le *Pensées*, in particolare, si citano nella traduzione di E. Balmas (Bl. PASCAL, *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 2002) condotta sull'edizione di L. Lafuma (Bl. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Editions du Luxembourg, 1951), citata assieme all'edizione di Ph. Sellier (Bl. PASCAL, *Pensées*, Paris, Bordas, 1991, coll. «Classiques Garnier»). Per il resto delle opere di Pascal, si consulta l'edizione di J. MESNARD (Bl. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992 = OC Mesnard). La traduzione di queste e le altre citazioni dal francese si consideri nostra.

nale: l'obiettivo è invece mostrare lo sforzo compiuto da Blaise per far corrispondere un divenire interiore a un insieme organico di pensiero filosofico-teologico e pratiche spirituali.

1. *La scrittura mistica del Mémorial*

Effettivamente, la ricerca dell'unione con Dio e la speculare angoscia per la separazione o l'abbandono descrivono uno spazio specifico, dove l'esperienza mistica pascaliana può aver luogo. È, in tal senso, interessante approfondire il testo a lui più caro durante la sua vita da credente. Il nome di *Mémorial* designa due manoscritti pascaliani, di cui solo uno è pervenuto⁹. La storia del loro rinvenimento ha, com'è noto, un che di romanzesco. Alla morte di Pascal, tra i suoi effetti personali, una pergamena accludeva i due documenti ed era cucita all'interno della paramontatura di un farsetto¹⁰. Maurice Souriau informa che in quell'epoca non era uso raro portare dei biglietti cuciti all'interno degli abiti: tali scritti rappresentavano una professione di fede o di buone intenzioni e il solo toccarli attraverso la stoffa era considerato una pratica pia¹¹. Per Pascal, inoltre, cucire è un gesto molto familiare e sostanzialmente legato alla scrittura, come ad esempio per la confezione delle *liasses*¹². Per la

9. Questo manoscritto autografo e una copia figurata dell'altro, originariamente su pergamena, si trovano nella celebre raccolta conservata presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi ("Recueil original", BN, f. fr. 9202, ext., rispettivamente ff. 4E e 3D, quest'ultimo corrisponde al frammento L 913, S 742). Per la descrizione dei manoscritti, cf. OC Mesnard, t. III, pp. 19 ss. e H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, cit., pp. 11 ss. L'edizione di riferimento è quella di Jean Mesnard, in OC Mesnard, t. III, pp. 19-56. Un'edizione critica più recente è pubblicata sul sito www.penseesdepascal.fr, a cura di D. DESCOTES e G. PROUST. Qui cito per lo più dalla versione su pergamena, alla quale si riferiscono i rimandi ai versetti nel testo, quando non esplicitamente riferiti all'autografo.

10. Una nota del 1711 di pugno del nipote di Pascal, Louis Périer, illustra sulla natura del documento perduto (BN, f. fr. 9202, ext., f. 4E). Così anche Pierre Guerrier, oratoriano di Clermont – che ha avuto in dono da Marguerite Périer, altra nipote del filosofo, la seconda copia delle *Pensées* nel 1715 (ora alla BN, f. fr., ms. 12449) – annota nel 1732 lo stesso episodio con maggiori dettagli (cf. BN, f. fr., ms 13913, ff. 214-215). Il titolo è stato attribuito da Marguerite, assieme ad alcuni amici di Pascal (cf. Bl. PASCAL, *Pensées...*, a cura di L. Lafuma, cit., pp. 173-174).

11. Cf. M. SOURIAU, *Les Pensées catholiques de Pascal*, Paris, Éditions Spes, 1935, p. 46.

12. Gli studi critici e stratigrafici condotti sui documenti autografi hanno ampiamente dimostrato che la cucitura delle *liasses* è a tutti gli effetti una tecnica di redazione delle *Pensées*. Su dei grandi fogli venivano scritte delle annotazioni, poi ritagliate e ridotte in mazzetti ordinati e, infine, rilegati a filo, cf. P. ERNST, *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

cura dedicata per la conservazione materiale del testo e per l'intimità con l'autore cui dà accesso, il testo si pone a tutti gli effetti come un feticcio. Da una parte, una pratica devota che amplifica il rapporto con il corpo: posto com'è giusto sopra il cuore anatomico, sembra fungere come una sorta di oggetto transizionale rispetto a un attaccamento tutto religioso di cui si vuole rivestire il cuore spirituale; dall'altra, data la sua connessione con l'atto del cucire, entra a pieno titolo tra le pratiche più letterarie della scrittura pascaliana, come il citazionismo biblico, la dialettica della cifra, la pseudonimia, ecc. Blaise non si è limitato a ricopiare il suo testo sulle carte: l'ha pure calligrafato su una pergamena¹³. L'impostazione grafica dello scritto, l'uso delle croci, delle linee, delle maiuscole traduce, come su una partitura, le inflessioni espressive di una voce propria alla parola interiore, che racconta la sua esperienza¹⁴. La citazione salmistica finale, “*non obliviscar sermones tuos... Amen*” restituisce tutta la pregnanza di questo ri-cordare tutto concreto!

Interrogando dunque il *Mémorial* come testimonianza di una spiritualità mistica, bisogna innanzitutto tener conto della sua composizione¹⁵. L'esordio può sembrar banale, fors'anche scolastico; al contrario, esprime l'importanza del rapporto col tempo, linea-guida fondamentale. L'idea di annotare la data con precisione ha un valore simbolico forte: la storicità singolare dell'evento coincide col suo inquadramento nella liturgia. L'esperienza mistica ha fatto

13. Rispetto alla calligrafia e il ruolo delle immagini nel pensiero di Pascal, Jean Mesnard ha proposto di applicare il metodo pascaliano ai suoi stessi scritti, considerando i testi stessi per il loro carattere figurativo, cf. J. MESNARD, *Nombres et textes figurés chez Pascal*, “XVIIe Siècle” 177 (1992), pp. 521-532. Cf. anche il curioso studio di D. DESCOTES e G. PROUST, *Les Dessins dans les Pensées*, www.penseesdepascal.fr/General/Dessins.php (pagina consultata il 27/11/2016).

14. Henri Gouhier mette in guardia dalla freschezza compositiva del testo: scritto di getto, è stato in seguito ampliato e corredato di citazioni bibliche (cf. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, cit., p. 14). Ricopiando il testo, Blaise aggiunge tre riferimenti bibliografici alle citazioni bibliche, mentre nella versione calligrafica sulla pergamena lo completa dandogli una forma più simile a una orazione.

15. Roland Meynet fornisce diversi spunti per la comprensione di uno scritto così ampiamente percorso nell'ambito degli studi pascaliani, nel suo *Le Mémorial à la lumière de la rhétorique biblique*, “XVIIe Siècle” 621 (2013), pp. 601-619. Sempre in ambito di studi biblistici, cf. anche B. GRASSET, *La pensée sapientielle de Pascal*, “Le Portique” 19 (2007), www.leportique.revues.org/1281 (pagina consultata il 27/10/2016).

irruzione in un preciso momento, senza che l'interessato potesse stabilire l'inizio o la fine¹⁶.

L'anno di grazia 1654.
Lunedì 23 novembre, giorno di san Clemente
Papa e m[artire] e altri del martirologio romano
veglia di san Crisogono m[artire] e altri, ecc.
Da circa le dieci e mezzo della sera
fino a mezzanotte e mezzo circa.
FUOCO (vv. 1-7).

L'esperienza dell'eternità è racchiusa nell'istante mistico, ma lucidamente registrata da una coscienza piena dell'avvenimento. Il rapimento avviene a occhi aperti, nel passaggio al nuovo giorno del calendario, che corrisponde al passaggio al giorno nuovo della conversione. L'unione data dal sentimento di presenza di Dio, seppur breve, ha un valore temporale altissimo: dona la consapevolezza escatologica della separazione dal divino, nella speranza dell'eterno godimento della sua presenza (la gioia eterna del v. 22). L'"oblio del mondo" (v. 14) rispecchia allora il ricordo incessante degli insegnamenti divini delle Scritture. Perpetuità del tempo liturgico e finitezza del tempo biografico coincidono. La croce che campeggia sulle copie autografe non ne è che la versione grafica¹⁷.

Così anche nella seconda parte (versetti 7-13), il fuoco è l'elemento visivo centrale. Esso introduce la descrizione dell'esperienza del singolo, mediante un giuoco retorico-letterario, quello della citazione biblica. Prendiamo ad esempio il "FUOCO" (v. 7). Esso non descrive soltanto un fotismo

16. Verosimilmente, Pascal ha assistito in parte all'Officio di San Clemente, poi ai primi vesperi di Santa Cecilia, dove si faceva memoria di San Clemente e san Crisogono, cf. Philippe SELLIER, *Pascal et la liturgie*, Genève, Slatkine Reprints, 1998. La menzione dei santi del giorno e di quelli dell'indomani (vv. 1-6) indica probabilmente che l'esperienza mistica è cominciata la sera e si è prolungata dopo la mezzanotte, per la durata complessiva di un'ora e mezza.

17. La croce presente sul pezzo autografo è sostituita nella copia su pergamena con una croce circondata di tratti che rappresentano dei raggi, secondo un'iconografia della croce gloriosa familiare all'epoca. Trattasi di una pratica di scrittura ampiamente condivisa nell'ambiente di Port-Royal e regolarmente eseguita dalle religiose, specialmente per le trascrizioni di meditazioni spirituali. Mi permetto un rimando al mio studio dottorale: G. F. M. ACCARDI, *Port-Royal, la preghiera e la liturgia (1609-1669). I percorsi di spiritualità e l'elaborazione della resistenza*, Padova, PaduaResearch, 2013.

mistico, ma rappresenta l'elusione e lo scacco della conoscenza razionale. Ragion per cui molti critici l'hanno interpretato come un riferimento al rovetto ardente di Es 3, 2, in cui si rivela il "Dio d'Abramo. Dio d'Isacco. Dio di Giacobbe" (Es 3, 6, v. 8). È d'altronde a questo Dio che si converte Ruth, che, parlando alla suocera Noemi, lo chiama in maniera personale ("Il tuo Dio sarà il mio Dio", Rt 1, 16, v. 13). A questa citazione risponde specularmente il "Dio di Gesù Cristo" (v. 11). Egli, risorto, rivolge un appello personale alla Maddalena ("*Deum meum et Deum vestrum*", Gv 20, 17, v. 12, dalla celebre pericope del *Noli me tangere*). Si pone, quindi, un parallelo tra i due Testamenti: ai primi due "Dio", quello di Abramo e quello di Gesù Cristo, corrispondono le citazioni bibliche all'inverso, prima quella giovannea, poi quella da Ruth, secondo quel principio che guida Blaise a ricercare l'armonia e il senso univoco delle Scritture. Inoltre, si tracciano due circuiti, che s'incrociano in corrispondenza del "fuoco" veterotestamentario e la gioiosa pienezza dell'evento cristico: la "certezza". Quest'ultima apre l'era della nuova Alleanza (di cui l'"anno di grazia" iniziale fa memoria). L'invisibilità di Yhwh nel rovetto corrisponde, allora, all'intoccabilità del corpo cristico che ascende. Veniamo così al secondo circuito: la "certezza" della rivelazione (v. 10) apre appunto su quel che Jean-Christophe de Nadaï chiama momento cristologico (vv. 11 e sgg). L'enumerazione composta dalle coppie di termini "certezza-gioia, certezza-sentimento, vista-gioia" (v. 10) si chiude, nell'autografo, con "Pace"¹⁸. Questa vale a sua volta come sintomo e non come oggetto. È il segno del desiderio di Dio e la sua presenza attesta che il bene raggiunto è realmente l'oggetto del desiderio. Qui risalta la grande importanza della gioia, all'interno del dramma di un'interiorità che non si conquista, ma alla quale, dopo sforzi umani sostenuti dal divino, Dio stesso apporta i doni¹⁹.

Ancora, un'altra composizione ciclica (vv. 14-30) rimanda all'"oblio di tutto" (v. 14), che rispecchia esattamente la "rinuncia totale" (v. 30). Dentro questo nuovo mondo "si trova" (v. 15) e "si conserva" (v. 29) la "grandezza" dell'uomo (v. 16) trasfigurata nella "vita eterna" (v. 23) data dalla conoscenza trinitaria di Dio (vv. 17, 23). La Prima persona ("Padre giusto", v. 17) si

18. L 913, S 742, v. 8.

19. Il tema della gioia appare come un recente interesse nell'ambito degli studi pascaliani, cf. Ph. SELLIER, *Joie, pleurs de joie*, "Courrier du Centre International Blaise Pascal" 28 (2006), pp. 22-23 e il dossier speciale a cura di L. PLAZENET, *Pascal. Le philosophe de la joie*, "Le Magazine littéraire" 561 (2014).

rivela, infatti, nella Seconda, l'Inviato (v. 24), il Cristo, ripetuto due volte (vv. 25, 26). A essa corrisponde, per paronomasia dell'iniziale e per posizione, ancora la pienezza della "Gioia" (v. 18), dono dello Spirito, con un rimando alla già esplicitata compiutezza della rivelazione ("certezza", v. 10). Come tonalità emotiva di questa esperienza d'unione, essa rappresenta il primo tema della comunicazione mistica del *Mémorial*. L'epigramma della separazione introduce il secondo:

Me ne sono separato
Dereliquerunt me fontem aquae vivae
Mio Dio, mi abbandonerete[?]
Che non ne sia separato in eterno²⁰.

La temuta distanza dell'uomo da Dio (v. 19) è l'esperienza della 'notte', preannunciata dalla citazione geremiana (Gr 2, 13, v. 20), cui corrisponde l'abbandono dell'uomo da parte di Dio (v. 22, rimando a Sal 22, 1 e Mt 27, 46 e Mc 15, 34). In tale dialettica si gioca ancora la salvezza eterna ("eternamente", v. 22; "mai", v. 28), rientrando, peraltro, a pieno titolo, nella speculazione teologica sul Dio nascosto e nell'argomentazione apologetica pascaliana della "felicità dell'uomo con Dio"²¹. La fuga, la rinuncia, la crocifissione operate dall'uomo (v. 26) sono il segno della separazione e dell'abbandono delle "fonti di acqua viva" per prediligere le cisterne forate cui rimanda la citazione latina (cf. vv. 20 e 27).

La parte conclusiva (vv. 30-33) riassume, infine, come in un rituale, le sezioni precedenti nell'"amen" finale²². I discorsi di Dio, rievocati nella citazione salmistica ("*sermones tuos*", Sal 119, 16, v. 33), corrispondono alla sua parola, legge, precetti, volontà, comandamenti (cf. Sal 119, ai vv. 16, 61, 109, 153, 83, 176) come pure alle "vie insegnate nel Vangelo" (vv. 15, 29). È dalla stessa area semantica della resignazione, cui appartengono l'oblio, la rinuncia, la sottomissione, che scaturisce quel "giorno di esercizio sulla terra" – che dura una vita intera – alla ricerca della gioia eterna (v. 32), secondo l'insegnamento dei santi martiri citati all'inizio. Lo slancio di devozione trova quindi il suo compimento mistico nell'ora dell'esperienza di unità, presenza,

20. Versione dell'autografo, L 913, S 742, vv. 17-20.

21. L 6, S 40.

22. Gli ultimi due versetti sono presenti soltanto nella copia su pergamena e sono di difficile lettura, cf. OC Mesnard, t. III, pp. 55-56.

gioia della visione certa di Dio e nella portata simbolico-emotiva del fuoco, che anima l'intero testo.

Ciò è ugualmente visibile nel raddoppiamento della scrittura biblica nella scrittura personale. Si possono individuare due stesure, almeno concettuali, del testo: una prima, che registra e documenta il più fedelmente possibile l'esperienza mistica della notte di fuoco; la seconda, che le dona coerenza e conferma tramite il lavoro complesso delle citazioni bibliche, che Blaise integra nella sua scrittura intima e privata. Ed è, infatti, in tale corrispondenza che si pone l'esperienza concreta della rivelazione scritturale, come verifica dell'esperienza mistica al cospetto del "vero Dio" (v. 23) e "Padre giusto" (v. 17). L'ambito semantico del mistico (personale) si fonde con quello (comunitario) della rivelazione, al momento stesso in cui la parola passiva e muta del mistico trova voce attiva nella parola *scritta* di Dio. Si tratta di una lingua 'altra' eppure personale, che si ritaglia uno spazio retorico per la rappresentazione di un fenomeno in fondo indicibile, partecipando così a quel processo di costruzione di una lingua della mistica così felicemente disegnato da Michel De Certeau²³.

Di più: una nuova retorica è in atto e amplia lo spessore mistico del testo. Come l'istante dell'unione è inserito nell'eternità, così è posta da parte di Blaise un'identificazione della propria notte d'angoscia del 1654 con quella dell'agonia del Getsemani. Le parole che stanno al cuore della composizione, "Mio Dio, mi abbandonerete[?]" (v. 22), devono intendersi pronunciate dall'anima di Gesù e fatte proprie da Blaise, che si trova come traslato estaticamente in quella scena per vivere la stessa agonia, secondo uno degli schemi più consueti nelle esperienze mistiche moderne. Però, nel suo caso, l'assenza del direttore spirituale (che pure intercede per lui²⁴), mi pare contribuisca anch'essa alla percezione della propria solitudine e miseria. Questa è trasformata nell'evento dell'infusione dello Spirito, il "fuoco", che dona infine la conversione gioiosa. Da ciò scaturisce peraltro una delle specificità stilistiche del *Mémorial*, che è l'uso del tu. Mediante ancora il riferimento

23. Cf. *La Fable Mystique. XVIe-XVIIIe siècles*, t. I, Paris, Gallimard, 1982 e t. II, Paris, Gallimard, 2013.

24. La notte del *Mémorial* è trascorsa in assenza di Antoine Singlin, allora direttore anche delle monache di Port-Royal, ricordato nella conclusione stessa del testo e nei frammenti L 919, S 751 e L 927-929, S 756 (in particolare per l'intercessione). Cf. J. MESNARD, *Le double mystère de Jésus*, cit., pp. 286-287 e Id., *La veillée du Mémorial*, "Courrier du Centre International Blaise Pascal" 28 (2006), pp. 13-16.

alle figure di Ruth e Noemi, esso rimane l'unico esempio in cui Pascal riesce a dare del tu a Gesù, mentre negli altri frammenti dialogici, come, ad esempio, nel *Mystère de Jésus*, risponde esclusivamente col voi, seguendo un uso che all'epoca andava scomparendo²⁵.

L'esperienza mistica è dunque un'esperienza di familiarità e intimità col Dio della consolazione. Tutto si svolge nel luogo della percezione emotiva. Nel *Mémorial* c'è visione di Dio, così come vi è "certitude", ovvero, secondo il linguaggio pascaliano, la compresenza piena di tutte le possibilità che un evento accada in una determinata situazione, foss'anche una teofania o l'unione mistica. Quel che si rivela è, infatti, il nascondimento di Dio dietro la mediazione cristica e delle vie evangeliche, come mostra la doppia serie di ripetizioni (vv. 15, 29). Il lessico della visione, dell'occhio, dello sguardo, è presente in funzione di un fatto singolare: la metafora della luce o fotologica non è messa da parte, né, con essa, il campo della conoscenza mentale, speculativa, razionale. Non decade il valore della vista, ma quello della rappresentazione, che è il suo effetto retorico. Annota Michel de Certeau: "Si può dire: 'Noi vediamo Dio' o 'Dio ci vede'. È lo stesso... [L'esperienza mistica] fonde in sé soggetti vedenti e oggetti visti"²⁶. L'anima è quindi presentata nella sua più insigne "grandeur" (v. 16): la capacità di sentire Dio. Una sensibilità che passa attraverso il corpo, l'azione, la volontà, riassunti nell'esercizio spirituale (v. 32), come un allenamento alla presenza del divino, che scandaglia la separazione e il ricongiungimento. Da tale flusso, la cui liquidità è trasferita al pianto, scaturisce la gioia, tonalità dominante del *Mémorial* ("pianti di gioia", v. 19). Così si chiude il quadro semantico dove ha luogo la scoperta del vero senso delle Scritture, che è rivelato da e rivela il Cristo, come in Emmaus: lo stesso fuoco vi arde (Lc 24, 32). La descrizione dettagliata di tale vissuto si trova in un frammento cristologico delle *Pensées*, da considerarsi come un paratesto:

...ma il Dio di 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 coloro che

25. Ad esempio, il voi è regolarmente impiegato nella traduzione biblica che Antoine Le Maître de Sacy conclude nel 1653, ma che, rivista sul testo greco dal suo fratello Isaac, sarà pubblicata infine come il *Nouveau Testament* di Mons nel 1667, dove figura sistematicamente l'uso del tu.

26. M. DE CERTEAU, *Sur la mystique*, trad. it. di D. Bosco, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 187, cf. 1Gv 3, 2 e 1Cor 13, 12.

lo posseggono, è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la sua misericordia infinita, che si unisce al fondo della loro anima, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, d'amore, che non li rende capaci di altro fine se non lui stesso²⁷.

L'elenco dei sentimenti gaudiosi corrisponde al versetto del *Mémorial* dove figura anche una conoscenza, una "certezza". Mediante la ripetizione di 'certezza' e 'gioia', l'unità semantica della vista rimanda a quella dell'evidenza (si è certi perché si è visto), mentre il sentimento entusiasta si ricollega alla gioia, che è trascrizione emotiva, psicologica e spirituale della dilettazione. Bisogna forse concludere che la mistica pascaliana si fonda su una epistemologia intuitiva? Anzi al contrario: l'epistemologia intuitiva di Blaise è mistica nella misura in cui si fonda su una comunicazione analogico-induttiva, cioè giustificata sulla base dell'esperienza e in realtà d'origine soggettiva? In Pascal, il nucleo fondamentale della soggettività ha sede nel cuore, che è il luogo della comunicazione con Dio²⁸, il luogo della contemplazione. In termini epistemologici, il cuore è la sede dell'*esprit de finesse*, che traccia connessioni dirette tra elementi eterogenei e supporta l'intuizione dei principi primi. Così anche l'esperienza religiosa descritta nel *Mémorial* è prima di tutto una relazione diretta e intima con Dio ed è su quest'ultima che si basa, com'è noto, la mistica nella sua forma più generale. Tale relazione è di grazia: è la presenza di Dio e di un Dio che salva.

Le opposizioni "Dio d'Abramo / Dio dei filosofi / Dio di Gesù Cristo" indicano proprio tale ricerca. Da una parte, la progressione storico-figurale nella conoscenza di Dio, da Mosé a Gesù Cristo; dall'altra, quella epistemologica, dall'ordine della ragione o della filosofia, all'ordine della carità o della religione. Ora, i "filosofi" e i "sapianti" del *Mémorial* non sono i pagani dei frammenti tipologici, bensì piuttosto i suoi contemporanei, che hanno abbandonato, secondo Pascal, il dato della rivelazione per cercare Dio mediante i mezzi della ragione. Nell'approccio pascaliano, la conoscenza

27. L 449-450, S 690. Sul senso mistico della consolazione, cf. la *Prière pour demander le bon usage des maladies*, III, XI, OC Mesnard, t. IV, p. 999, 1007-1008 e il commento di Jean Mesnard, pp. 991-992.

28. Sulla centralità di tale argomento, rimando ai celebri studi di storiografia religiosa francese: H. MICHON, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 1996; Ch. BELIN, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002 e B. PAPASOGLI, *La mémoire du cœur*, Paris, Champion, 2008.

filosofica non è affatto squalificata, è anzi il mezzo più certo e sicuro per la preparazione e la comprensione del fenomeno religioso; ad essa, però, si pongono dei limiti sulla questione della trascendenza. Nel momento in cui i filosofi, cioè l'interrogazione filosofica al mondo, diventa fine a se stessa e si erge a elemento di adorazione di sé, come una religione filosofica, lì avviene la perdita del fine ultimo, il cui riconoscimento è, invece, per Pascal, anch'esso un dato di fede, cioè operato dalla grazia²⁹.

Così, dunque, nel *Mémorial*, le Scritture restituiscono legittimamente le parole al mistico, che nelle mistiche extra-bibliche o nella teologia negativa è condotto alle balbuzie o al silenzio. Pascal avrebbe trovato in esse la formulazione adeguata di un'esperienza vissuta nella liturgia, come un'autentica fonte del suo vissuto mistico³⁰. Le Scritture non sono solo le parole per descrivere l'esperienza mistica: sono in sé tale esperienza e ne forniscono i quadri concettuali, ovvero una retorica o un registro letterario privilegiato, un'attitudine valoriale o specificamente di *parole*, nel senso saussuriano del termine, che funziona essa stessa come un concetto operativo o una casella, dove confluiscono gli inclassificabili della relazione con il divino. In tal maniera, si va oltre il fatto che l'esperienza anarchica dell'evento carismatico è inscritta e tradotta nell'autorità del Libro della rivelazione. Citarlo, lungi dall'essere solamente un vezzo parenetico, è invece un atto altamente performativo: vale a dire che mentre egli invoca la fede e l'unione con Dio, queste gli vengono concesse. L'epistemologia intuitiva di Dio nella grazia rivela, quindi, un'epistemologia mistica secondo il codice madre condiviso, quello biblico.

2. Occorrenze 'mistiche' nel pensiero pascaliano

Esiste dunque una connessione fra esperienza mistica e pensiero filosofico. Qual è, in particolare, il rapporto tra l'esperienza contemplativa e la funzione conoscitiva della mistica in Pascal? Se proviamo ad allargare lo sguardo

29. Pascal descrive tali sapienti come coloro che “hanno voluto essere l'oggetto della felicità volontaria degli uomini” (L 142, S 175).

30. Così si esprime anche Henri de Lubac su Giovanni della Croce: “la sua esperienza è quella stessa che racconta la Scrittura, ma rivissuta nel suo nome proprio” (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1964, t. IV, p. 488), su cui si modella la tesi di Héléne MICHON (cf. *L'écriture mystique du Mémorial*, in *Pascal. Auteur spirituel*, a cura di D. DESCOTES, Paris, Champion, 2006, pp. 163-186; cf. anche, nello stesso volume, l'importante contributo di J. MESNARD, *Bible et liturgie dans le Mémorial*, pp. 187-218).

alla sua opera più nota, le *Pensées*, sorprenderà forse che il termine ‘mystique’ vi occorre solo due volte e in forma aggettivale. Una prima occorrenza si ha nella *liasse* “Loi figurative”, dove il filosofo propone una lista di punti nodali per l’argomentazione³¹ e, in particolare, l’intima connessione tra Antico e Nuovo Testamento, come prova reciproca di autenticità³². Quando Pascal parla di “Prove mediante l’interpretazione mistica che gli stessi rabbini danno alla Scrittura”³³, egli si riferisce alla scoperta del significato allegorico, che non è né morale, né trascendente in sé³⁴. È un’indicazione di metodo che interessa un’area compresa tra senso figurato e senso spirituale. Entrambi definiti ‘mistici’, ciascuno dei due ha il suo proprio campo d’azione. Uno ha valore ermeneutico ed è funzionale alla conoscenza della realtà e delle Scritture: è a tutti gli effetti uno strumento teoretico che permette di verificare la veridicità della religione mediante le prove³⁵. L’altro senso mistico è spirituale, poiché partecipa dell’ordine della carità, che nella teologia pascaliana è lo

31. Le liste e i programmi si legano strettamente, in Pascal, con la questione capitale dell’ordine e se ne trovano spesso degli abbozzi nelle *Pensées* (soprattutto nella *liasse* “Ordre”, cf. L 6, 12, S 40, 46, “Prophéties”, L 500-501, S 737, e ovviamente in “A.P.R.”, L 182, S 149; cf. anche gli *Écrits sur la grâce* (cf. *Discours sur la possibilité des commandements*, OC Mesnard, t. III, pp. 748 ss.).

32. Cf. L 274, S 305. La riduzione in una ragione univoca di più sistemi diversi fra loro è regolarmente applicata da Pascal per la risoluzione dei problemi matematici e geometrici, ad esempio nel *Traité des trilignes (Méthode pour trouver la dimension et le centre de gravité de la surface courbe des doubles onglets, par la seule connaissance des sinus sur l’axe*, OC Mesnard, t. IV, pp. 463-468). Cf. Cl. MERKER, *Le chant du cygne des indivisibles*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2001 e D. DESCOTES, *Blaise Pascal. Littérature et géométrie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001.

33. L 274, S 305. L’interpretazione mistica ebraica di cui parla Pascal è più esattamente quella parte della tradizione cabalistica che egli conosce e, come per la *liasse* “Rabbinage” (cf. L 277-278, S 308-310), utilizza, consultando principalmente il *Pugio Fidei* del catalano Raimundo Martín (1215-1285) – nell’edizione di Joseph de Voisin, corredata d’una ricca prefazione cui Pascal attinge a piene mani (R. MARTÍN, *Pugio Fidei... Adversus Mauros et Judæos*, Paris, Henault, 1651) – nonché il *Commentario sulla Mishna* e la *Guida degli smarriti* di Mosé Maimonide (1135-1204).

34. Cf. L 270, S 301. Fra la gran mole di studi sulla questione del figurismo pascaliano, cito gli studi di J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, pp. 399 ss.; J. MESNARD, *La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal*, in Id., *La culture du XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 426-453 e Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Colin, 1970, pp. 386 ss. e Id., *La lumière immobile. L’univers biblique d’un catholique sous Louis XIV*, in *Port-Royal et la littérature*, Paris, Champion, 2012², t. II, pp. 187-211.

35. Cf. L 260, S 291.

spazio dell'azione divina. Le parole chiave del frammento – eternità, avvento, intendimento, Scritture, profeti – sono qui funzionali alla comunicazione del significato nascosto delle Scritture e ne svelano il senso univoco nella rivelazione evangelica. La ricerca del senso mistico si pone qui come una procedura essenziale per la concatenazione dei pensieri e l'analisi filosofica e teologica. Essa confluisce finalmente in quel sistema metodologico che comprende il figurismo, il *renversement du pour au contre*, il funzionamento dialettico delle *contrariétés*, la determinazione delle *raisons des effets*, ecc. come tecniche, strategie e anzi risorse proprie dell'epistemologia pascaliana.

La seconda occorrenza del termine 'mystique' si trova nella *liasse* "Misère", all'interno del frammento intitolato: "L'economia del mondo". Pascal vi rielabora le considerazioni scettiche di Montaigne e tramuta la derisione della ridicolezza umana in una constatazione d'impotenza davanti a concetti fondamentali come la giustizia, il diritto, l'ordine socio-politico.

Secondo la sola ragione, nulla è giusto in sé, tutto si disfa col tempo. L'abitudine costituisce per intero l'equità, per la sola ragione che viene ricevuta [trasmessa, ndr]. Questo è il fondamento mistico della sua autorità, chi la riconduce al suo principio l'annienta. [...] Essa è legge e tuttavia è nulla³⁶.

L'espressione "fondement mystique" è qui presa in prestito da Montaigne e rappresenta un punto cardine nel pensiero politico pascaliano³⁷. La stabilità delle leggi è la ragione della loro essenza autoritativa. Allo stesso modo, l'autorità delle abitudini s'individua nella loro combinazione più efficace per il mantenimento dell'ordine e della pace. Ciò però non dice nulla sull'essenza della legge, che non ha valore, se non pragmatico. Il vero protagonista del frammento è, in effetti, il tempo, dove tutto si risolve e dentro il quale conta solo la realizzazione della giustizia divina. 'Mistico' è qui usato dal nostro per indicare un campo molto prossimo a quello dell'immaginario, di un costrutto psico-

36. L 60, S 94. Importanti studi sono stati condotti, in particolare, da Gérard Ferreyrolles (cf. *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984; *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996) e Louis Marin, che, in una prospettiva decostruzionista, rimanda a sistemi rappresentativi della monarchia assoluta in fase di costituzione (cf. *Le Portrait du Roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981 e *Pascal et Port-Royal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997).

37. Cf. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, III, 13, a cura di P. Valey, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1072.

sociale invisibile che opera e guida, come un inconscio politico, le azioni della cultura umana – nel senso antropologico della parola. La conservazione dello *status quo* è solo funzionale alla costruzione e alla conservazione dell’immaginario della società e qualunque sovversione è contraddizione del mondo³⁸.

In entrambe le occorrenze, l’aggettivo indica dunque un oggetto, una ragione o un senso tutto astratto e invisibile che funge da struttura o fondamento per un insieme di elementi in apparenza senza legame. ‘Mistico’ ha quindi in Pascal un valore epistemologico ed ermeneutico: la rilevazione di un legame dapprima nascosto e poi ritrovato, la chiave o la cifra di un’interpretazione di *finesse* nell’ambito di una descrizione dell’uomo funzionale all’argomentazione apologetica delle *Pensées*. Questa costruisce e adopera le categorie le più varie: dall’esegesi al diritto, dalla politica all’antropologia religiosa. La metodologia del pensiero pascaliano sembra allora fondarsi nel suo insieme nel campo dell’invisibile. Essa non ha un fondamento visibile, bensì uno s-fondo su cui stagliarsi: l’azione divina. La ricerca filosofica e teologica tenta umanamente di comprenderla nell’ordine dell’intelletto o dello spirito, percorrendo il campo di possibilità attuali di un indisponibile. In tal senso, si tratta di un rapporto tra infinito e finito che potremmo definire ‘operativamente mistico’ e di fatto destinato a uno scacco.

L’esprit de finesse tende, infatti, a veder tutto “con un solo sguardo”³⁹, senza intermediazioni. Una visione piena, concreta e totale. Tuttavia, l’unico essere capace di colmare appieno tale necessità, secondo Pascal, non può essere che Dio. Qui si pone la commistione tra indagine teologica e pensiero argomentativo. Nella riflessione sulla varietà e la complessità della conoscenza umana di Dio, opera in Pascal un filtro agostiniano che mette in rilievo lo stato di corruzione di tutta l’esistenza⁴⁰. Nella notte abissale del creato e del peccato, l’uomo non è solo: “Dio gli svela qualche barlume della propria essenza”⁴¹, per conoscere e amare la verità. Però tale conoscenza è ambivalente, perché insieme velata e svelata nella natura, le Scritture, l’Incarnazio-

38. Cf. L 66, S 100 e L 645, S 530.

39. L 512, S 670.

40. Cf. Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1970; G. FERREYROLLES, *L’influence de la conception agostinienne de l’histoire au XVIIe siècle*, “XVIIe siècle” 135 (1982), pp. 216-240 e G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l’ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma, Dehoniane, 1999.

41. L 149, S 182.

ne, l'eucaristia. Il “[Dio] nascosto in parte e in parte svelato”⁴² è al centro, com'è noto, dell'epistemologia teologica pascaliana. “Eucaristia dopo la Cena. Verità dopo la figura”⁴³. Così, lo svelamento personale del Dio ritratto e impersonale è l'evento cardine della storia umana. Dei due “sensi perfetti, il letterale e il mistico”⁴⁴, solo l'ultimo può allora essere funzionale per l'approfondimento del segreto di Dio. Esso rappresenta la lettura del segreto e l'intelligibilità del suo senso mediante il superamento dell'immediatezza per scorgervi l'Altro nascosto e trascendente. Gli “straordinari turbamenti”⁴⁵ della grazia nell'animo di alcuni credenti sono, per Pascal, vere e proprie epifanie divine. La dialettica tra il disvelamento di Dio e la fede si fonda su queste dinamiche di ritrazione/avvicinamento. Tanto più ci si accosta al segreto, tanto più è sottratta la visione d'insieme, anch'essa velo alla comprensione totale del mistero. La mistica pascaliana è una fenomenologia del nascondimento, che accresce in misura della credenza nel segreto. La stessa differenza delle religioni consiste nell'approfondimento di tale segreto⁴⁶, procedimento valido legittimamente anche per la comprensione dell'ordine mondano, secondo una metodologia che in Pascal è pressoché sistematica⁴⁷.

Tale senso mistico – come assenza e presenza insieme – si fonde col mistero liturgico nel *Mystère de Jésus*. L'agonia nel Getsemani⁴⁸, oggetto di

42. L 446, S 690.

43. L 968, S 416. Tale dinamica si intreccia fortemente con il procedimento figurista, cf. *supra*, nota 34.

44. *Lettre IV à Mlle de Roannez* (29 octobre 1656), OC Mesnard, t. III, p. 1036, cf. anche L 252, S 284 e L 274, S 305.

45. *Ivi*, p. 1035.

46. *Ivi*, pp. 1035-1036. Tra i maggiori studi sul Dio nascosto, cito H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966-1971 e J. MESNARD, *Pascal devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 68 ss. Cf. anche M. DE CERTEAU, *L'étrange secret. La manière d'écrire pascalienne*, “Rivista di storia e letteratura religiosa” 1 (1977), pp. 104-126 e il più recente A. FRIGO, *L'évidence du Dieu caché*, Rouen, PURH, 2015.

47. In ambito religioso, cf. L 447, 449-450, S 690 e la *liasse* “Excellence de cette manière de prouver Dieu”; in ambito di indagine del reale, cf. L 93, S 127 e la *liasse* “Raison des Effets” (L 274, S 123-135).

48. Il frammento si pone all'interno di una lunga tradizione di meditazione sull'Agonia, che, passando per la *devotio moderna*, arriva fino agli esercizi ignaziani e a François de Sales (cf. Ch. BELIN, *La conversation intérieure...*, cit., pp. 233 ss.). Pascal redige una versione stilizzata della scena, sulla quale si è già esercitato nell'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, sul modello delle concordanze evangeliche di Giansenio e Arnauld. Alla stessa categoria appartiene il frammento intitolato *Sépulcre de Jésus-Christ* (L 560, S 476).

meditazione continuo – come si raccomanda nella quinta *Provinciale*⁴⁹ – è dipinta con grande precisione lirica⁵⁰.

Gesù soffre nell'agonia della sua Passione i tormenti che gli fanno gli uomini.
Ma nell'agonia egli soffre i tormenti che dà a se stesso [...]
Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo. Non bisogna dormire durante questo tempo...
Gesù nella sofferenza... si rimette interamente a suo Padre [...]
Gesù sta nell'agonia e nelle più grandi pene, preghiamo più a lungo⁵¹.

Una catena di fermo-immagine descrive ciascun momento della sofferenza di Gesù: egli è mostrato in tutta la sua onnipotenza, mediante l'impotenza davanti ai tormenti inflitti a se stesso dalla propria divinità, come Dio-Figlio; mentre invece resiste ai tormenti dati dagli uomini sulla Croce, dove è “tout fort” come Dio-uomo⁵². “La vera caratteristica della potenza – scrive Pascal – è di proteggere”⁵³. Egli rappresenta, quindi, nel *Mystère*, la pazienza e la costanza della prova, cercando di mettere in luce, con questo schema incrociato di forza e debolezza, la teandria nella sua piena operazione. “Il Padre ama tutto ciò che [*io*] opero”⁵⁴. È proprio questo il punto: la potenza che resta nascosta è in sé mistica. L'azione del Padre è operata dal Figlio in un'invisibilità che rappresenta l'impotenza, la rinuncia all'onnipotenza, il non-potere dell'onnipotenza, che ha come suo dominio specifico l'ordine

49. Pascal condanna “[coloro che] mettono da parte lo scandalo della croce e predicano soltanto il Gesù Cristo glorioso e non il Gesù Cristo sofferente” (*Les Provinciales*, Lettre V, in *Œuvres complètes*, a cura di M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1998, p. 627).

50. Jean Mesnard propone di distinguere le due parti del *Mystère* come due frammenti a se stanti, ma strettamente uniti sia nel contenuto, sia nelle connessioni che la critica e le successive edizioni delle *Pensées* hanno individuato (cf. J. MESNARD, *Le double mystère de Jésus*, in *Le Rayonnement de Port-Royal*, a cura di D. Descotes et alii, Paris, Champion, 2001, pp. 271-288).

51. L 919, S 749. Cf. anche L 316, S 347, entrambi modellati sul “Turbare semetipsum” giovanneo (Gv 11, 33).

52. L 316, S 347. Sullo stesso modello retorico è costruito il *Sépulcre* (L 560, S 467).

53. L 797, S 650. Cf. J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1993², p. 333. Cf. anche la sottile lettura data da Jean-Christophe DE NADAI (*Jésus selon Pascal*, Tournai, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 289 ss.), che ritiene la debolezza di Gesù nell'agonia atta a mostrare il Dio-Padre misericordioso e non in collera, mentre questa è rapportata alla passività divina del Verbo incarnato.

54. L 919, S 751 (sottolineature nostre).

della carità⁵⁵. L'Agonia è descritta come l'avvenimento mistico *tout court*, poiché ricapitola kenosi e presenza, liturgia rituale del sacrificio e azione individuale dell'abnegazione nell'ascesi.

Spesso si cita il *Mystère* senza rilevare il dramma che esso rievoca. L'esperienza stessa dell'abbandono di Dio è una 'notte' mistica. È in tale vuoto che si (ap)prende la "nuova vita" del *Sépulcre de Jésus-Christ*, frammento che lo completa.

Gesù Cristo era morto, ma visibile sulla croce. È morto e nascosto nel sepolcro...

Solo i santi vi entrano.

È là che Gesù Cristo prende una nuova vita, non sulla croce.

È l'ultimo mistero della Passione e della Redenzione.

La consumazione della Passione indica il nascondimento della distanza infinita di Dio dall'uomo nella sua compresenza in Gesù. Il sepolcro è pieno e vuoto insieme. È una contraddizione che resta aperta e non viene risolta, perché fa parte di un unico insegnamento soteriologico. Come ricorda la reminiscenza paolina (2Cor 5, 21) nel *Mystère*: "non vi è nessun rapporto tra me e Dio, né con Gesù Cristo giusto. Ma egli è stato fatto peccato per me... Si è guarito da se stesso e mi guarirà a più forte ragione". L'azione salvifica è presente nell'integrità del mistero kenotico (*Sépulcre*: "Gesù Cristo insegna da vivo, da morto, da sepolto, da resuscitato"; *Mystère*: "Egli mi salverà salvandosi"), che rappresenta la scena cardine cui si orientano sia l'esperienza mistica della presenza piena di Dio, sia lo slancio partecipativo a soccorrerlo mentre soffre (*Mystère*: "È più abominevole di me e lungi dall'abborrirmi, si ritiene onorato che vada a lui e lo soccorra").

Dio è insieme visibile nello scenario estatico della contemplazione e nascosto nel contenuto stesso di tale visione. A questa presenza-assenza di

55. Rimando soprattutto al frammento sull'ordine della carità, L 308, S 339. La differenza radicale tra gli ordini è la disproporzione. Essa raggiunge il suo apice nella gloria cristica, che sovverte tutti i capisaldi della *grandeur* mondana. Il modello kenotico è rafforzato dalle prove 'storiche' (cf. L 300, S 331) e apologetiche (cf. L 499, S 736 e anche L 270, S 301). Tra i molti contributi sul tema degli ordini pascaliani, cf. J. MESNARD, *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*, in *Thématique des Pensées*, a cura di L. M. Heller & I. M. Richmond, Paris, Vrin, 1988, pp. 29-55; poi in Id., *La culture du XVII siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 462-484; nonché il numero monografico dal titolo *Les "Trois ordres" de Pascal*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 1 (1997).

Dio è chiamata la *quête* spirituale del credente. “Consolati. Non mi cercheresti se non m’avessi già trovato”⁵⁶. Ciò apre ancora sull’ermeneutica della dottrina della grazia in Pascal, che distingue la ricerca dell’uomo da parte di Dio, come inizio della conversione e il cui effetto è la preghiera, da una parte; poi, dall’altra, quella che ha per effetto la conversione autentica, quando la preghiera viene infine esaudita⁵⁷. Stesso circuito nell’*Écrit sur la conversion du pécheur*, che insiste sull’adesione della coscienza allo stato di grazia consentito, al momento stesso in cui attualizza il desiderio di Dio. “Possederlo è desiderarlo”⁵⁸: qui l’accento non è sull’appetito di colui che ama, ma sulla familiarità affettiva, intima e immediata della relazione con Dio, come nella mistica più tradizionale. Si passa dall’ordine dell’intelletto (*esprit*) – la constatazione oggettiva della *misère* e il riconoscimento della dipendenza assoluta da Dio – a un’aspirazione che è dell’ordine della carità: vivere quest’asimmetria sul modo dell’unione, come partecipazione al corpo mistico⁵⁹. Altro esempio: concludendo la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal acclama tale unione come “consumazione perfetta del Corpo [di Gesù]”⁶⁰. In questo modo, l’imitazione cristica si pone in sé come esperienza mistica unitiva, ritrovando tutta la pienezza del dogma

56. L 919, S 751.

57. “Bisogna sottolineare, scrive Pascal, che esistono due maniere in cui l’uomo cerca Dio, due maniere in cui Dio cerca l’uomo [...] la maniera in cui Dio cerca l’uomo quando gli dona i fragili inizi della fede, per far sì che l’uomo gli rivolga il suo grido alla vista del suo sperdimento... è ben diversa da quella in cui Dio cerca l’uomo quando esaudisce questa preghiera e lo cerca per farsi trovare [...] Non si può domandare la grazia della preghiera senza averla” (*Lettre sur la possibilité des commandements*, OC Mesnard, t. III, pp. 656-657, cf. anche p. 681). Cf. L 930, S 757, sul “Perché Dio ha stabilito la preghiera?”.

58. OC Mesnard, t. IV, p. 43. Scrive ugualmente il filosofo nel frammento L 929, S 756: “Non mi cercheresti se già non mi possedessi”, echeggiando il passo appena citato del *Mystère* (L 919, S 751). Sulla connessione fra desiderio e ricerca di Dio in Pascal, rimando agli studi che mettono in luce la matrice paolino-agostiniano-giansenista (cf. J. MESNARD, *Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 102 ss.; H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, pp. 96 ss.) e l’eredità bernardiana-portorealista (cf. S. ICARD, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Champion, 2010, pp. 412 ss.).

59. La nozione paolina del corpo mistico (1Cor, 12, 12) è alla base della concezione pascaliana delle “membra pensanti” in Pascal (L 372, S 404; L 369-374, S 401-406; L 419-426, S 680), cf. il recente studio di A. FRIGO, *L’esprit du corps: La doctrine pascalienne de l’amour*, Paris, Vrin, 2016.

60. *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, art. XV, OC Mesnard, t. IV, pp. 1011-1012.

trinitario⁶¹. È in tale prossimità mistica al divino che Pascal trascrive nel *Mystère* una vera e propria visione in cui le parole che Gesù rivolge all'umanità sono riassunte in un 'tu' intimissimo:

- Pensavo a te nella mia agonia; ho versato quelle gocce di sangue per te...
- Ti sono presente con la mia parola nella Scrittura, con il mio spirito nella Chiesa, e con le ispirazioni, con la mia potenza nei sacerdoti, con la mia preghiera nei fedeli.
- [...]
- Ti sono più amico del tale o del tale, poiché ho fatto per te più di loro... Se tu conoscessi i tuoi peccati perderesti coraggio.
- Lo perderò dunque Signore...
- Il fatto che te lo dica è un segno che ti voglio guarire...
- Signore, vi do tutto.
- Ti amo più ardentemente che tu non abbia amato le tue sozzure⁶².

E, in un altro frammento, il dialogo mistico continua⁶³:

- Vedo il mio abisso di orgoglio, di curiosità, di concupiscenza.
- Abominevole... Non ti paragonare agli altri, ma a me... Se mi trovi... paragoni me a me stesso. Ora, io sono Dio in tutto⁶⁴.

La traslazione estatica sulla scena della Passione è trascritta per raccontare alcuni effetti dell'azione salvifica data dalla contemplazione. La sparizione del timore reverenziale nella familiarità diretta col divino, la fiducia certa e la consolazione piena nella sua esperienza, la scoperta di una presenza interiore che partecipa della natura cristica stessa sono il traguardo di un iti-

61. Cf. L 372, S 404, col riferimento paolino alla 1Cor 6, 17. Rimando alla specifica modalità di comparazione tra l'uomo e Cristo in L 927-929, S 756.

62. L 919, S 751. La disposizione del testo in forma discorsiva è una ricostruzione nostra, tuttavia corrisponde al dettato testuale.

63. Esistono diversi altri esempi della scrittura pascaliana, dove un discorso si dilunga e prolunga nel libro virtuale dei *fragments*, scavalcando le discontinuità del libro materiale dei *papiers* (cf. J. MESNARD, *Pourquoi les Pensées de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments?*, "Papers of French Seventeenth Century Literature" 19 (1983), pp. 635-649 e Id., *Les Pensées de Pascal*, cit., *passim*). Seguendo la pratica critico-letteraria di rilegare i frammenti affini per tematica o stesura, Geneviève Descamps ha lucidamente utilizzato le stesse fonti del presente contributo, tuttavia giungendo a conclusioni più spiccatamente teologiche (G. DESCAMPS, *Du Mémorial au Mystère de Jésus: contemplation et dialogue intérieur avec Jésus*, in *Pascal. Auteur spirituel*, cit., pp. 219-238).

64. L 929, S 756.

nerario dell'anima ben preciso. Sviluppando una matrice agostiniano-gianse-nista, Pascal rievoca la condizione post-lapsaria del soggetto-*monstrum*⁶⁵, frantumato in tutte le sue difformità, anamorfofi, *dissimilitudines*, che si ricompone, trasfigurata, nell'effusione gioiosa di unità, nell'esperienza mistica della presenza di Dio. Questo è, infatti, l'esito e il premio della perseverante semplicità del cuore, che ha rinunciato all'"io odioso"⁶⁶ e "abominevole", e la cui ultima e sola azione è, come insegna il *Mémorial*, la volontà di remissione, la "rinuncia totale e dolce" (v. 30) davanti all'"avvento di dolcezza"⁶⁷, cui segue – grazia d'elezione – la "sottomissione a Gesù Cristo" (v. 31) nella partecipazione all'Agonia. La trasfigurazione dell'abisso della corruzione umana nella rivelazione teandrica è il fondamento della comunicazione mistica in Pascal, che, nel *Mystère*, si esprime tramite dialogo lirico e, nel *Mémorial*, con sentimenti gaudiosi, per mezzo d'una verifica liturgica e biblica⁶⁸. Si delinea così una serie di testi concentrici. *L'Écrit sur la conversion du pécheur* può esser visto come la preparazione ascetica alla conoscenza del *Mystère de Jésus*, quindi alla sapienza del *Sépulcre de Jésus-Christ*, e, infine, quell'insieme di frammenti di cui il *Mémorial* appare come il nucleo concettuale complessivo.

La corrispondenza tra svuotamento interiore del credente e annientamento kenotico di Dio si risolve paradossalmente in quell'esperienza di pienezza e di presenza tanto comune e frequente nella mistica moderna, quanto

65. Per la concezione di "mostro incomprensibile" (L 130, S 163), Pascal si è ispirato al passo di AGOSTINO, *Confessiones*, VIII, 9, 21, sulle *duo voluntates*, derivato dal modello paolino della lotta interiore tra carne e spirito (Rm 7, 14-24).

66. L 597, S 494, cf. anche L 564-565, S 471 e il "Discours de la machine" (L 418-426, S 680). Su tale nozione pascaliana, cf. il felice studio di L. THIROUIN, *Le moi haïssable, une formule équivoque*, in *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Antropologien*, a cura di R. Behrens, G. Andreas, V. Mellinghoff-Bourgerie, Heidelberg, Universitätsverlag, 2005, pp. 217-247.

67. L 149, S 182.

68. Qui forse si pone la differenza delle letture critiche del *Mémorial*. Su di esso gravano i filtri rappresentativi degli stessi critici che l'analizzano alla luce della loro propria concezione di mistica (come osserva H. MICHON, *L'écriture mystique du Mémorial*, cit.). Ad esempio, le considerazioni di Henri Gouhier, che non lo ritiene un testo mistico, sono pronunciate secondo una concezione della mistica forse influenzata della controversia quietista (H. GOUHIER, *Le Mémorial est-il un texte mystique?*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Éditions de Minuit, 1956, pp. 296-320). Per contro, Jean Mesnard, ha risposto positivamente (cf. *Les Pensées de Pascal*, cit., pp. 331-360).

singolare e personale nel vissuto spirituale di Blaise credente. Davanti a tal evento, l'unica lingua consentita è quella della preghiera, la lingua eterodiretta che comunica il raccoglimento nella devozione. Questo è vissuto come deposizione integrale dell'io – della sua parola, retorica, codificazioni autoreferenziali – genuflesso ai piedi del nascondimento silente di Dio nella Passione, per aprirsi, infine, alla letizia verbosa e gaudiosa dell'irruzione imponderabile, elettiva della grazia. Da una parte, il rimando alla storia universale, tramite la parola fatta propria della Scrittura, e, dall'altra, il realismo di grande finezza psicologica, che caratterizza l'antropologia religiosa di Pascal, costituiscono, infine, la sua più ardita scommessa epistemologica, ovvero la specifica unione dello spirito geometrico e di *finesse* nell'esperienza effettivamente mistica di Dio, come la ricapitolazione di tutte le prospettive nel centro euclideo che è la seconda Persona. “Gesù Cristo è lo scopo di tutto e il centro ove tutto tende. Chi lo conosce, conosce la ragione di tutte le cose”, scrive il filosofo con echi paolini⁶⁹, che si intrecciano con le restrizioni del *Mémorial*: “[solo] per le vie insegnate dal Vangelo”. Testo lirico-spirituale del singolo e testo sacro scritturale coincidono come paradigma del Verbo per l'accesso a Dio⁷⁰.

3. *Verso un pensiero mistico-filosofico?*

Seguendo un chiaroscuro sempre ambivalente, esperienza mistica e pensiero filosofico compendiano in Pascal la ricerca e la comunicazione di un evento teologico, l'incontro personale con Dio. Anzi, la storia stessa dell'uomo è più in generale autenticata dalla verifica antropologico-religiosa di tal evento, cioè del mancato o infine raggiunto compimento, in entrambi i casi indefinito, insondabile, anarchico, elettivo. Ciò può sembrare paradossale rispetto all'intento apologetico di trovare una via positiva capace di accordare il pensiero e la fede. In apparenza, i testi mistici non potrebbero far parte dell'apologia: in termini pascaliani, essa descrive gli ambiti della persuasione secondo i due ordini della carne e dell'intelletto; mentre l'ordine della carità non appartiene alla persuasione apologetica umana, ma di quella gratuita divina. L'esperienza pratica trasmessa dall'apologista è proprio quella dello scacco, della discesa della grazia, all'interno di una difficile adesione alla reli-

69. L 449, S 690, cf. Ef 1, 10.

70. Così ancora il richiamo delle *Pensées*: “Dio parla bene di dio” (L 303, S 334), che glossa il Prologo giovanneo.

gione, resa però “raisonnable” e “aimable”⁷¹, trovando, infine, la sua verifica obiettiva nel testo biblico. In esso, Blaise iscrive anche l’esperienza mistica dell’imprevedibile, indisponibile, eccessivo dono della grazia. Il *Mémorial* ne è l’esempio più chiaro. L’irruzione della presenza divina nell’esperienza mistica pascaliana – e forse, mi chiedo, l’esperienza mistica *tout court?* – può finalmente considerarsi una ‘prova di Dio’, proprio perché marca la distanza sacrale tra l’uomo e Dio e la differenza essenziale tra il discorso umano e il discorso divino? Se essa è la trascrizione di quel che si potrebbe definire secondo la psicologia clinica un *altered state of consciousness*, determinato da un accesso a una realtà altra; allora si tratta di un positivo nascosto e, però, rivelato a favore di una crisi estatica, che prende la forma di una beatitudine e costituisce il vero contenuto dell’estasi, il suo cuore immutabile, di cui nulla, nel contesto dell’esperienza, permette di render conto. Il tentativo di determinare lo statuto fenomenologico e ontologico di tale beatitudine non può che avvalersi, in termini pascaliani, di un suo ‘ordine’ specifico di condivisione e comunicazione, quello della scrittura spirituale.

Mistica e comunicazione filosofica della religione rappresentano insieme i mezzi per la riflessione teologica in Pascal. Se la sua antropologia religiosa opera rigorosamente per decentrare l’uomo nella trascendenza, nel Dio della rivelazione nella storia universale della salvezza; allora questa è vista come una pedagogia divina che guida all’esperienza del Dio nascosto. Comunicare un segreto, per quanto impossibile, è lo statuto di quel che si può definire la mistica pascaliana. Così sembrano verificate le ipotesi di de Certeau: alle soglie della modernità, la cristianità è abitata da un sentimento diffuso di perdita, quella dell’Unico. Dio diventa sempre più il grande Assente della storia. Chi prova più dolorosamente questa sparizione sono i ‘veri mistici’. La nascita della *fabula mystica* per la descrizione di tali esperienze rileverebbe quindi l’uso condiviso presso i mistici di una parola altra, marginale (dell’infante, della donna, degli illetterati, dei folli, ecc.) e spesso incomprensibile, un ambito di pre-lingua o anti-lingua⁷². Tuttavia, anche questa ipotesi certaliana non è forse anch’essa una riduzione di un fenomeno così variegato come la mistica moderna?

Oltre quella via del disinteresse, che, attraversando la passività teresiana e l’indifferenza salesiana, spazia fino al puro amore di Fénelon, se ne dà

71. Cf. L 12, S 46.

72. Cf. *La Fable mystique*, cit., t. I, 24-25 e *Absent de l’histoire*, Paris, Mame, 1973.

almeno un'altra, che, come abbiamo visto, insiste sul contenuto propriamente mistico delle stesse Scritture, aprendo, peraltro, a un confronto filosofico di tipo ermeneutico, oltre che storico? Certamente per Pascal è impossibile non tener conto che la conoscenza di Dio si dispiega nel tempo: quella esperienza dell'istante mistico descritto o meglio comunicato – intimamente e ritualmente – nell'orazione del *Mémorial* è la stessa percorsa nell'apologia storico-religiosa delle *Pensées*. Entrambi sono, in effetti, dei meta-testi biblici. Infatti, considerare il Libro come la cifra che insieme nasconde e mostra, presenza e assenza, è un'operazione che dipende al contempo dalla riflessione filosofica, con le sue procedure e codificazioni, e dalla sfera religiosa, con l'infusione dello Spirito e il dono dell'intelligenza. Ciò comporta una discorsività che non viene affatto rimossa, ma è anzi agita in tutta la sua coerenza e, senza impedire la trasposizione lirica, il *transfert* metaforico, tocca le soglie della composizione lirica⁷³. Le Scritture non sono forse icone, intermediari, rappresentazioni di un unico prototipo che contemplano e ripresentano in tutta la sua pregnanza ontologica⁷⁴?

Lo slancio mistico pascaliano si dispiega esplicitamente in alcuni testi e si nasconde nel fondo di altri, come un procedimento del pensiero filosofico-religioso. Esso intreccia liberamente reti e risorse di significato e mette in gioco i registri più vari della meditazione e della contemplazione. Possiamo dunque affermare che se la ridefinizione moderna del termine 'mistico' rinvia immediatamente alla sfera della pietà individuale – i sensi mistici sono sensi pii, spirituali, utili all'edificazione –, in Pascal, tale torsione individualistica e intimistica è compresente col senso della grande epopea della storia spirituale e collettiva del mondo, dove esegesi e messianismo si fondono. Ciò non si scontra affatto con le esperienze 'essenzialiste' o estatiche o di *quiétude*, che fioriscono nella mistica moderna e parlano di silenzi, mutismi, ampi spazi non-discorsivi della contemplazione. A rigore, quella di Blaise è un'esperienza filosofico-religiosa che si pone in una regione epistemologica e psichica, lo stato mistico essendo insieme una conoscenza di un mondo interiore, come

73. Rimando all'intensa commemorazione della notte del *Mémorial* (23 novembre 2004), celebrata con una lettura poetica di testi e commentari pascaliani, nella chiesa di Saint-Étienne-du-Mont a Parigi – che ospita le spoglie di Pascal – e infine raccolti nel numero monografico del "Courrier du Centre International Blaise Pascal" 28 (2004), pp. 2-26.

74. Ciò è conforme al decreto tridentino sulle sante immagini "*honos... refertur ad prototypa, quæ illæ [imagines] repræsentant*", Sessione 3-4 dicembre 1563.

avviene nel *Mémorial*, dove Dio solo regna, o il vissuto di una relazione privilegiata con Dio, come nel *Mystère*, giusto per restare negli esempi che abbiamo percorso.

Non stupisca dunque l'esiguità di una presenza esplicita e cosciente di una 'mistica' pratica o dottrinale nel nostro. Uno scrittore spirituale come Pascal universalizza ciò che Blaise vive singolarmente. La trascrizione della sua personale esperienza del divino ha rischiato di trasporre su un piano metafisico il piano mistico. Mentre avviene il contrario, essa non è divenuta esplicito oggetto di analisi, né racchiude un discorso normativo di un fenomeno essenzialmente poco classificabile. Per molti aspetti, se esiste in Pascal un'attitudine mistica, essa assume significati diversi ma racchiusi sotto uno stesso nome. Alla luce di un'interrogazione critica, ciò genera conflitto e confusione, come ricorda, più in generale, un celebre frammento delle *Pensées*:

Una città, una campagna, da lontano sono una città e una campagna, ma via via che ci si accosta, sono case, alberi, tegole, foglie, erbe, formiche, zampe di formiche, all'infinito. Tutto ciò è racchiuso sotto il nome di campagna⁷⁵.

Quel che rientra nella categoria di mistica ha certamente uno spessore semantico molto complesso; tuttavia, ciò rappresenta un elemento cardine del modo di ragionare di Pascal, al pari del suo modo di credere. Essa si pone allora come un oggetto di attaccamento a un processo di autenticazione e graduale approfondimento della verità della religione come verità propria e incarnata. Il testo feticcio che Blaise cuciva sui *revers* dei suoi abiti nei suoi ultimi otto anni di vita non è forse l'esempio più pregnante di un rapporto tutto corporeo con tale consapevolezza singolare e intima? Sarebbe difficile scorgere una costruzione metafisica che soggiace dietro la mistica pascaliana, come fosse un *fil rouge* che disegna una sintesi dottrinale. Si tratta piuttosto di un tipo di conoscenza affettiva che funziona assieme a quella prettamente filosofica, con cui condivide pratiche epistemologiche, ermeneutiche, di scrittura e più in generale di processi mentali, senza per questo pregiudicare il valore specifico dell'intuizione mistica. La religione del *cœur* e l'*esprit de finesse*, ad esempio, sono il miglior frutto che l'esperienza religiosa pascaliana trae da questo rapporto. In lui, l'attitudine mistica sembra corrispondere *de facto* a una critica filosofica e teologica della rappresentazione, pur essendo

75. L 65, S 99.

de jure una sua validazione o iper-potenziamento. Infatti, l'imitazione cristiana, il denudamento, l'inabissarsi in Dio solo mostrano la grazia dell'elezione e della chiamata a un'esperienza di soglia tra l'umano e il divino, cioè in quel luogo dove il registro simbolico estende la sua funzionalità pratica fino a ricongiungersi a quel nodo concettuale primario del pensiero di Pascal, quello della presenza e assenza di Dio, nella quale si gioca, secondo Blaise, la 'scommessa' dell'intera umanità.