

Il cuore dell'anima. Introduzione a san Francesco di Sales e la metafisica

VINCENT CARRAUD* – IGOR AGOSTINI**

«*Che la sede delle passioni non è nel cuore*»
Descartes, *Les passions de l'âme*, art. XXXIII

Siamo lieti di aprire questo numero monografico dedicato a san Francesco di Sales col titolo di *François de Sales et la philosophie* e di farlo a nome, insieme, della *République des savoirs*, del *Centre d'études cartésiennes* e del *Centro Dipartimentale di Studi su Descartes "Ettore Lojacono"*, che hanno organizzato in Parigi, all'Ecole Normale, il 7 dicembre 2022, l'omonima giornata di studio di cui *Salesianum* accoglie i contributi. Se questo titolo esclude intere sezioni dell'opera o delle opere di san Francesco di Sales (a cominciare dalle sue missioni, dalle sue fondazioni, dalla sua attività di direttore spirituale, dalla sua lotta contro l'eresia calvinista, dal suo episcopato, e così via), se le nozioni di spiritualità e di controversia in relazione a san Francesco di Sales o al salesianismo non debbono stupire più della categoria di «antiumanesimo» così cara a Henri Gouhier, il titolo di questa Introduzione mette anzitutto l'accento su un tema originale e, anzi, inaspettato: la metafisica. Il che significa presupporre non solo che in san Francesco di Sales ci siano dei concetti, ma anche che la sua opera intrattenga un preciso rapporto con la filosofia e, in particolare, con la metafisica; e questo richiede quantomeno un chiarimento.

Ci sembra che, per affrontare il rapporto del salesianismo con la filosofia e financo con la metafisica, si presentino quattro ambiti di studio:

1. Francesco di Sales lettore di filosofi: di Aristotele, «il principe

* Professeur d'Histoire de philosophie moderne à la Faculté des Lettres de Sorbonne Université, Paris. Directeur du *Centre d'études cartésiennes* (vincent.carraud@sorbonne-universite.fr).

** Professore associato di Storia della filosofia, Università del Salento, Lecce. Direttore del *Centro Dipartimentale di studi su Descartes "Ettore Lojacono"* (igor.agostini@unisalento.it).

dei filosofi»; di Montaigne, in cui egli vede meno un filosofo che un «dotto profano»¹ e che cita più volte, per la sua autorità di laico cat-

¹ Edizione di Annecy delle *Œuvres* di san Francesco di Sales, t. I (1892), 180. Secondo l'indice analitico dell'edizione di Annecy (t. XXVII, 1964), san Francesco di Sales, all'epoca delle sue missioni nello Chablais, a partire dal 1594, cita cinque volte gli *Essais*: quattro volte nelle *Controverses* (intorno all'ottobre 1595; pubblicazione difettosa nelle *Œuvres* del 1672) e una volta nella *Défense de l'étendard de la sainte Croix* (settembre 1597; pubblicazione nel 1600). Si deve dunque quasi sicuramente escludere che egli abbia utilizzato l'edizione postuma del 1595 di Marie de Gournay, pubblicata a Parigi presso Abel L'Angelier. Ne risulta che le cinque citazioni provengono dall'edizione parigina di Abel L'Angelier del 1588 (l'edizione pubblicata a Bordeaux, presso Millanges, nel 1582, non contiene né le due prime citazioni né l'ultima, ma solamente le citazioni annotate *c*) et *d*). L'edizione del 1588-1592 (Esemplare di Bordeaux) si trova sul sito di *Montaigne Studies*. In particolare:

— le *Controverses* citano tre volte l'*essai* I, 56, «Des prières»: *a*) 1588, p. 133 = Villey (*Essais*, éd. Pierre Villey, rééditée sous la dir. de Verdun-Louis Saulnier, PUF, Paris 1965, 2 vol., reprise dans la coll. «Quadrige», 1988, 3 vol., [pagination continue]), 321 (da «Savons-nous bien [...]» a «plus ardu à faire [...]»), ossia l'opposizione di Montaigne alle traduzioni nelle lingue vernacolari della Bibbia in II, cap. I, art. VII, «De la profanation ès versions vulgaires», I, 180 ; *b*) 1588, pp. 132-133, alla fine del medesimo capitolo I, 182: la citazione è più sviluppata (da «Ni n'est certes raison [...]» (l'inizio della lunga aggiunta del 1588) a «[...] plus de danger que d'utilité»); l'aggiunta del 1588 contro le «versions vulgaires» è dunque capitale per Francesco di Sales controversista; *c*) 1588, p. 132; 1582, p. 298 = Villey, 320), cioè, «cette voix est trop divine pour n'avoir autre usage que d'exercer les poumons et plaire à nos oreilles» in II, cap. I, art. IX, «De la profanation des Psaumes en suivant la version de Marot et en les chantant partout indifféremment», I, 186; tre volte, dunque, a proposito delle versioni della Santa Scrittura; poi *d*) lungamente, a sostegno dei miracoli delle reliquie, l'*essai* I, 27 che riprende *De civitate Dei* XX, VIII e XII, VIII (1588, p. 68 et v; 1582, pp. 148-149 = Villey, 181) in II, cap. VII, art. II, «Combien les ministres ont violé la foi due au témoignage des miracles», I, 328.

— la *Défense de l'étendard de la sainte Croix* (settembre 1597, pubblicazione nel 1600) cita *e*) l'*essai* II, 12, «Apologie de Raimond Sebond» (1588, p. 250 = Villey, 573) in II, XI, «L'image de la Croix est de grande vertu», II, 176, che colloca «cette marque de l'Évangile» tra «les barbares des Indes»: «nos croix <y> étaient en diverses façons en crédit, [ici] on en honorait les sépultures, on les appliquait [là,] [et nommément celle de Saint-André,] à se défendre des visions nocturnes et à les mettre sur les couches des enfants contre les enchantements» (testo leggermente diverso da quello degli *Essais*: < >, aggiunta della *Défense*; [], testo del 1588).

In una raccolta di similitudini del 1612-14 (in XXVI, 154), si trova anche questo giudizio: «Paon chasse naturellement à la vermine, araignées, mouches; e contrario aquila. Interdum, ingeniosissimi (beaux esprits), ut Montagne [sic], rebus ludicris et malis incumbunt; at ingenia fortia, solida, aliter» / «Il pavone va naturalmente a caccia di insetti, ragni, mosche; l'aquila fa il contrario. Talvolta, i più ingegnosi (spiriti belli), come Montaigne, si occupano

tolico,² a sostegno delle sue controversie anti-protestanti: difatti, se forse non c'è una filosofia di Francesco di Sales – ma questo è appunto ciò di cui occorre discutere –, quantomeno ci sono delle letture filosofiche di Francesco di Sales. Vi è, dunque, un *uso* salesiano delle filosofie?

2. La questione di sapere se vi è una filosofia di Francesco di Sales, ovvero se ciò che Louis Cognet chiama il suo «psicologismo»³ implichi una filosofia, per quanto implicita. Per rispondere, non basta accontentarsi di opporre sommariamente devozione e filosofia, né semplicemente tornare su alcune nozioni fondamentali quali la volontà, l'amore ed altre ancora, bensì sottoporre ad accurato esame dei concetti più specifici di «teologia mistica»: meditazione, pensiero, considerazione, contemplazione, orazione, ed altri ancora.

3. Il rapporto di Francesco di Sales e del salesianismo con lo scetticismo, ovvero non solo con gli *Essais*, per lui più importanti – ci sembra – di quanto non lascino trapelare le sue rare menzioni di Montaigne, ma anche con «la sceptique chrétienne» di Jean-Pierre Camus (1584-1652). Romanziere prolioso ed edificante, filosofo scettico (autore delle *Diversités*, contenenti il celebre *Essai sceptique*⁴), vescovo di Belley dal 1609 – consacrato da Francesco di Sales il 30 agosto – al 1629, poi grande vicario in *Pontificalibus* dell'arcivescovo di Rouen (ricordiamo che ricoprendo quest'incarico egli ebbe un ruolo nell'affare Saint-Ange⁵ che oppose, nel marzo-aprile 1647, Pascal, Hallé

di cose ridicole e cattive; gli ingegni forti, solidi, fanno il contrario». Vi è qui un riferimento implicito al proverbio latino «Aquila non capit muscas» (su cui cf. J.R. STONE (ed.), *The Routledge dictionary of Latin quotations: The illiterati's guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs and Sayings*, Routledge, London 2005, 138). Si veda T. GUEYDIER, *L'Augustin de François de Sales*, Cerf, Paris 2021, 175-177.

² Si veda la Prefazione di Marc Fumaroli alla traduzione francese di M. SCREECH, *Montaigne et la mélancolie*, PUF, Paris 1992, VIII-IX.

³ L. COGNET, *La spiritualité moderne*, Aubier, Paris 1966, 3xx. Cf. anche H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. IV: Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1965; tr. it: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, a cura di Guido Sommovilla, Jaca Book, Milano 1971, 110: «sommaria psicologia».

⁴ Prima edizione nel t. IV delle *Diversités*, Foucault, Paris 1610, livre XV, chap. 3, ff. 187 r-372 v. Si veda A. PESSÉL, *L'Essay sceptique de Jean-Pierre Camus*, in *Les études philosophiques* 85 (2008) 2, 161-194, che mostra come il concetto di diversità, permettendo a Camus di pensare la fede come avvenimento, distrugga l'illusione di autocontrollo dell'*io*.

⁵ *OC (Œuvres complètes, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris, t. II, 1991) II, 362-420.*

de Monflaines e Auzoult à Jacques Forton, nei confronti del quale Camus, favorevole a un accomodamento, era piuttosto bendisposto) e, soprattutto, amico intimo e discepolo di Francesco di Sales per quattordici anni, Camus è noto come autore de *L'esprit de Saint François de Sales*, opera però non sua e sulla quale ritorneremo.⁶

4. L'analisi del *corpus* salesiano come «fonte» possibile di alcune tesi successive, o almeno del lessico in cui esse saranno formulate, permette di conferire alle tesi salesiane uno spessore – se ci è lecito dire – che una lettura immediata può correre il rischio di lasciarsi sfuggire. Si pensi, in particolare, al possibile confronto del *Traité de l'amour de Dieu* con *Les passions de l'âme*, proposto a suo tempo da Geneviève Rodis-Lewis e sul quale è tornato più di recente anche Denis Kambouchner, «sull'argomento delle emozioni interiori».⁷ Se questi studi si propongono quale obiettivo quello di meglio comprendere Descartes, ad esempio sul tema della «supposizione impossibile», essi fanno però anche chiarezza, in controluce, su san Francesco di Sales; così, Kambouchner mostra che ciò che si trova sulla punta dell'anima salesiana è un amore, mentre a generare l'emozione interiore cartesiana è un giudizio prodotto dall'anima. E più in generale consentono di concludere, per ciò che concerne il rapporto tra questi due autori, che essi sono legati da «una forma di solidarietà storica, se non di contemporaneità, nel grande sforzo, che li accomuna, di discernere la complessità dei movimenti dell'anima e delle loro differenze di grado: il che significava portarli, *ma solamente nella misura del possibile*, alla chiarezza dell'oggettivazione».⁸

Si può andare più lontano? Quello che vogliamo dire – permettendoci di convocare a titolo di esempio gli studi che uno dei due autori di queste pa-

⁶ L. COGNET, *La spiritualité moderne*, 305, precisa: «[...] i sei volumi furono pubblicati fra il 1639 il 1641 e [...] da allora in poi vi sono state innumerevoli riedizioni più o meno riuscite. Di fatto, non è Camus l'autore di quest'opera, che si limita raggruppare dei discorsi a lui attribuiti; l'insieme fu redatto da uno o più compilatori in condizioni che andrebbero conosciute meglio e che non ispirano completamente fiducia». Cognet aggiunge altresì, a proposito della *Parénétiqve de l'amour divin* del 1608, che, sotto molti aspetti, Camus «sembra superare il suo modello [...]». La cultura di Camus, in ambito spirituale, sembra più tesa di quella di Francesco di Sales» (*Ibid.*, 306).

⁷ Cf. G. BELGIOIOSO – V. CARRAUD (eds.), *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique* (= *The Age of Descartes*), Brepols, Turnhout 2020, 241-258.

⁸ *Ibid.*, 258.

gine ha dedicato all'interpretazione pascaliana di Montaigne,⁹ ma tenendo altresì conto di tutto ciò che distingue Francesco di Sales da Montaigne stesso, i cui limiti iniziali rendono forse il tentativo destinato *a priori* all'insuccesso – è che uno dei modi per conferire, se possibile, al *corpus* salesiano una densità propriamente filosofica è leggerlo alla luce di problematiche successive. Ricordiamoci allora del vecchio principio ermeneutico raccomandato da Heidegger nella considerazione preliminare alla sua spiegazione del *Sofista*: «occorre procedere dal più chiaro al più oscuro»;¹⁰ raccomandazione tanto banale quanto cartesiana, ma la cui applicazione in storia della filosofia può rivelarsi non meno feconda che paradossale. Il che, se per Heidegger significava procedere da Aristotele a Platone, per noi qui vuol dire procedere da Descartes a Francesco di Sales – da Descartes, appunto, o da Pascal. Questo *Schritt zurück* non mira, certo, ad attribuire a san Francesco di Sales un determinato statuto dottrinale nella storia della filosofia, ma può consentire di prendere coscienza del complesso rilievo dei suoi scritti e della loro trionfale ricezione e, forse, anche di discernervi degli elementi propriamente filosofici o, almeno, filosoficamente interpretabili.

San Francesco di Sales muore a Lione quattrocento anni e tre settimane prima della giornata di studi che gli abbiamo consacrato, e cioè il 28 dicembre 1622. Circa cinque mesi più tardi, il 19 giugno 1623, a Clermont, nasce Pascal. A quest'ultimo, nel mese di giugno (sempre a Parigi), è stato appena dedicato un convegno;¹¹ e siamo felici di aprire con san Francesco di Sales, dopo la giornata di studio di dicembre, anche questo numero monografico.

Lo faremo molto rapidamente, proponendo l'ipotesi seguente: è staccandosi da un salesianismo iniziale che Pascal è diventato Pascal; e questo distacco è passato attraverso il concetto cartesiano di volontà ovvero – giacché si tratta della medesima cosa – la definizione cartesiana dell'amore. Questa ipotesi, che non avremo il tempo di sviluppare in se stessa, ma che è resa evidente da una lettura delle «Membra pensanti»,¹² presuppone una consta-

⁹ V. CARRAUD, *L'Entretien de Pascal et Sacy : une interprétation de Montaigne*, in *Les usages philosophiques de Montaigne du XVIe au XXIe siècle*, éd. par Philippe Desan, Hermann, Paris 2018, 67-81.

¹⁰ GA 19, 11 (§ 1, b).

¹¹ Si veda il sito <https://singer-polignac.tv/4e-centenaire-de-la-naissance-de-blaise-pascal/> (10-07-2023).

¹² Si vedano le prime indicazioni in V. CARRAUD, *Pascal : des connaissances naturelles à*

tazione storiografica: se il salesianismo si è diffuso tanto spontaneamente e con tanta ampiezza, è probabilmente anche perché si prestava facilmente a contraffazioni, a *pastiches*.¹³ Il che ci sembra valere per tutto il «grandissimo» XVII secolo, da Bérulle e Saint-Cyran ad Alfonso Maria de' Liguori, passando *attraverso* Fénelon.

Che Pascal sia stato scrittore notevole è evidente dalla *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, il solo opuscolo portato a termine dal suo autore e che la cosiddetta edizione detta di Port-Royal ha «giudicato opportuno aggiungere» alla fine delle *Pensées*; una preghiera, dunque, che è stata «scritta» solo perché «le cose» che vi rivelano le sue «disposizioni interiori» sono state «praticate». Ovvero: «Se nessuno ha mai scritto meglio sul buon uso delle malattie, nessuno, fra tutti coloro che lo vedevano, l'ha mai praticato in maniera più edificante». Che Pascal potesse essere un pessimo scrittore è evidente da un altro opuscolo, abbozzato dopo l'abbandono delle *Provinciales*, probabilmente alla fine del mese di maggio 1657:¹⁴ l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, abbandonato dopo quattro pagine ferali (OC IV, 40-44).

Queste quattro pagine comprendono diciassette paragrafi che, dal terzo in poi, cominciano, tutti, con «elle»: «essa», cioè l'anima, alla quale Dio ha dato una «nuova luce» (§ 2) «per mezzo della quale l'anima considera le cose ed essa stessa in un modo tutto nuovo» (§ 1). Pascal non teme le ripetizioni: si contano non meno di sessantasette occorrenze di «elle» in queste quattro pagine.¹⁵ Di qui la reiterata anafora che apre i paragrafi: «essa considera» (sette volte) ed «essa si spaventa in questa considerazione» (§ 5); «essa comincia»

l'étude de l'homme, Vrin, Paris 2007; tr. it.: *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, a cura di Stéphanie Vermot, Le Monnier Università, Firenze 2015, III, II (sul concetto di nulla), poi IV, ii (su quello di uso delle passioni). Si veda anche A. FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, Vrin, Paris 2016.

¹³ Quest'ipotesi, presentata nella giornata del 7 dicembre 2022, è stata sviluppata in V. CARRAUD, *Pascal: de la certitude*, PUF, Paris 2023, alle pagine 398-405 (= § 1) del capitolo XIV, che qui rifondiamo in versione italiana.

¹⁴ La redazione dei frammenti della XIX *Provinciale* «è senza dubbio di poco posteriore alla dispersione dell'Assemblea del Clero, che ebbe luogo il 23 maggio 1657», come nota Cognet (B. PASCAL, *Les Provinciales*, Garnier, Paris 1965, 381). Si veda E. MARTINEAU, *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens*, in *XVII^e siècle* 185 (1994) 4, 695-729: 715. Jean Mesnard riteneva che, in ragione dei «possibili accostamenti con le *Pensées*», «s'impone la data del 1657-1658» (OC IV [1992], 39).

¹⁵ E. MARTINEAU, *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens*, 711.

(sette volte, ancora); «essa conosce» o «riconosce» (sei volte), «essa comprende» (tre volte). In diciassette, brevi, paragrafi l'anima non solo considera, riconosce o non comprende: «essa» vede, (non) gusta (più), (non) si abbandona (più), si spaventa, si congiunge, cerca, ricerca, si stupisce, entra, si alza, condanna, detesta, piange, si porta, concepisce, fa degli sforzi, si umilia, moltiplica, attraversa, (non) si ferma, sente, gioisce, si annienta, (non) forma, adora, benedice, vuole, preferisce, ha ricorso, fa, aspira, desidera, ignora, agisce, si risolve, implora, riesce, si attacca, aderisce, rende grazia, soddisfa, prega e soprattutto, trova o si trova (otto volte). In aggiunta a quest'anafora che è degna di un apprendista retore – anzi, di un retore televisivo – Pascal incorre in pleonasmii («necessità indispensabile», § 8; «questa elevazione è così eminente e così trascendente», § 11) e moltiplica le banalità, gli spropositi, le espressioni ridicole («i suoi rispetti reiterati», § 13), le contorsioni («essa considera le cose deperibili come inconsistenti e persino già perite», § 5; «umiliarsi fino agli ultimi abissi del nulla», § 13). Insomma: «Pascal non ha mai scritto così male, non ha mai accumulato tante espressioni infelici»; è il «Pascal al livello più basso», come diceva Emmanuel Martineau.¹⁶ *L'Écrit sur la conversion du pécheur* non è semplicemente uno scritto di devozione fallito: è uno scritto «devoto», per usare la perfida espressione di Henri Bremond in una pagina sul «*panedonismo* devoto» di Pascal, che, per una volta, «non è fuori luogo in un testo che è una contraffazione di devozione».¹⁷

Tra tutte queste scempiaggini, vorremmo prendere in considerazione una doppia espressione singolare e particolarmente goffa. Se già nel § 3 Pascal scrive: «[...] le cose dove essa [l'anima] si abbandonava con una piena effusione del *suo cuore*» (§ 3), nel § 5 fa persino peggio: «essa [l'anima] comprende perfettamente che, poiché il suo cuore si attacca solo a cose fragili e vane, la sua anima deve trovarsi sola ed abbandonata lasciando la sua vita».

¹⁶ *Ibid.* 705; 700.

¹⁷ *Ibid.* 712, che fissa questo «epiteto altrove del tutto fuori posto» dell'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VII (1929), 17: «La preghiera personale di Francesco di Sales è di solito totalmente soave, o tale ci pare; come teorico della preghiera, egli è infinitamente meno devoto o, per meglio dire, meno devozionale di Pascal, Nicole e Bossuet». Ma si veda già il capitolo IX («La prière de Pascal») del t. IV (1920), in cui le pp. 411-412 si appoggiano su ciò che scrive il «miglior Pascal» – «Ecco cosa è la fede, Dio sensibile al cuore» – per risolvere *in fine* l'alternativa: «Si avanzi come si può e si scelga: se il Pascal più profondo resiste a questa filosofia di Francesco di Sales, che talvolta abbiamo opposto al Pascal discepolo di Arnauld, l'*Apologie* è costruita su un sofisma, non vale più se non per lo stile».

E, ancora, al § 6: «tutto quello che deve durare meno della sua anima [l'anima dell'anima] è incapace di soddisfare il desiderio di quest'anima» (il desiderio dell'anima dell'anima). O, ancora, al § 11: «Essa [l'anima] passa attraverso tutte le creature e non può fermare *il suo cuore* fino a che non sia giunta al trono di Dio [...]». Avete capito benissimo: l'anima ha un cuore e persino un'anima!

Senonché, l'espressione «cuore dell'anima» era salesiana.¹⁸ Si trova nel libro IV del *Traité de l'amour de Dieu*, «De la décadence et ruine de la charité», allorché san Francesco di Sales, per provare «*Que l'amour sacré se perd en un moment*» (cap. IV, titolo), inizia col mostrare che un solo peccato mortale è sufficiente a distruggere la carità e non solamente a diminuirla. Se la carità aumenta per gradi, essa si perde tutta assieme: differenza di grado nella sua acquisizione, differenza di natura nella sua perdita, dunque. «È vero che la carità cresce di grado in grado e di perfezione in perfezione [...], tuttavia non può diminuire per calo della propria perfezione, perché non è mai possibile perderne soltanto un briciolo, senza perderla tutta».¹⁹ Ma c'è di più: il venir meno della carità non solo o è tutt'insieme o non si dà, ma impone di pensare una parte la cui soppressione, per quanto piccola essa sia, toglie il tutto, secondo la metonimia, ripresa da san Francesco di Sales dal *De Mundo* di Aristotele, dell'«immagine dell'artefice» nel viso di Fidia che questi ha scolpito nella statua di Minerva.²⁰ Per questo la perdita della carità, necessa-

¹⁸ Da non confondere con la «punta suprema» dell'anima, terza regione della parte superiore dell'anima: illuminata solo dalla fede, essa non è discorsiva e permette l'esercizio (ricettivo) della contemplazione; cf. L. COGNET, *La spiritualité moderne*, 294-298. Cfr. anche FRANÇOIS DE SALES, *Correspondance: les lettres d'amitié spirituelle*, éd. André Ravier, DDB, Paris 1980, lettre CCXCI, «Faites que [notre Sauveur] soit le cœur de votre cœur», «Fate che il [nostro Salvatore] sia il cuore del vostro cuore» (p. 787).

¹⁹ Paris, 1654, 314 = edizione d'Annecy delle *Ceuvres* di san Francesco di Sales, Imprimerie Niérat, 1894, *Traité de l'amour de Dieu*, livre IV, chap. 4, vol. I, 226-227, così come tutte le citazioni seguenti; tr. it. *Trattato dell'amor di Dio o Teotimo*, a cura di Ruggero Balboni, Edizioni Paoline, Roma 2001³, 342.

²⁰ *Traité*, livre IV, chap. 4, vol. I, 227; tr. it., 342-343: «In questo <la carità> assomiglia al capolavoro di Fidia, tanto celebrato dagli antichi: infatti si dice che quel grande scultore avesse fatto in Atene una statua di Minerva, completamente d'avorio, alta ventisei cubiti; e sullo scudo, su cui aveva celebrato la battaglia delle amazzoni e dei giganti, aveva scolpito con tanta arte il proprio volto, che non poteva esser tolto un solo pezzetto della sua immagine, dice Aristotele, senza che «tutta la statua non cadesse in frantumi»: per cui, pur essendo stata quell'opera composta unendo pezzo a pezzo, tuttavia, in un attimo sarebbe andata in

riamente totale, persino quando non sembrava che parziale, è istantanea: «subito, in un attimo, la santa carità si separa da noi, o, per meglio dire, perisce del tutto». Francesco di Sales paragona allora la carità ed il cuore – paragone che sarebbe banale, se non fosse per il punto sul quale essa qui verte: la ferita che è loro comune. Un cuore non può essere ferito senza perire, perché non può essere «vivente e diviso», poiché la minima ferita fatta al cuore conduce alla morte: «come il cuore umano non può vivere se viene tagliato in due, così la carità [...] non può mai essere ferita senza essere uccisa». Francesco di Sales esplicita il paragone, che rileggiamo senza tagliare la doppia definizione della carità, che, anzi, sottolineiamo: «come il cuore umano non può vivere se viene tagliato in due, così la carità, *che è il cuore dell'anima e l'anima del cuore*, non può mai essere ferita senza essere uccisa». Un nulla, una briciola, una goccia, sono sufficienti a distruggere la carità: «proprio come si dice delle perle che, concepite dalla rugiada celeste, periscono se una sola goccia di acqua marina penetra nella conchiglia». ²¹ La stessa cosa vale per l'essenza della carità: «è talmente nobile che non può cessare di regnare senza contemporaneamente cessare di essere». ²² La carità era acquisita «a poco a poco» nello sforzo del «disprezzo di noi stessi» tramite l'amore di Dio; ²³

frantumi se si fosse asportata anche soltanto una piccola parte dell'immagine dell'artefice». Il riferimento è a Pseudo-Aristotele, *De Mundo, sub finem*, ossia 399b-400.

²¹ *Traité*, livre IV, chap. 4, vol. I, 226; tr. it., 342. Cf. anche *Traité*, livre III, cap. 2, vol. I, 171, che segue espressamente Plinio, *Historia naturalis*, IX, xxxv.

²² *Traité*, livre IV, chap. 4, vol. I, 226; tr. it., 343.

²³ Il cap. IV (vol. I, 225) si apre con una ripresa del celebre passaggio del *De civitate Dei*, XIV, xxviii (Bibliothèque Augustinienne 35, 464): «L'amore di Dio, che ci porta sino al disprezzo di noi stessi, ci rende cittadini della Gerusalemme celeste; l'amore di noi stessi che ci spinge fino al disprezzo di Dio, ci rende schiavi della Babilonia infernale» (tr. it., 341). Nella *lettre sur la mort de son père* del 17 ottobre 1651, Pascal riprende ancora il celebre chiasmo agostiniano, ma si astiene dal menzionare le due città ed oppone l'amore infinito per Dio e l'amore finito per sé: «Dio ha creato l'uomo con due amori, uno per Dio, l'altro per se stesso; ma con questa legge, che l'amore per Dio sarebbe infinito, cioè, senza altro fine che Dio stesso, e che l'amore per se stesso sarebbe finito e tale da riportare a Dio» (OC II, 857). La distinzione dell'infinito di un amore e della finitezza dell'altro e il rifiuto di vedervi due città antagoniste non ci sembrano né agostiniane né salesiane né gianseniste: questi due punti fondamentali non sono stati visti da J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*. II/I. *Les vérités de la grâce*, PUF, Paris 1923, 65-70, nota 13 (che non cita la *lettre*), da Jean Mesnard, OC II, 857, nota 1 e da PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Armand Colin, Paris 1970, 140-146. Non è escluso che si debba cercare la fonte della prima opposizione in Bérulle.

«un solo peccato mortale»²⁴ la bandisce interamente ed istantaneamente dall'anima.

La carità è il cuore dell'anima e l'anima del cuore. Malgrado i paragoni di Francesco di Sales, che esplicitano sia il *guasto* (*détraquage*) istantaneo della carità²⁵ sia la progressione salesiana dall'«uomo» al «cuore umano» e dal «cuore umano» all'«anima», rigorosamente costruita nel capitolo XV del libro I del *Traité de l'amour de Dieu*, che si appoggia sul *Salmo* 72, 26 («*Deus cordis mei*», «Dio del mio cuore»),²⁶ l'anastrofe del capitolo IV del libro IV non è sembrata meno sorprendente: «Vi è una bella frase del nostro beato Padre [...] che parlava della carità: la chiamava il cuore dell'anima e l'anima del cuore. Mi chiedete ciò che egli volesse dire con questo», scrive Jean-Pierre Camus ne *L'esprit de Saint François de Sales*, nel capitolo «*Du cœur de l'âme, et de l'âme du cœur*» (XIII, XXIII). Camus – o uno dei compilatori dell'opera – spiega: «Mi pare di capire che il cuore appartiene al corpo e l'anima al cuore, e che la carità appartiene al cuore e all'anima», ossia che dà loro la vita.²⁷ La vita è il termine medio della doppia formula salesiana. Essendo la più eccellente delle virtù, la carità è la vita stessa dell'anima: «essa è dunque il cuore dell'anima perché risiede nella volontà, che è la parte affettiva dell'anima razionale; ed è l'anima del cuore perché, senza di essa, la nostra volontà non può produrre nessuna azione soprannaturalmente vitale [...]. In questo senso, penso, essa è il cuore della nostra anima e l'anima del nostro cuore».²⁸ Si vede immediatamente che Francesco di Sales non ha mai pensato che il

²⁴ *Traité*, livre IV, chap. 4, vol. I, 226; tr. it., 341.

²⁵ *Traité*, livre IV, chap. 4, vol. I, 226; tr. it., 342, modificata: «similmente, nel momento in cui il cuore è talmente guasto [*detraqué*] nelle sue passioni che la carità non può più regnarvi, essa lo lascia e lo abbandona».

²⁶ «De la convenance qui est entre Dieu et l'homme», edizione d'Annecy, 74-77; si veda anche l'*Introduction à la vie dévote*, II, 12.

²⁷ J.-P. CAMUS, *L'esprit de Saint François de Sales : eveque et prince de Geneve*, t. III, Gaume, Paris 1840, 51-52. Camus cita *Proverbi* 4,23 («Custodisci il tuo cuore più di ogni altra cosa, poiché da esso provengono le sorgenti della vita») poi *Giovanni* 1,4 («In Lui era la vita») per indicare che san Francesco di Sales «intende parlare non solo della vita del corpo, ma anche della vita spirituale, che consiste nell'amare Dio con tutto il cuore, con un amore soprannaturale e con carità».

²⁸ *Ibid.* Di qui l'interpretazione di *Qui adhaeret Domino unus spiritus est*: «chi aderisce a Dio con carità disinteressata [...] Dio è il cuore della sua anima, e l'anima del suo cuore» (*ibid.*).

cuore dell'anima, cioè la carità come principio della sua vita spirituale, potesse attaccarsi alle cose del mondo.²⁹

Per dirla in breve: l'audacia dell'anastrofe del *Traité de l'amour de Dieu* diventa, nell'*Écrit sur la conversion du pécheur*, una mera contraffazione.³⁰ Poco importa, per quel che qui interessa, che l'opera di san Francesco di Sales abbia dato luogo a simili *pastiches*, così frequenti per tre secoli. Quello che conta è rendersi conto del fatto che proprio Pascal se ne sia distaccato. E che sia stata la dottrina cartesiana della volontà a permettergli tale distacco.

Leggiamo la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, perché vi troveremo, in un contrasto sorprendente, la sinonimia del cuore e dell'anima, unica ed ultima, quella dell'ultimissima frase della *Preghiera*: «Entrate nel mio cuore e nella mia anima [...]». Ma è una sinonimia che permette a Pascal, prima di ogni altra cosa, di pensare l'anima come un luogo, che può essere «pieno dell'affetto del mondo»³¹ (sottolineiamo «pieno», poiché qui si tratta di sostituire un riempimento a un altro) e, così, mostrarsi «un luogo ribelle», la casa del forte, secondo *Matteo* 12,29, che contiene quei tesori che sono gli affetti (§ IV, OC IV, 1002) e che Pascal prega Dio di forzare, di aprire, per riprendere questa capacità di affetto che gli è dovuta: «Aprite il mio cuore, Signore, entrate in questo luogo ribelle [...]»³² (§ IV, 1001), per cui «mia conversione» significa «conversione del mio cuore» (§§ III et IV, 1000 et 1001). Colpisce, qui, la doppia equivalenza, del cuore al tesoro (secondo *Matteo* 6,21 e *Luca* 12,34: «Lì dove è il tuo tesoro, anche lì sarà il tuo cuore»; «dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore»), e dal tesoro all'anima: «Aprite il mio cuore [...]» / «[...] rubate voi stesso questo tesoro o, piuttosto, riprendetelo [...], poiché la vostra immagine vi è impressa. Ve l'avete formata, Signore, al momento della mia nascita [...]. Voi solo avete

²⁹ A differenza di Pascal: cf., *supra*, nota 20.

³⁰ Emmanuel Martineau nota giustamente che, imitando Francesco di Sales, Pascal «è in qualche misura un contraffattore di lui stesso», nella XVIII *Provinciale*, éd. Louis Cognet, *Les Provinciales*, Garnier, Paris 1965, 359.

³¹ § II, OC IV, 999; cf. anche § IV: «il mio cuore è talmente indurito e pieno delle idee, delle preoccupazioni, delle inquietitudini e dei legami del mondo» (OC IV, 1001).

³² § IV, OC IV, 1001: «Aprite il mio cuore, Signore; entrate in questo luogo ribelle occupato da vizi. Essi la assoggettano; entratevi come nella casa del forte; ma prima legate il forte e potente nemico che la domina, e poi prendete i tesori che vi sono. Signore, prendete i miei affetti che il mondo aveva rubato; rubatelo voi questo tesoro, o piuttosto riprendetelo, poiché appartiene a voi, come un tributo che vi devo, poiché la vostra immagine vi è stampata».

potuto creare la mia *anima*»³³ (1002). Il cuore è, così, il luogo dell'immagine di Dio. Sinonimia che permette in seguito a Pascal di pensare l'anima come ciò che ama (§ V, 1002, «O mio Dio, come è felice *un cuore* che può amare un oggetto così affascinante [...]. O mio Dio, come è felice *un'anima* di cui voi siete le delizie, poiché essa può abbandonarsi ad amarvi [...])». Il cuore non è solamente ciò per mezzo di cui si ama o per mezzo di cui l'anima ama, ma ciò che ama, l'anima in quanto ama; detto altrimenti, e cioè alla cartesiana, è la volontà. Bisogna allora sforzarci di comprendere quello che è non tanto il passaggio da un proposito devoto ad un enunciato concettuale – perché, in fin dei conti, c'è davvero un tale passaggio? Non ne siamo affatto certi –, quanto il modo in cui Pascal sfugge risolutamente al registro della devozione elaborando un concetto di cuore decisivo per pensare l'amore come modo della volontà che si rivela, semplicemente, un modo di conoscenza. Avanziamo allora l'ipotesi – ma questo punto non potremo fare altro che suggerirlo, a modo di conclusione – che il pensiero pascaliano del cuore, presente, ma già rarefatto, nella *Prière*, e trainato dalla costrizione speculativa del suo impianto paolino-cartesiano, si compie nell'immagine delle membra pensanti, che lo soppianta per pensare l'amore come unione della volontà. L'equivocità del cuore, dal *pastiche* salesiano alla sua estenuazione e al suo abbandono come immagine imperfetta, attesta allora l'esigenza costantemente concettuale alla quale Pascal ha saputo sottomettersi per pensare la sua fede. Comprendiamo così la portata veramente edificante del pensiero pascaliano: edificante non perché devoto, ma precisamente perché sempre concettuale.

Ne seguono due conclusioni.

In primo luogo, per quel che riguarda san Francesco di Sales, si tratta di capire come Descartes ne permetta, *nella misura del possibile*, come diceva Kambouchner, l'interpretazione concettuale. Anche se, purtroppo, questa interpretazione cartesianizzante introspettiva esaspera la preminenza del «punto di vista antropologico», come rileva Hans Urs von Balthasar: il *Traité de l'amour de Dieu* (non) è (che) il *Trattato del nostro amore per Dio*, una deriva verso un «antropocentrismo ingenuo» in cui «resta esclusa la cosa principale: tutta la storia obiettiva della salvezza, incarnazione, redenzione, giu-

³³ § IV, OC IV, 1002. Si riporti «l'idea del mondo vi è talmente incisa [...]» a «il mio cuore è talmente indurito e pieno delle idee [...] del mondo», qualche riga più in alto. Il riferimento a *Matteo* 6,21 e *Luca* 12,34 è omissso in OC IV, 1002.

stificazione, chiesa e vita cristiana nel mondo»; «la pretesa di conoscere l'amore e la perfezione suppone segretamente un'univocità [...] che si colloca ai lati dell'univocità speculativa dell'essere», dunque anti-cartesiana; lo «stile salesiano [...] è l'inconscia espressione di questa segreta univocità».³⁴ Questo, dunque, è il rapporto – stretto, sebbene non esplicito – di san Francesco di Sales alla metafisica.

In secondo luogo, quanto a Pascal è importante (a) distinguere un salesianismo (e un ciranismo³⁵) iniziale e convenuto, come quello della *lettre sur la mort de son père* del 17 ottobre 1651 (OC II, 851-863), da una contraffazione salesiana, come quella dell'*Écrit sur la conversion du pécheur*; e (b) comprendere come la lettura di Descartes (quello che *Pascal: de la certitude* ha inteso denominare 'cartesio-paolinismo') gli abbia dato i mezzi per liberarsi da questo salesianismo che disconosce l'amore del tutto a vantaggio della parte: lo testimoniano tanto il discorso *Des membres pensants*, quanto la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*.

Il nostro augurio è che questa giornata di studi abbia mostrato che l'approccio «metafisico» dell'opera del vescovo di Annecy costituisce un vero oggetto di studio; e siamo grati a *Salesianum* per la generosità con cui ha voluto accoglierne i contributi.

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. IV: *Im Raum der Metaphysik*, tr. it., 110-111.

³⁵ Sulla componente salesiana della spiritualità di Saint-Cyran, si veda J. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Vrin, Paris 1962, 35-79. Ricordiamo che Madre Angélique era «una delle ragazze preferite del santo» e che Saint-Cyran, che ammirava Francesco di Sales, intrattenne alla fine della sua vita una relazione epistolare con Madre Angélique: si veda L. COGNET, *La Mère Angélique et saint François de Sales, 1618-1626*, Flammarion, Paris 1951.

Abstract

Questo studio si presenta come un'introduzione al problema del rapporto fra san Francesco di Sales e la filosofia. Esso parte, da un lato, dal presupposto che non solo in san Francesco di Sales si trovino dei concetti, ma anche che la sua opera intrattenga un preciso rapporto con la filosofia e, in particolare, con la metafisica; e, dall'altro, dall'assunto metodologico secondo cui è possibile accertare lo statuto filosofico di un determinato *corpus* dottrinale attraverso la sua recezione filosofica successiva. Lo studio si propone pertanto di conferire al *corpus* salesiano uno statuto propriamente filosofico leggendolo alla luce di problematiche pascaliane e cartesiane, avanzando l'ipotesi ermeneutica secondo cui, in primo luogo, è staccandosi da un salesianismo iniziale che Pascal è diventato Pascal; e, in secondo luogo, che questo distacco è passato attraverso il concetto cartesiano di volontà ovvero attraverso la definizione cartesiana dell'amore.

Parole chiave

Francesco di Sales | Metafisica | Filosofia | Descartes | Pascal

The Heart of the Soul: Introduction to St. Francis de Sales and Metaphysics

This study is presented as an introduction to the problem of the relationship between St. Francis de Sales and Philosophy. It starts, on the one hand, from the assumption that not only that some philosophical concepts are found in St. Francis de Sales, but also that his work has a precise relationship with Philosophy, with Metaphysics in particular; and on the other, from the methodological assumption according to which it is possible to ascertain the philosophical status of a given doctrinal corpus through its subsequent philosophical reception. The study therefore proposes to give the Salesian corpus a specifically philosophical status by reading it in the light of Pascalian and Cartesian problems, advancing the hermeneutic hypothesis according to which, in the first place, it is by detaching himself from an initial "Salesianism" that Pascal became Pascal; and, secondly, that this detachment has passed through the Cartesian concept of will or through the Cartesian definition of love.

Keywords

Francis de Sales | Metaphysics | Philosophy | Descartes | Pascal