

Andrea Di Biase

Contro Epitteto. Pascal e la virtù imperfetta

Come citare questo articolo:

Andrea Di Biase, *Contro Epitteto. Pascal e la virtù imperfetta*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 47, no. 1, luglio 2018/giugno 2019

Per indicare il vasto fronte di resistenza alla cultura classica, sorto in Francia alla metà del Seicento, si è talvolta parlato di «antiumanesimo cristiano»¹. In molti ambienti gallicani la fine del 1640 – data della comparsa sul mercato editoriale dell'*Augustinus* di Cornelius Jansen, pubblicato postumo a Lovanio dall'allievo Jacobus Zegers², – avrebbe infatti sancito l'inizio di una stagione fortemente critica nei confronti della rinascita neolatina dei decenni precedenti, nonché verso la ben consolidata tradizione umanistica rinascimentale. In tale distacco, è chiaro, Port-Royal ebbe un ruolo decisivo. Promotrice di un'ortodossia agostiniana rigorosa, oltre che rappresentante di una Chiesa trionfante e retributiva, l'abbazia si impegnò in modo durevole ad annullare il lascito del patrimonio/monumento antico in fatto di valori universali propri della saggezza umana, e a distinguere, isolandolo, il messaggio evangelico dagli altri insegnamenti morali pagani. Enunciata in questi termini, la discrepanza assunse un carattere prioritario anche nella riflessione di Pascal. Qui si tratterà, allora, di esaminarne e discuterne da vicino gli esiti, brevemente, indirizzando la nostra attenzione a un momento particolare della dialettica dell'autore delle *Pensées*³: la condanna della sapienza antica nella sua attitudine teorica fondamentale allo stoicismo e, in particolare, alla figura in discorso come suo principale interprete⁴.

1. Fortune seicentesche di Epitteto «cristiano»

Nella propria biblioteca Pascal possedeva sia le *Diatribai* sia l'*Encheiridion* di Epitteto nella traduzione francese di Jean Goulu, priore fogliante⁵. Era un'edizione pregevole, commissionata da Margherita di Valois intorno al 1609, e a lei dedicata⁶, ma che risentiva della ricezione ambigua dello stoicismo romano lungo la prima metà del *Grand Siècle*. Spesso infatti i commenti e le traduzioni, in latino come in volgare, degli scritti di Epitteto⁷ coincidevano con alterazioni più o meno consistenti in senso cristiano. E parlando del fascino esercitato dallo stoicismo di età imperiale sui letterati di primo Seicento, *âge d'or*

*des éditions stoïciennes*⁸, Julien Eymard d'Angers propose di distinguere diversi orientamenti nei lettori, divulgatori e maggiori interpreti del pensiero stoico, a seconda di quanto fosse prevalsa in loro l'ispirazione conciliante, creando così, per quello che René Pintard definì «le pas à la morale sur la religion»⁹ donato dal tardo stoicismo al cristianesimo attraverso linee d'incontro reciproche, le categorie di *stoïcisme chrétien*, *christianisme stoïcisant*, *humanisme chrétien*¹⁰.

Di tali attitudini può essere anche indicativa, ai nostri fini, l'illustrazione del frontespizio dell'edizione dell'*Encheiridion* posseduta proprio da Pascal. L'incisore, Léonard Gaultier, vi raffigura la massima cardine della morale epittetiana tramandataci da Aulo Gellio - *anéchou kài apéchou*, «sopporta ed astieniti»¹¹ - in due scene speculari, a forte tonalità religiosa: a destra un ecclesiastico, riconoscibile dal ferraiolo che indossa, tollera una serie di supplizi sotto una pioggia battente; a sinistra, lo stesso uomo respinge i vizi capitali immerso in un orto assolato. In alto, infine, si erge Epitteto, seduto ieraticamente su un seggio e in posa giudicante. Simili scenografie - proposte come esempio di condotta al cristiano che vuol essere virtuoso davanti alle vicissitudini della sorte - rivelano a noi uno sforzo assiduo nel rendere lo stoicismo conforme ai canoni del cristianesimo.

Pur restando *païen*, Epitteto è promosso a saggio quasi evangelico, utile al miglioramento spirituale del fedele; fedele che, a sua volta, ha il compito di elevare la farmacopea dell'*Encheiridion* a dignità celesti: «Se vuoi rendere santa la virtù umana e naturale di Epitteto», scrive persino François de Sales nel suo *Traité de l'Amour de Dieu*, «falla praticare da un'anima sinceramente cristiana».¹² Perciò, invitando a regolare le passioni, e ad accettare di buon grado le avversità, *le bon Épictète* avrebbe cooperato, senza saperlo, alla fede; lui, maestro e «uomo migliore di tutto il paganesimo»¹³, pervaso di *bonne grâce pour un païen*¹⁴, sarebbe stato utile all'uomo per raggiungere la salvezza. E diversi dovettero poi essere stati i vantaggi offerti dallo schiavo frigio sul piano pratico se il gesuita Matteo Ricci, nelle sue missioni in Oriente, condusse la catechesi divulgando un *Encheiridion* da lui stesso debitamente emendato¹⁵: anzitutto Epitteto garantiva un linguaggio gradevole, capace di saziare l'avidità poetica dei letterati e abbastanza lontano da una certa prosaicità scolastica; un modo per fuggire l'epicureismo e ribadire l'esistenza divina e il valore dell'anima contro le tesi materialiste; una nozione solenne di virtù, che conciliava insieme l'eroismo antico, la teatralizzazione della magnificenza romana e l'amor sacro nei confronti di Dio¹⁶.

Del resto l'*Encheiridion* era arrivato in Francia per la prima volta tradotto in latino da Poliziano¹⁷ che lo presentava come discepolo di Platone, e successivamente volgarizzato all'interno dell'*Arte di corregger la vita humana* dal veneziano Matteo Franceschi Basti che, sin dalla didascalia, assicurava al lettore: «meravigliosi precetti et costumi alla religione cristiana», e nella dedica a Lodovico Uspero: «utilissimi ammaestramenti degli antichi savi, [...] niuno ve ne ha, a giudizio mio, tanto alla humana natura giovevole, ne simile più alla

christiana religion nostra, quanto quella di Epitteto»¹⁸. In questo modo la didattica filosofica di Epitteto si ritrovava piegata alle esigenze del cristianesimo, compressa in dogmi ad essa estranei, elusa nei suoi principi politeistici e panteistici¹⁹; vi si riconoscevano elementi mitigati di fede cristiana: la preveggenza ordinatrice del cosmo, *prónoia*, veniva intesa nel senso di *provvidenza*, e i precetti della sua morale - privata e civica - divenivano infine atti confessionali a tutti gli effetti.

2. «Comme un mot d'Épictète». *L'Entretien avec M. de Sacy e lo stile di Epitteto «filosofo»*

Pascal nasce nel solco di questa tradizione. *L'Encheiridion* è letto e meditato a lungo, apprezzato per la prosa e l'eloquenza: il «modo di scrivere» del suo autore, troviamo annotato nella *pensée* 745, «è il più in uso, quello che si insinua meglio, che rimane di più nella memoria e che si fa più citare perché è tutto composto di pensieri nati sui discorsi ordinari della vita [*pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie*]». Qualità invidiabili, certo, poiché capaci di attirare l'attenzione dei probabili lettori della sua apologia più di qualsiasi altra dimostrazione teologica su prove metafisiche, in realtà «così lontane dal ragionamento degli uomini e così involute»²⁰. Modello di eloquenza e di scrittura - nella lettera d'esordio alle *Diatribai*, Arriano ricordava del maestro la «franchezza di linguaggio» (*parresia*)²¹ - Epitteto poteva offrire a Pascal maggiori garanzie di incontro con il gusto dei nuovi lettori, *gens du monde* che faticavano a seguire, anche solo per «qualche ora» (P 427), argomentazioni prettamente logiche, ma non esempi pungenti o racconti sapienziali, scritti per di più in uno stile coinvolgente e conciso²².

E che Epitteto fosse tra gli autori letti di consueto da Pascal è confermato poi dall'*Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, il più noto dei circa quaranta colloqui contenuti nei *Mémoires*²³ di Nicolas Fontaine segretario di Lemaître de Sacy, teologo e direttore delle coscienze a Port-Royal. Come genere letterario *l'Entretien* ricorda quello lucianesco dei «dialoghi dei morti», rinnovato negli stessi anni da Fontenelle e Fénelon²⁴, e in esso, svoltosi con probabilità durante il soggiorno di Pascal all'abbazia, tra il 7 e il 28 gennaio 1655, o al più tardi nell'estate del 1658²⁵, i due interlocutori discutevano delle loro personali «letture di filosofia» (C 561), scambiandosi a vicenda pareri come era forse abitudine tra i Solitari là riuniti²⁶.

A seguito di una «lunga esperienza di ogni sorta di libro»²⁷, Pascal sceglie allora Epitteto come rappresentate dell'attitudine fondamentale dogmatica, e stoica in particolare, nei suoi ideali di ragione, integrità e rettitudine del saggio: «Epitteto», esordisce rivolgendosi a Lemaître de Sacy, «è uno dei filosofi al mondo che abbiano compreso meglio i doveri dell'uomo. Vuole soprattutto che si guardi a Dio come proprio oggetto principale; che ci si persuada che governi tutto con giustizia; che ci si sottometta a lui di buon cuore, e che lo si segua volontariamente in tutto, che non si faccia niente senza una grande saggezza: e così

tale disposizione porrà fine a ogni lamentela e a ogni scontento e disporrà il suo spirito a sopportare con serenità tutti gli eventi più calamitosi» (C 562).

Fin qui, dunque, nulla di diverso da quanto già affermato. Lo stesso Guillaume Du Vair, autore centrale ed iniziatore negli ambienti dell'alta nobiltà di toga della tradizione neostoica cristiana, non si era espresso in modo dissimile ne *La Sainte Philosophie* e ne *La Philosophie morale des Stoïques*²⁸. Certo è, poi, che Pascal abbia letto i testi del Consigliere parlamentare - secondo la testimonianza di Antoine Gombaud de Méré, apprezzò proprio «l'esprit et l'éloquence»²⁹ di Du Vair - e ripreso da lui vocaboli, esempi e procedimenti teorici³⁰. Eppure la conversazione termina con una radicale ritrattazione del giudizio appena espresso su Epitteto: «Ecco a voi signore - chiarisce Pascal a de Sacy - i lumi di questo grande spirito che ha conosciuto così bene i doveri dell'uomo. Meriterebbe di essere onorato, oso dire, se avesse però conosciuto anche la sua impotenza» (C 563).

Sotto tale aspetto la confutazione di Pascal, che da qui in poi sarà inesorabile, si basa sul principio che Epitteto non abbia in fondo compreso la necessità di aggiungere al potenziale razionale dell'animo umano la sua basilare controparte della debolezza, in esso altrettanto ben radicata, come invece previsto dai pirroniani, sebbene in modo esclusivo: - «[Epitteto] ha dato all'uomo i mezzi per soddisfare tutti i suoi obblighi; che questi mezzi sono in nostro potere [...] e che ci possiamo rendere perfetti; che l'uomo per mezzo di queste potenze può conoscere perfettamente Dio» (*ibid.*). Disconoscendone la limitatezza e la miseria, il pensiero stoico ha offerto dunque una visione parziale dell'essere umano. Per Pascal, al contrario, occorre «convincere bene la ragione del suo poco lume e dei suoi smarrimenti» (C 573), e avvisare l'uomo che *ad mentem* può raggiungere Dio soltanto «in modo imperfetto» (C 572). Per questo motivo la dottrina di Epitteto è stata *d'une superbe diabolique*, giacché, rappresentando l'uomo unicamente in modo teorico e astratto, ha offerto una visione incompleta, una sapienza parziale e assolutamente erronea, della sua condizione. È poi alle *Pensées* che Pascal avrebbe affidato il compito di esporre ciò ancora più nello specifico.

3. Curiosità e superbia. «Contre les philosophes qui ont Dieu sans Jésus-Christ»

La religione cristiana non porta una saggezza terrena da opporre ad altre saggezze antiche, ma l'urgenza di una fonte rivelata, affinché si chiarisca il nodo della nostra condizione. Senza tale fonte, all'uomo, non resterebbe che abbandonarsi all'incertezza; e nelle *Pensées* è appunto la fragilità umana a svelare l'illusorietà delle *sectes des stoïques* (P 208). Nel farlo Pascal adotta il vocabolario antilogico coniato da Montaigne, celebre detrattore, come Plutarco, della «folle fierezza» degli stoici³¹. Del resto sono proprio i brani dell'*Apologie di Raymond Sebond*, dove con liste vertiginose venivano saggiate le infinite imperfezioni della natura umana, a fornire a Pascal ulteriori argomenti per respingere alla base lo stoicismo.

La natura e il corpo, nella loro storicità terrena, divengono i metri di giudizio più affidabili nella confutazione di ogni dogmatismo razionalista: «Non siamo altro che menzogna - si legge in P 655 - duplicità, contrarietà, e ci nascondiamo e camuffiamo a noi stessi». A differenza di quanto sosterrà Maupertuis nel *Système des Stoïciens*, Pascal è quindi convinto dell'illusorietà del progetto stoico di controllo e di esercizio degli appetiti sensibili: non esistono «porti di tranquillità» o «rocce di virtù», dove la *costance* - altro termine chiave dell'addestramento morale stoico - possa vincere le passioni e raggiungere la quiete esistenziale³²; e su questo punto l'apologeta è radicale³³.

Così nelle *Pensées* la dottrina stoica viene spesso identificata da due delle tre concupiscenze agostiniane, ovvero la curiosità e la superbia, che in essa si richiamerebbero a vicenda, quasi per necessità, divenendo un tutt'uno³⁴. *Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt*, trascrive Pascal in P 190 citando il Sermo CXLI di Agostino: «quanto la curiosità aveva fatto scoprire loro, la superbia glielo fece perdere». Si tratta, anzitutto, di un eccesso di libido sciendi; eccesso che fa inevitabilmente perdere alla filosofia del Portico i guadagni conseguiti nel campo dell'identificazione del Sommo Bene: «un Dio considerato come grande e potente ed eterno» (P 449), ordinatore dell'universo e artefice delle verità prime, da essa però solamente presunto, attraverso l'intelletto, e non anche sentito, attraverso l'animo e la grazia: «*c'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité*» (*ibid.*).

Gli stoici sono dunque «*filosofi che hanno Dio senza Cristo*», privi del mistero della incarnazione del Redentore (P 142), che giungono ad un inconsistente Dieu des Philosophes, la cui conoscenza si rivela in definitiva «inutile e sterile» (P 449). Scoprono il «Dio invisibile» della «religione naturale», e non il Dio storico delle Scritture, come confida Pascal a M.lle de Roannez in una Lettre della fine dell'ottobre 1656 (C 510). E ancora in P 449: «Il Dio dei cristiani non consiste in un Dio semplicemente autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi; quello è il partito dei pagani».

La loro è così una morale tutta umana, pervasa di superbia (*libido gloriandi*) e fondata sull'amor proprio. Contro quest'ultimo, «la vera e unica virtù», quella cristiana, prescrive invece «di odiarsi, [...] di cercare un essere veramente amabile [...] che sia in noi e che non sia in noi» (P 564). Per essere davvero meritevoli della grazia divina, all'amor proprio deve succedere perciò l'*humilitas*; ai «moti di grandezza e di gloria» stoici, l'«istinto impotente» e «le miserie dell'accecamento [conoscitivo] e della concupiscenza [morale]» (P 149).

Se, ragiona Pascal, gli stoici invitano a «rientrare in noi stessi», nella solitudine della nostra coscienza, e lì trovare riposo e serenità, allontanando ogni «istinto [che] ci fa avvertiti che bisogna cercare la felicità fuori di noi», le passioni, dal canto loro, ci spingono invece «all'esterno», ci distolgono dal «pensare a noi stessi», e senza sosta ci offrono «occupazioni violente e impetuose»³⁵. Da qui allora la conclusione: una virtù sostenuta tramite l'orgoglio

non è solo un modello inconsistente, ma anche condannabile: «coloro che li [agli stoici] credono sono i più vuoti e i più sciocchi»³⁶. Sebbene Du Vair avesse proposto il culto dell'eroe pagano investito dell'alloro della gloria terrena³⁷, ora Pascal vede nell'anelito alla salvezza «la nostra unica virtù e la nostra felicità» (P 416); e nel sentimento immediato e cardiaco verso il divino un vero «porto nella morale» (P 697).

A ragione Epitteto è stato il messaggero della libertà dell'uomo - «Alzate la testa, o uomini liberi», dice Epitteto»³⁸ - e ha insidiato la «pigrizia» e l'«indifferenza» degli epicurei, indicando loro una razionalità cosmica; tuttavia in ciò è stato guidato dai soli «lumi imperfetti» della filosofia pagana. Così, se «i discorsi di Seneca e di Socrate non hanno nulla di persuasivo» dinnanzi agli enigmi nodali dell'esistenza (*Lettre sur la mort de son père*, C 492), anche i suoi non possono aver colto fino in fondo il «bene della virtù (*virtutis bonum*)»; piuttosto hanno reiterato in filosofia quanto in teologia equivale al peccato originale, ossia l'orgoglio. E proprio Epitteto ricorreva nelle *Diatribai* al tema platonico della *homoíosis theó*, esortando chi volesse seguire Dio di «adoperarsi, per quanto gli sia possibile, al fine di assimilarsi a quelli nelle qualità»³⁹. Ma un'adesione totale al divino appare a Pascal assurda: durante l'esilio terrestre, la religione cristiana non concede mai agli uomini di godere della beatitudine purificati da ogni traccia di peccato, ma «insegna ai giusti che innalza sino alla partecipazione della divinità stessa, che [...] portano ancora la fonte di tutta la corruzione che li rende lungo tutta la vita soggetti all'errore, alla morte, al peccato» (P 208). Per questo: «Ciò che propongono gli stoici è così arduo e vano!» (P 144).

La stessa condanna ritorna poi nella *Cinquième Provinciale*, dove Louis de Montalte davanti al padre gesuita precisa che l'etica cristiana non guarisce «i vizi con altri vizi»⁴⁰, non fa semplicemente «praticare agli uomini i doveri esteriori», ma favorisce «una virtù più alta di quella dei farisei e dei maggiori saggi del paganesimo», per il fatto che essa viene assistita dall'«opera di una mano onnipotente»⁴¹. Così le virtù stoiche appartengono alla categoria agostiniana delle intenzioni *secundum officium*, ossia conformi ai doveri umani, e non a quella delle intenzioni *secundum finem*, rivolte al fine ultimo, cioè Dio⁴².

Dal punto di vista di Pascal l'etica stoica, ammettendo soltanto la ragione come valore costitutivo, soggiace alla vanagloria e all'autolatria, e non altera in nulla il *figmentum malum* connaturato all'umano⁴³. Esteriormente, a prima vista, le azioni degli «idolatri dell'Antichità» possono sì apparire virtuose, ma - essendo ispirate in realtà da una morale naturale e non dal concorso di morale naturale e di grazia efficace, come nel caso delle virtù cristiane - intimamente svelano la propria imperfezione.

L'antropologia stoica si dimostra, in ultima istanza, un'astrazione: «Le stoïcisme connaît [...] le prototype, l'homme idéal, et méconnaît l'homme réel», nota Vincent Carraud⁴⁴. L'unica «virtù essenziale», che fornisce un punto di vista consono all'impotenza e alla realtà paradossale dell'uomo, coincide con quella evangelica, che accorda in modo dialettico gli «opposti che nelle dottrine umane erano incompatibili» (C 572). Soltanto tale «morale

perfetta» (*ibid.*) arreca guadagni non illusori ma davvero virtuosi a chi la pratici degnamente, a chi rispetti - nell'avvicinamento a Dio - quel suo equilibrio di grandezza e umiliazione, di certezza della fede e ammissione della propria impotenza conoscitiva. Senza dubbio, pure gli stoici hanno indicato il *bien universel* come scopo finale della ricerca, ma «non vedendo la verità intera, [essi] non hanno potuto giungere ad una perfetta virtù», «non hanno potuto fuggire l'orgoglio» (P 208) e non potranno neppure essere «tra coloro che saranno salvati» (P 489). Lo studio filosofico del Sommo Bene «non termina allora nel suo possesso, ma nella sua attesa»⁴⁵.

Quand Épictète aurait vu parfaitement bien le chemin, il dit aux hommes: *Vous en suivez un faux*. Il montre que c'en est un autre, mais il n'y mène pas. C'est celui de vouloir ce que Dieu veut. J.-C. seul y mène. *Via veritas* (P 140).

Note

1. H. Gouhier, *L'antihumanisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1987.
2. *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*, Lovanii, Typis Jacobi Zegeri, 1640, 3 voll.
3. L'ordine delle *Pensées* segue quello dell'edizione Louis Lafuma, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éd. du Luxembourg, 1951, trad. it. a cura di E. Balmas, *Frammenti* (1983), 2 voll., Milano, BUR, 20092, che indicherò in seguito con *P*. Per gli altri testi pascaliani si rinvia all'edizione delle *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954 [C] curata da Jacques Chevalier per la «Bibliothèque de la Pléiade».
4. Su ciò, si veda A. Di Biase, *Pascal, i filosofi e il ritratto dell'uomo*. «On ne peut faire une bonne physionomie», «Dianoia», 24, 2017, pp. 33-43.
5. Les Propos d'Épictète, recueillis par Arrian auteur grec son disciple, translatez du grec en français par I.D.S.F., Paris, Heuqueuille, 1609 (16302). Cfr. F. Strowski, *Pascal et son temps* (1907), Paris, Plon, t. II, 19222, p. 323; J. Mesnard, *À la recherche de la bibliothèque de Pascal*, «Société des Amis de Port-Royal», 3 (1952), pp. 33-46.
6. Al tempo Margherita di Valois era già in possesso di una parte cospicua delle opere di Seneca tradotte in francese dall'ugonotto Simon Goulart, *Les œuvres morales et meslées de Sénèque*, Paris, J. Houzé, 1595.
7. Per un catalogo si vedano: J. Eymard d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, New York, Olms, 1976, pp. 507-519; G.A.J. Hécart, *Notice sur les traductions françaises du Manuel d'Épictète*, Paris, Prignet, 1826. Da ricordare, negli stessi anni, sono le traduzioni di Desmarets de Saint-Sorlin per

Mignon di Château de Richelieu, *Les morales d'Épictète, de Socrate, de Plutarque et de Sénèque.*

Encheiridion et Propos d'Épictète d'Arrien (1653); di Boileau, *La vie d'Épictète et l'Encheiridion ou l'abrégé de sa philosophie, avec le tableau de Cébès*, per Luynes di Parigi (1655).

8. D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles (1575-1642)*, Paris, Champion, 2004, p. 566.
9. R. Pintard, *Le Libertinage érudit de la première moitié du XVIIe siècle*, Ancienne Librairie Furne, Paris, 1943, p. 98.
10. Cfr. J.E. d'Angers, op. di, pp. 21-32. La tradizione è senza dubbio più antica, come mostrano M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957; G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington D.C., CUAP, 1983. Si vedano inoltre la pubblicazione del Centre V.L. Saulnier, *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2006; e il colloquio organizzato da P.-F. Moreau e pubblicato sotto la direzione di J. Lagree, *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Caen, Université de Caen, 1994.
11. Cfr. Gell., *Noct. Att.*, 17.19.6. Trad. it. di L. Rusca, *Notti attiche*, Milano, Rizzoli, 1968, vol. 2, p. 541. In *Adag.*, 17.1613, Erasmo ne chiariva ampiamente il senso. Per una trad. it.: E. Lelli, *Adagi*, Milano, Bompiani, 2013, p. 1394.
12. Nella trad. it. di R. Balboni, *Trattato dell'amor di Dio* (1628), Roma, Edizioni Paoline, 1989, p. 772. Al riguardo, cfr. C. Talon-Hugon, *Affectivité stoïcienne, affectivité salésienne*, in *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, pp. 95-130.
13. Ivi, pp. 117, 244.
14. J. Goulu, *Discours funèbre sur le trépas de M. Nicolas Lefebvre*, Paris, 1612, p. 68.
15. Cfr. C. Spalatin, *Matteo Ricci's use of Epictetus*, Roma, PUG, 1975
16. Cfr. L. Zonta, *La renaissance du stoïcisme au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1914, pp. 101-107.
17. *Epicteti stoici Encheiridion*, Argenterati, 1516. Esiste però una traduzione anteriore di vent'anni, manoscritta da Niccolò Perrotti, arcivescovo di Siponto. Della vicenda discute R.P. Oliver, *Era plagiatario Poliziano nelle sue traduzioni di Epitteto e di Erodiano?*, in *Poliziano e il suo tempo*, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 253-256.
18. In Venezia, Ziletti, 1580, n.n. Sempre a Venezia appaiono le *Diatribai*, edite in latino da Vettore Trincavelli, Zanetti, 1535.
19. Sulla teologia di Epitteto, cfr. ad es.: A.A. Long, *Epictetus: a Stoic and Socratic guide to life*, New York, Oxford University Press, 2007, pp. 144 ss.
20. P 190. Sul punto rinvio a P. Magnard, *La clé du chiffre* (1974), Paris, La Table Ronde, 2007, p. 275-290; e

- L. Thirouin, *Le défaut d'une droite méthode*, «Littératures classiques», n. 20, 1994, pp. 7-21.
21. In Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, trad. it. di C. Cassanmagnano, Milano, Bompiani, 2009, p. 73.
22. Cfr. P 675; *De l'art de persuader*, C 602. Si veda l'ampia monografia di L. Susini, *L'Écriture de Pascal. La lumière et le feu. La «vraie éloquence» à l'œuvre dans Les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 2008, in particolare pp. 76 e ss.
23. I *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* sono redatti da Fontaine a partire dal 1696 e pubblicati postumi nel 1736 per opera dell'oratoriano N. Desmolets. Nel 1992 P. Mengotti-Thouvenin, scoprendo il manoscritto originale nella Bibliothèque de l'Institut de France, ha colmato le lacune (centoquaranta diverse lezioni, citazioni omesse, brani abbreviati) della prima edizione. Tale versione è stata pubblicata nel 1994 per i tipi Desclée de Brouwer. Si veda, dello stesso autore, *Le manuscrit retrouvé des Mémoires de Nicolas Fontaine*, «Courier du Centre International Blaise Pascal», 17, 1995, pp. 32-36.
24. Si veda P. Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, 1960, pp. 138-142.
25. Un tentativo di datazione in Ph. Sellier, *Un frammento assiale dei Pensieri. Il Colloquio su Epitteto e Montaigne*, in *Pascal e Port-Royal* (2010), trad. it. di M.V. Romeo, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 151-153. Pubblicato originariamente in «Il confronto letterario», n. 39, 2003, pp. 15-26.
26. A ricordarlo è M. de Scudéry nella *Clélie, histoire romaine*, Paris, Courbé, 1658, VI, pp. 1149-1150. Cfr. J. Mesnard, *Du réel au romanesque: Port-Royal dans la Clélie de Madeleine de Scudéry*, in A. Cuillère, *Aspects du classicisme et de la spiritualité*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 353-372.
27. Così assicura l'opuscolo *De l'art de persuader*, C 601.
28. Entrambi i trattati (Paris, 1600 e Paris, 1625) sono stati ristampati nel 1946 da Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, e a cura di G. Michaut. Per un approfondimento rinvio a P. Roques, *La "Philosophie morale des Stoïques" de Guillaume Du Vair*, «Archives de Philosophie», Nouvelle Série, Vol. 20, n° 3 (juillet-septembre 1957), pp. 379-391; P. Mesnard, *Du Vair et le néo-stoïcisme*, «Revue d'Histoire et de la Philosophie», II, Paris, 1928, pp. 142-166. G. Du Vair aveva inoltre tradotto l'*Encheiridion* nel 1600: *Le manuel d'Épictète (les Réponses d'Épictète aux demandes de l'Empereur Adrien)*, Paris/Lyon, Nuge.
29. *Traité de l'esprit*, Paris, 1677, p. 98.
30. Rimando a V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 426.
31. Cfr. *Essais*, II, XII, nell'ed. a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2014, pp. 874 ss.
32. Cfr. *Essai de Philosophie morale*, Berlin, 1749, pp. 54-55: «En lisant les Écrits de ces Philosophes [Stoïcien], on serait tenté de croire que ce qu'ils proposent est impossible. Cette empire sur les jugements de notre âme; cette insensibilité aux peines du corps; cet équilibre entre la vie & la mort, ne paraissent que de belles

chimères. Cependant si nous examinons la manière dont ils sont vécus, nous croirons qu'ils y étaient parvenus, ou qu'ils n'en étaient point éloignés». Trad. it. in M. Spallanzani, *Filosofi. Figure del «Philosophe» nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio, 2002, pp. 183-189.

33. Più radicale dell'oratoriano Jean-François Senault che nella sua *Apologie pour les passions contre les stoïques* aveva proposto un trattato di fisiologia delle passioni, per regolarle piuttosto che annientarle. Si veda a tal proposito la prima parte del suo *De l'usage des passions*, t. XXXIX, col. 883-1082, 1641, ad es. col. 907-909: « [Les stoïciens] regardent les passions comme les ennemis de notre repos et qui ne tâchent pas de les régler, mais de les anéantir [...]. Elle [la secte des stoïciens] promet de *changer les hommes en anges*, de les élever au-dessus de leur condition mortelle et de mettre sous leurs pieds les orages et les tonnerres. Leur philosophie avait tant de sévérité et si peu de raison qu'elle voulait qu'un homme fût [...] *aussi heureux que Dieu même* sans désir, sans espérance et sans joie». Cfr. J. d'Eymard, *Le stoïcisme dans le traité "De l'usage des passions" de l'oratorien Senault - 1641*, «Revue des Sciences Religieuses», t. 25 (1), 1951, pp. 40-68. Sui legami tra le opere di Senault e le *Pensées* si veda G. Ferreyrolles, *De l'usage de Senault: apologie des passions et apologétique pascalienne*, «Corpus», 7, 1988, pp. 3-20.
34. Tema classico e vastissimo, si vedano Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Colin, 1970, pp. 168 ss. e 249 ss.; J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, Paris, PUF, 1923, vol. I, pp. 61 ss. Per l'analisi delle concupiscenze, sia nelle *Pensées* che negli *Écrits sur la grâce* (C 947-1046), cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 212; G. Ferreyrolles, *Augustinisme et concupiscence les chemins de la réconciliation*, in *Littérature et séduction. Mélanges en l'honneur de Laurent Versini*, Paris, Klincksieck, 1997, pp. 171-182; Id., *De la causalité historique chez Pascal*, in D. Descotes, A. McKenna, L. Thirouin (textes réunis par), *Le rayonnement de Port-Royal: mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, Paris, Champion, 2001, pp. 309-332; M.V. Romeo, *Il re di concupiscenza. Saggio sul Pascal etico-politico*, Milano, Vita e Pensiero, 2009.
35. P 136 e 143. Ugualmente in P 407: «Les stoïques disent: *Rentrez au-dedans de vous-même, c'est là où vous trouverez votre repos*. Et cela n'est pas vrai».
36. Così in P 143. Cfr. poi P 144: «Les stoïques posent: Tous ceux qui ne sont point au haut degré de sagesse sont également fous et vicieux, comme ceux qui sont à deux doigts dans l'eau»
37. Cfr. *La Philosophie morale des Stoïques*, Paris, L'Angelier, 1625, p. 61: «Ceux qui se proposeront à imiter la vie de tels personnages, n'auront jamais le cœur saisi d'appréhension, ainsi avec un esprit indomtable courront au travers des flammes, à la vertu et à la gloire». Cfr. A. Tarrête, *Les héros stoïciens, des martyrs païens? Quelques relectures de la philosophie du Portique à la fin du XVIe siècle*, in F. Lestringant, P.-F. Moreau, *Martyrs et martyrologes*, «Revue des sciences humaines», 269/1, janv.-mars 2003, pp. 87-110.
38. Qui, in fl.430, Pascal evoca il bano di *Diatribai*, 1.18.20.
39. *Diatribai*, 2.14.12, in Epitetto, *Tutte le opere*, p. 417. Cfr. *ivi*, 2.19.26, p. 473.

40. Forse un richiamo alla formula senecana di *Epist.*, 2.13.12.
41. C 707. Nella trad. it. di C. Carena, *Le Provinciali*, Torino, Einaudi, 2008, p. 95
42. Cfr. Agostino, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 38; *De civitate Dei*, V, 12; In Psalmum, XXXI, 4. Cfr. poi C. Jansen, *De hæresi pelagiana*, V, 1; Id., Augustinus, *De statu puræ naturæ*, II, VIII, col. 821A-B; A. Arnauld, *Écrit sur les actions des Infidèles*, *Œuvres*, t. IX, Paris, d'Arnay, 1777, p. 381: «actions d'infidèles, où vous avez de la peine à trouver du péché, n'y trouvant rien que de bon; car à ne considérer que le devoir, il n'y a rien en effet que de bon. Mais cela n'empêche pas que cette bonne action, bonne en soi & selon le devoir, ne soit défectueuse, quand elle n'est point rapportée à la dernière fin, pour laquelle nous devons faire tout ce que nous faisons de bien»
43. Cfr. *Quatrième Lettre*, C 697: «Pensera-t-on que ces philosophes, qui vantaient si hautement la puissance de la nature, en connussent l'infirmité et le médecin? Direz-vous que ceux qui soutenaient, comme une maxime assurée, que ce n'est pas Dieu qui donne la vertu, et qu'il ne s'est jamais trouvé personne qui la lui ait demandée, pensassent à la lui demander eux-mêmes?». Il corsivo è la trascrizione di Cicerone, *De natura Deorum*, 3.35.86: «Virtutem autem nemo umquam acceptam deo rettulit». Sul problema della virtù dei pagani, invito al classico di L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles*, Paris, 1934, 2 voll. Cfr. anche L. Cognet, *Le problème des vertus chrétiennes dans la spiritualité française au XVII siècle*, in *Les vertus chrétiennes selon Saint Jean Eudes et ses disciples*.
44. V. Carraud, *op. di*, p. 206. Cfr. *ivi*, p. 113: «L'homme stoïcien est l'homme théorique, qui n'a pas en réalité le pouvoir de son vouloir ou devoir».
45. J. Mesnard, *Sui «Pensieri» di Pascal* (1976), trad. it. di M.V. Romeo, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 231.