

INTRODUCERE LA ETICA PASCALIANĂ. DE LA RAȚIUNEA STĂRII NATURALE LA INIMA STĂRII DE GRAȚIE

ȘTEFAN BĂRZU

Introduction to Pascalian Ethics. From the Reason of the State of Nature to the Heart of the State of Grace. Because an inquiry into a Pascalian ethics cannot be removed from its broader apologetic context, this paper seeks to introduce the reader into the theological and philosophical complexities of the Jansenist controversy. By doing so, we uncovered the difficult task that was revived by the Protestant Reformation and the early modern restoration of the Augustinian theology of understanding the Christian moral law in its relation to the doctrines of grace. Ultimately, this paper tries to work out an ethics of the heart that works its way out of the classical Jesuit casuistry problem.

Keywords: ethics, Pascal, state of grace, heart, casuistry.

Problema eticii nu își găsește la Blaise Pascal locul într-un discurs sistematic și nici nu are în vreun moment o formă conceptuală fixă, fapt care situează întregul nostru discurs într-o dificultate cardinală. Cu atât mai mult, chiar și atunci când încercăm să derivăm o implicație morală din înțelegerea lui Pascal cu privire la natura umană apare o monstruoasă tautologie: „natura omului este numai natură”¹, iar acestei naturi „nimic nu-i arată adevărul”². Pentru Pascal, acest cerc ontologic vicios nu poate genera nimic altceva decât *pierzanie*, făcând etica fie irelevantă, fie imaginară. Totodată, precipitarea discursului pascalian direct către revelația unei morale divine nu poate satisface imediat cerința unei etici, cât mai curând adâncește aporia dintre o morală naturală și una revelată. Aporia aceasta numește, în cele din urmă, întocmai condiția umană, așa cum o surprinde tranșant Pascal: „nestatornicie, plictis, neliniște”³; o condiție a expectanței indefinite între natură și revelație. Luând aceste dificultăți în calcul, ipoteza de la care vom pleca în această încercare de reconstrucție a eticii pascalienne este aceea că etica la Pascal are o dublă semnificație,

¹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunshvicg, 1998, p. 195.

² *Ibidem*, p. 192, secțiunea 83.

³ *Ibidem*, p. 206, secțiunea 127.

modulată după suportul existențial: pe de o parte, există o semnificație negativă (1), ca element natural condamnator, pe de cealaltă parte, există una pozitivă (2), ca asistență divină care încurajează omul să trăiască înaintea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Pascal nu propune două etici (una naturală și una divină/revelată), ci, mai curând, o singură etică care se manifestă diferit pe două suporturi existențiale (omul în starea naturală și omul în starea de grație). Pentru a desluși aceste suporturi ale eticii, vom discuta conceptul iudeo-creștin de inimă și modul în care acesta este preluat de către Pascal. În cele din urmă, discursul nostru se va concentra asupra tezei conform căreia etica la Pascal este o formulă provizorie pentru viața creștină a *l'état de grâce* (stării de grație), viața în care etica negativă (1) este abrogată prin substituirea penală a jertfei hristice, iar etica pozitivă (2) este împlinită prin legea nouă a iubirii.

JANSENISMUL. CRIPTO-CALVIN SAU NICODIMIT?

Posibilitatea reconstrucției unei etici la Pascal întâmpină o serie de obstacole, decisive fiind cele ce țin de incompletitudinea auctorială și de (in)adecvarea momentului istoric al teologiei Janseniste. În ceea ce privește incompletitudinea auctorială, obstacolul derivă din popularitatea debordantă în istoriile filosofiei și teologiei a *Pensées*, lucrare publicată postum (1670) și a cărei structură indică mai curând o schiță decât un tratat de apologetică creștină. În acest sens, apelul la *Pensées* pentru o reconstrucție a unei etici trebuie făcut cu prudență față de prejudecățile istoriografice. Prin aceasta nu propunem exersarea unei suspiciuni hermeneutice cu privire la „adevăratul” sens al panseurilor, ci, mai curând, vom solicita constant o reintegrare a acestora într-o schema mai largă a activității auctoriale pascalienne.

Adresând direct prejudecățile istoriografice, observăm din capul locului o disensiune categorială între „Blaise Pascal omul științei” și „Blaise Pascal omul credinței”. În jurul evenimentului cardinal al convertirii sale la religia creștină se trasează o linie dură între două poziții, ireconciliabile, ale minții raționale, științifice și a inimii credincioase, religioase. Însă putem identifica, la o privire mai atentă, două „convertiri”: una nominală, din 1646⁴, în care Pascal se convertește la

⁴ Într-un scurt eseu despre viața lui Pascal, sora lui, Marguerite Périer, relatează despre „prima convertire” a fratelui său: „Imediat după aceste experiențe și pe când nu împlinise încă douăzeci și patru de ani, providența dumnezeiască prilejuindu-i o ocazie care-l obligă să citească anumite lucrări religioase, Dumnezeu îl luminează prin aceste lecturi, făcându-l să înțeleagă perfect că religia creștină ne obligă să nu trăim decât pentru Dumnezeu și să nu avem alt scop decât pe el; și acest adevăr i se păru atât de evident, atât de necesar și atât de util încât încheie aici absolut toate cercetările, renunțând la toate celelalte cunoștințe...” (*Viața Domnului Pascal* scrisă de sora lui, doamna Périer, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1998, p. 44).

Jansenism și una personală, în noaptea de 23 noiembrie 1654⁵, când Pascal primește, grație unei experiențe mistice, credința în Isus. Pascal este astfel încadrat istoric de două perioade antagonice, modulate după cele două convertiri. Aceste poziții nu sunt nici arbitrare și nici nu depind totalmente de momentul biografic al convertirilor, ci emerg dintr-o radicalitate încurajată chiar de Pascal în scrierile sale:

„Deșertăciunea științelor: – Știința lucrurilor exterioare nu mă poate consola de necunoașterea moralei în vremuri de amărăciune; dar știința moravurilor mă va consola întotdeauna de ignorarea științelor exterioare.”⁶

„«E un bun matematician», se va spune – dar pe mine nu mă interesează matematica.”⁷

„Matematica poate păstra o ordine, dar în adâncul ei aceasta este inutilă.”⁸

Cu toate acestea, „agentul istoric” Blaise Pascal nu prezintă întocmai caracteristicile unui fideist⁹ care renunță total la preocupările sale științifice în favoarea trăirii sentimentului religios; nici după prima convertire, cea nominală, nici după a doua convertire, cea personală¹⁰. Mai curând, ceea ce observăm atunci când privim îndeaproape activitatea sa este conjugarea intereselor vechi cu o nouă perspectivă asupra lumii, o conjugare antagonică care totuși ierarhizează, și nu destitue, raportul omului cu natura și cu el însuși. Această ierarhizare ține întocmai de primatul *grației divine*. Ceea ce susținem prin această teză a conjugării intereselor științifice cu perspectiva creștină este că fideismul pascalian, dacă este să îl numim astfel, este unul aparent și a cărui rezoluție este vizibilă prin aderența extrovertă a lui Pascal la gruparea Jansenistă. Jansenismul, în ceea ce ne interesează pe noi aici, era o mișcare din interiorul Catolicismului care pretindea un nonpartizanat atât față de raționalismul teologiilor naturale, cât și față de fideismul augustinian. În special în ceea ce privește cea de-a doua tabără, cea pe care o numim aici fideism augustinian,

⁵ Imediat după acel moment de extază mistică, Pascal scrie celebrul bilet pe care avea să și-l coasă în haină: „Foc./ «Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov»/ nu al filosofilor și al savanților./ Încredințare. Încredințare. Iubire. Bucurie. Pace./ Dumnezeu al lui Iisus Christos/ (...) Pe El nu-L vom găsi decât pe calea arătată de Evanghelie./ (...) De tine-n veci să nu mai fiu despărțit./ Iar viața veșnică aceasta este ca să te cunoască pe tine, singurul, adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Christos pe care l-ai trimis./ (...) Și El nu e de găsit decât pe calea arătată de Evanghelie:/ Întreagă și mângâietoare renunțare...” (Blaise Pascal, „Memorial”, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea: Editura Aion, 1998, pp. 149–150).

⁶ Pascal, *op. cit.*, p. 174, secțiunea 67.

⁷ *Ibidem*, p. 166, secțiunea 36.

⁸ *Ibidem*, p. 172, secțiunea 61.

⁹ Înțelegem fideismul aici generic, ca atitudine epistemică în care doar prin credință și revelație omul poate dobândi cunoaștere veritabilă.

¹⁰ Atât între 1646 și 1654 (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647; *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, 1647 și *Traité du triangle arithmétique*, 1654), cât și după 1654 (*Histoire de la roulette appelée autrement la trochoïde ou cycloïde, où l'on rapporte par quel degré on est arrivé à la connaissance de la nature de cette ligne*, 1658), Pascal își continuă interesele față de „știința lucrurilor exterioare”.

lucrurile au o importanță aparte, întrucât ea a fost confiscată sub stindardul Reformei Protestante, în special, în context francez, de Calvinismul hughenot. Astfel, Jansenismul, deși accepta autoritatea bisericii Catolice, adoptase, asemenea Calvinismului, învățătura augustiniană cu privire la predestinare, coruperea totală a rațiunii prin păcat și mântuire prin har. În acest sens, este important de stabilit modul în care atitudinea lui Pascal de a păstra această conjugare antagonică repetă poziția delicată a Jansenismului ca luptă între Catholicism și Reformă.

Cel puțin în cazul convingerilor lui Pascal, antagonismul doctrinar în care se găsea jansenismul său căuta un nou temei, paradoxal, care ar putea să rețină, și nu neapărat să rezolve, contradicțiile apărute din aceeași sursă – augustinianismul. În fond, atât teologia Reformei cât și teologia Catolică scolastică aveau ca sursă filosofia creștină a lui Augustin. Pe de o parte, după cum am menționat anterior, Reforma a redescoperit soteriologia *sola gratia* și doctrina alegerii¹¹, pe când Catholicismul modernității timpurii se revendica din eclesiologia *unam sanctam*¹² și *corpus permixtum*¹³. Astfel îl găsim pe Pascal predicând o apologetică creștină aparent duplicitară sau chiar contradictorie. Într-un sens, el descrie *ad litteram* harul eficace și rolul determinant pe care acesta l-a jucat în convertirea sa, în alt sens, vom vedea, el rămâne un catolic devotat:

„Inima mea este atât de obtuză și plină de gânduri, de griji, de anxietăți și atașamente față de lume, încât nici boala, nici sănătatea, nici discursurile, nici cărțile, nici sfintele Tale Scripturi, nici Evanghelia Ta, (...) nici luarea sacramentelor, nici jertfirea corpului Tău, nici toate eforturile mele, nici toate eforturile lumii laolaltă, nu pot face nimic pentru a-mi începe convertirea, dacă Tu nu însoțești toate aceste lucruri cu asistența extraordinară a harului Tău.”¹⁴

Fără să nege direct forța decisivă a harului divin în mântuirea omului, același Pascal afirmă în celebrele sale *Scrisori Provinciale* (1657), sub pseudonimul Louis

¹¹ Centrarea pe eficacitatea grației divine în ceea ce privește efectuarea mântuirii este o caracteristică fundamentală a teologiei lui Augustin, definitivată în special în disputa pelagiană și reluată în reforma protestantă ca front principal împotriva Catholicismului. Atât formula protestantă *sola gratia* cât și doctrina alegerii țin finalmente de doctrina mai largă (și mai divizatoare) a predestinării, așa cum apare la Augustin: mântuirea este un dar divin (un har/grăție) oferit, prin alegere necondiționată, de Dumnezeu – într-un mod eficace (ceea ce Calvin numea mai explicit *la grâce irresistible*).

¹² *Unam sanctam* reprezintă o poziție adoptată oficial de Biserica Catolică în 1302, prin care se afirma printr-o bulă papală, invocându-l ca autoritate doctrinară și pe Augustin, unitatea Bisericii sub papă și importanța membralității la biserica mamă pentru mântuire.

¹³ Concept dezvoltat de Augustin în *De civitate Dei*, prin care afirmă faptul că Biserica vizibilă este formată atât din sfinți, cât și din păcătoși, sfințirea celor de pe urmă fiind una graduală, deși membralitatea lor este reală. Acest concept a apărut ca răspuns la rigorismul Donatist care impunea ca Biserica să fie formată exclusiv din sfinți.

¹⁴ Blaise Pascal, „Minor Works”, *Prayer: To Ask God the Proper Use of Sickness*, trad. O. W. Wight, The Harvard Classics, New York, P.F. Collier & Son Corporation, 1910, IV, pp. 367–368 (traducere proprie în limba română).

de Montale: „singurul meu devotament pe pământ este față de Biserica Catolică, Apostolică, Romană, în care îmi doresc să trăiesc și să mor, în comuniune cu Papa, capul suveran, și în afara căreia sunt complet convins că nu există mântuire (subl. ns.)”¹⁵. În acest dublu sens, eficacitatea harului pare a fi, în mod contrariu definiției, condiționată sau, cel puțin, ocrotită de Biserica Romano-Catolică, aceasta fiind, în cele din urmă, cea care păstrează și administrează harul divin.

Jansenismul, promovat ca veritabilă mișcare prin Jean du Vergier de Hauranne (cunoscut dintr-un punct al vieții ca Abbé de Saint-Cyran), a avut ca imbold învățătura lui Cornelius Jansen, învățatură consolidată în *Augustinus* (1640). Această lucrare nu se recomandă ca fiind altceva decât o recuperare a augustinianismului pur, nealterat de scolasticism – acela care reține și împacă atât soteriologia, cât și eclesiologia lui Augustin¹⁶. În acest spirit, și Pascal discută ereziile în termeni de rezolvare nelegitimă a paradoxurilor, de încheiere a contradicțiilor prin alegerea unui singur adevăr:

„Există deci o mare varietate de adevăruri, atât de credință cât și de morală, care par să se contrazică una pe alta și care totuși viețuiesc împreună într-o admirabilă rânduială. Sursa tuturor ereziilor este excluderea unora din aceste adevăruri, iar sursa tuturor obiecțiilor pe care ni le fac ereticii este ignorarea unora dintre adevărurile noastre. De obicei, neputând concepe raportul între două adevăruri opuse și crezând că mărturisirea unuia cheamă excluderea celuilalt, se leagă de unul, se leapădă de celălalt și cred că noi facem același lucru, dar invers.”¹⁷

Cu toate acestea, conflictul doctrinar, confesional, capătă o forță mult mai importantă în discursul pascalian atunci când se atinge subiectul interiorității. Poziția delicată a Jansenismului, între acuzele catolice de *cripto-calvinism* și damnările calvine de *nicodimie*¹⁸, capătă la Pascal o profunzime prin care, vom susține aici,

¹⁵ Blaise Pascal, *The Provincial Letters*, Letter VII, trad. A.J. Krailsheimer, London, Penguin Books, 1982, p. 261 (traducere proprie în limba română).

¹⁶ O mișcare similară, criticată de Henri de Lubac în lucrarea sa *Augustinianismul și Teologia Modernă*, a fost baianismul, care sub tutela lui Michel de Bay (Baius) a reprezentat o încercare precursoră jansenismului de a redescoperi augustinianismul original. Critica lui Baius a fost centrată asupra scolasticismului catolic, pe care el îl percepea în termenii unui amestec eretic între augustinianism și aristotelism. Atât la Baius (1523–1589), cât și la Jansen (1585–1638), problema harului, ca singură soluție la starea de corupție a păcatului, era centrală.

¹⁷ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 545, secțiunea 862.

¹⁸ Termenul acesta apare pentru prima dată la Jean Calvin, în lucrarea sa critică *Excuse à messieurs les Nicodemites* (1544). Nicodimiți erau numiți acei oameni care, de frica persecuției religioase, își ascundeau credințele sub cupola Bisericii Catolice. Cuvântul originează din numele personajului biblic Nicodim, din capitolul 3 al Evangheliei după Ioan, un lider religios iudaic care vine în ascuns, pe timp de noapte, la Iisus pentru a vorbi cu acesta. Datorită faptului că Nicodim mărturisise totuși o credință adevărată, Calvin folosește și termenul de „pseudo-nicodimiți” (*faux nicodemites*) cu sens peiorativ față de cei ce sunt subversivi de frica persecuției.

acesta reușește să propună un nou model pentru fideism. Pe baza acestui model, al cărui organ guvernator este *inima (le cœur)*, Pascal prezintă o etică reconfigurată de caritate. Însă înainte de a urmări acest model, definitoriul omului în *starea de grație*, vom parcurge modul în care agonia jansenistă se reflectă, în antropologia pascaliană, într-o agonie umană.

GEOMETRIE ȘI FINEȚE

În cugetarea *Entre l'Esprit de Géométrie et l'Esprit de Finesse*, Pascal propune două modele perspective asupra principiilor guvernatoare ale lumii și omului. Spiritul geometric desemnează operarea matematică a lumii și a principiilor inerente naturii. Această operare se desfășoară după coordonatele rigorilor de claritate metodică ale rațiunii. În fond, am putea spune, spiritul geometric ține de cunoașterea pe cale rațională. Cu toate acestea, denunță Pascal, „geometrii” nu au intuiția fină care le-ar putea descoperi, spontan, profunzimea care ar uni multitudinea într-un principiu unic. Geometrul ajunge fără îndoială la o anumită știință, însă nu și la judecată, spune Pascal. Aici apare, în paralel, spiritul de finețe, „care pătrunde puternic și adânc în consecințele principiilor”¹⁹ în mod intuitiv. Saltul intuitiv al spiritului de finețe nu reprezintă o scurtătură *via* sentiment (ca antipod al rațiunii), cât, vom vedea, vizează o rațiune superioară, care operează cu alte mijloace. Spiritul geometric și spiritul de finețe se află totuși într-o sinonimie cu celelalte structuri antagonice pascalene: rațiune și sentiment, spirit și sentiment, știința lucrurilor exterioare și știința moravurilor; toate aceste tabere fiind prezentate în contexte agonale. Însă, spre finalul cugetării, cele două spirite sunt conjugate, aproape stângaci (a doua instanță fiind tautologică), cu (1) „judecata care aparține sentimentului” și (2) „știința care aparține spiritului”, fapt ce extinde domeniile de operare ale (1) fineței și (2) geometriei. Însă aici găsim un indiciu pentru modul particular în care Pascal tratează tensiunea geometrie-finețe (și conjugările acestora): „Spiritul și sentimentul se dezvoltă prin conversație (...) Este deci important să știm să alegem ca să le cultivăm și nu să le slăbim și nu putem face această alegere decât dacă acestea sunt bine constituite și nu șubrede.”²⁰ Înțelegem din aceasta că Pascal propune un model agonal productiv, în care cele două tabere să persiste în conversație. Însă pentru ca această conversație să se desfășoare, observăm și necesitatea unei reconstrucții preliminare a temeiului celor două. Altfel spus, nu trebuie resemnificat raportul dintre spiritul geometric și spiritul de finețe, ci trebuie resemnificate cele două în parte, pe un temei nou, dialogal. Un prim pas în planul lui

¹⁹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 156, secțiunea 2.

²⁰ *Ibidem*, p. 157, secțiunea 6.

Pascal ar fi reducția acestui conflict între spirite la experiențierea unui conflict mai fundamental, existențial:

„Războiul intern al omului între rațiune și patimile sale. Dacă n-ar avea decât rațiunea, fără patimi... Dacă n-ar avea decât patimile, fără rațiune... Dar avându-le pe amândouă, nu poate scăpa de război, nu poate trăi în pace cu una decât aflându-se în război cu cealaltă; astfel apare el mereu sfâșiat și potrivit lui însuși.”²¹

Întrebările cardinale pe care trebuie să le ridicăm în acest punct sunt, prin regresie: dacă gândim poziția agonală a Jansenismului care încearcă să rețină contradicțiile augustane într-un paradox „catolic” și acum că observăm și poziția agonală a conversației care încearcă să rețină atât spiritul geometric, cât și spiritul de finețe, cum integrează finalmente Pascal contradicțiile din „războiul intern al omului”? Ipoteza noastră este că Pascal propune un suport nou pentru acest conflict, suport denumit de către acesta „inima”, un organ nou survenit regenerării din starea de grație.

ISTORIILE ȘI RAȚIUNILE INIMII

Prin seria de regresii probate anterior, am ajuns într-un punct aporetic care necesită reasezarea discursului pe un nou temei. Până în acest punct, urmând un parcurs rațional, discursul lui Pascal rămâne blocat în paradigma imposibilității naturii umane de a fi altceva decât natură (*omne animal*), iar „tot ceea ce este natural este supus pierzaniei”²². Pascal, astfel, lucrează întocmai cu o aporie pe care încearcă să o epuizeze din interiorul ei. Altfel spus, modul prin care metoda apologetică creștină pascaliană se desfășoară nu impune un adevăr dintr-o poziție de autoritate, ci caută să reproducă, din neadevăr, din *le néant de notre propre être*, două lucruri: imposibilitatea accesului la adevăr și necesitatea grației. Înțelegem prin aceasta că aporetica întreprinsă de Pascal, care afirmă că „nimic nu e mai conform cu rațiunea decât această dezavuare a rațiunii”²³, are mize apologetice care caută să indice către o rațiune superioară, fără totuși să o și definească. Este vorba, de altfel, și de o accentuare strategică a problemei păcatului originar și a forței coruptive debordante a acestuia asupra omului²⁴, pentru a pune în lumină dependența totală de grația divină. Problema rămâne dacă acest apel la supra-natural repetă o poziție clasică

²¹ *Ibidem*, p. 311, secțiunea 412.

²² *Ibidem*, p. 195, secțiunea 94.

²³ *Ibidem*, p. 269, secțiunea 272.

²⁴ O exprimare clară a doctrinei augustiniene a *păcatului originar* o găsim în scurta publicație polemică a lui Pascal din 1657, *Factum pour les curez de Paris. Contre un livre intitulé: Apologie pour les casuistes contre les calomnies de jansénistes*, în care acesta spune: „natura umană întotdeauna tinde către rău încă de la naștere”.

fideistă și, totodată, dacă poate fi clădit un discurs despre/din această sferă. Ipoteza noastră este că întreaga filosofie și teologie pascaliană poate fi regrupată și reinterpretată după coordonatele conceptului de *inimă*. Prin acest concept, Pascal pune un temei nou pentru seria de contradicții expusă în apologetica sa, un temei nu irațional, ci întru totul suprarățional. Faimoasa cugetare pascaliană ia naștere din acest demers aporetic expus de noi anterior:

„Inima își are rațiunile sale pe care rațiunea nu le cunoaște: se vede dintr-o mulțime de lucruri. Spun că inima iubește ființa universală la un mod firesc și se iubește pe sine tot la un mod firesc, după cât o țin puterile, dar se îndârjește împotriva uneia sau alteia la alegere. Ați respins una și ați păstrat-o pe cealaltă: vă iubiți pe voi înșivă din rațiune?”²⁵

Pascal, astfel, reintră prin această renovare a apologeticii în tradiția augustiniană a *caritas*, o tradiție care pune emfază pe teologia ioanină a uniunii prin iubire cu Dumnezeu (care El însuși este iubire)²⁶. Însă „istoria” inimii în iudeo-creștinism nu vizează doar expresia pozitivă a iubirii lui Dumnezeu către oameni (oglindită prin caritatea interumană), ci și expresia negativă a inimii vechi, corupte, împietrite, care rezistă poruncii iubirii. Legea nouă instituită de Hristos funcționează pentru omul din starea naturală doar în termeni privativi și condamnativi. Însă discursul pascalian reia aici expresia pozitivă, cea care poruncește inimii noi. Totodată, este important de menționat faptul că inima nouă și extensia iubirii nonegoiste (care nu se răsfânge către *le moi*²⁷) nu acceptă termenii unei mistici sau unei „gnoze” alternative căilor raționale de acces la divin; iubirea inimii noi nici nu denumește întru totul o metodă de trăire mai autentică, pietistă, în contrast cu limitările teologiilor naturale întreprinsă de rațiune. În fapt, paradoxul inimii, în special în formularea *caritas*-ului augustin, vizează iubirea întocmai ca o urgență a unei inimi regenerate care nu respinge rațiunea, ci o reîntemeiază (în termenii teologiei creștine, o *dezpietreste*²⁸). În acest sens, Augustin, atunci când comentează 1 Ioan 4, insistă asupra faptului că *nu* după rațiunile externe putem judeca un act ca fiind bun sau rău, ci doar după „rădăcina carității”²⁹ – aceasta fiind întocmai inima.

²⁵ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, pp. 269–270, secțiunea 277.

²⁶ Vezi 1 Ioan 4:7–19.

²⁷ Într-o scrisoare scrisă de Pascal prietenului său din cercul libertin *Duc de Roannez*, Daniel Mitton, scrisoare prinsă de altfel în *Pensées* pentru arhetipul de libertin întruchipat de Mitton, găsim următoarele cuvinte celebre: „*le moi est haïssable. Vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela – vous êtes donc toujours haïssable*” (= sinele este plin de ură. Tu, Mitton, îl acoperi, nu renunți la el pentru asta – astfel ești încă plin de ură) – traducere proprie (*Œuvres choisies de B. Pascal: Pensées et opuscules*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1800, p. 264).

²⁸ Vezi Ezechiel 36:26, Romani 9:18.

²⁹ Augustine, *Homily VII*, „Ten Homilies on the First Epistle of John”, din „Nicene and Post-Nicene Fathers”, vol. 7, Philip Schaff (ed.), trad. de Rev. John Gibb, D.D. și Rev. James Innes, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1956, p. 504 (traducere proprie în limba română).

Exemplul dat de acesta, pentru a scoate la iveală întocmai conflictul dintre reflexul rațiunii de a judeca de la distanță și judecățile inimii care recunosc iubirea, este acela al „tatălui care își lovește băiatul și răpitorul de băieți care mângâie”³⁰. Acest exemplu nu neagă nevoia de discernământ rațional în discriminarea morală a celor două situații, ci restabilește factorul decident. Augustin recunoaște faptul că, în afara paradigmei carității care are în centru inima, analiza morală a celor două situații s-ar rezuma la externalitate: la actul de a bate în contrast cu actul de a mângâia. „[C]ine nu ar alege mângâierea și ar respinge loviturile?”, dictează rațiunea, însă, ne reamintește Augustin, „este caritatea care bate și nelegiuirea care mângâie”³¹. În acest context al carității, „care caută nu cu ochii, ci cu inima”³², găsim și celebrele cuvinte: *dilige et quod vis fac* (= iubește și fă ce vrei). Nu este vorba de orice iubire, ci este iubirea inimii restaurate de iubirea lui Dumnezeu, căci, întreabă retoric Augustin, „am putea să Îl iubim, dacă nu ne-a iubit El mai întâi?”. Astfel înțelegem și acel controversat *quod vis fac*, nu ca atât ca o permisivitate absolută, cât ca o poruncă dată celui iubit mai întâi de Dumnezeu. „Ce vrei” nu se mai conformează rațiunilor omului vechi și inimii sale împietrite³³, ci, în caritate, acționează după „rațiunile” divine. Ba mai mult, termenul folosit de Augustin pentru a numi iubirea este *dilige*, a cărui sens poartă înțelesul favorizării, al selecției sau alegerii, fapt ce creează în mesajul augustinian o paralelă cu doctrina predestinării. Inima și iubirea ce iese din aceasta rămân a fi un dar divin, o grație oferită doar celor aleși care sunt chemați la o viață a carității.

În aceeași tradiție a carității îl găsim și pe Grigore cel Mare, care, într-o omilie care pleacă tot din teologia ioanină (Ioan 15:12-16), formulează celebra *amor ipse notitia est* (= iubirea este ea însăși cunoaștere). Prin termenul folosit de Grigore, cel de *notitia*, înțelegem că nu este vorba de o cunoaștere ce ține de sfera rațională a lui *cogito-cognoscent*, ci de sfera inimii care recunoaște, păstrează, ține minte, *notitia*. Sintagma folosită de Grigore cel Mare intră astfel în consonanță cu Ioan 13:35, în care evanghelistul redă cuvintele lui Isus: „Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii pentru alții”. Altfel spus, cunoașterea aceasta dobândită prin iubire este totodată și o formă de recunoaștere a faptului că ai o nouă inimă. Iar dimensiunea aceasta secundă, cea a recunoașterii sau a cunoașterii care nu rămâne la un nivel cognitiv, ci se manifestă la nivel practic, public, este cea din care putem reconstrui etica pascaliană.

Înțelegem astfel, în coordonatele acestei istorii a inimii și carității, că atunci când Pascal introduce paradigma rațiunilor inimii, el nu numește o forță care ar

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Formula „inimă împietrită” are multe ocurențe biblice consacrate imaginii omului aflat în stare de rebeliune față de Dumnezeu. Vezi Matei 19:8, Romani 2:5, Exodul 8:15, Proverbe 28:14, Isaia 63:17.

destitui rațiunea „păcătoasă”, ci vorbește întocmai despre regenerarea rațiunii sau mântuirea ei de păcat – punerea acesteia pe un nou temel, unul primit în *l'état de grâce*. Sintagma aceasta, starea de grație, deși nu este des folosită de Pascal, surprinde starea existențială a celui care nu se mai află în opoziție penală cu Dumnezeu, adică în starea naturală, ci, datorită sacrificiului substitutiv al lui Isus la cruce, poate trăi în acord cu legea divină. Modul în care inima nouă răspunde la legea lui Dumnezeu nu mai este unul negativ, așa cum rațiunea se bloca în efectul condamnator și constrângător al eticii creștine; inima nouă răspunde prin caritate, prin tocmai repetarea împlinirii legii făcute de Cristos. Aici nu este vorba, după cum menționam anterior, de o abrogare a rațiunii, ci de angrenarea unor rațiuni noi, ale inimii, care primesc *aceleași* porunci însă prin intermediul grației divine pe un suport nou. Tautologia sinelui vechi, al damnantului *le moi* care se are pe sine în „centrul a toate”³⁴, este destructurată prin grație, prin harul ce nu doar scoate la iveală mizerul, ci și impută gloria. Astfel, o etică este transfigurată în starea de grație nu ca un cod de discernere a binelui de rău, ci ca o dublă reamintire a (1) imposibilității de a fi bun înaintea lui Dumnezeu și a (2) jertfei lui Cristos care a justificat, printr-o substituție penală, omul înaintea lui Dumnezeu. În miezul acestui paradox, morala pascaliană concepe binele ca o experiență a grației și nu ca pe un efort sau o virtute umană – legea morală, în inima celui ales, oferind nu doar porunca, ci și mijlocul împlinirii ei: „legea ne obligă la ceea ce nu ne dă, harul ne dă numai la ceea ce ne obligă”³⁵. Cu toate acestea, modelul pascalian al eticii repetă o dilemă veche, cea a antinomismului, ridicând întrebarea: sub ce lege se mai află cel aflat în starea de grație, dacă legea a fost *deja* împlinită de Cristos? Iar întrebarea aceasta se consumă, probabil cel mai clar, în disputa lui Pascal cu cazuistica iezuită.

ANTINOMISM ȘI LEGEA CEA NOUĂ A DRAGOSTEI

În cele ce urmează, vom adresa problema unei etici creștine urmărind câteva considerații pascalienne din *Factum pour les curez de Paris. Contre un livre intitulé: Apologie pour les casuistes contre les calomnies de jansénistes* (= Notă pentru preoții din Paris. Împotriva unei cărți intitulate: Apologie pentru cazuiști, împotriva calomniilor jansenistilor) (1657), înainte de a discuta expozițiile critice din *Les Provinciales* (1656–1657). În *Factum*, răspunzând la critica preotului iezuit Georges Pirot adusă Jansenismului, critică de aproximativ 340 de pagini, Pascal debutează dur cu fraza „*Notre cause est la cause de la morale chrétienne: nos parties sont les casuistes qui le corrompent*” (= Cauza noastră este cauza moralei creștine: adversarii noștri sunt cazuiștii care o corup). Încă din această frază

³⁴ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 340, secțiunea 455.

³⁵ *Ibidem*, p. 360, secțiunea 522.

transpare atitudinea lui Pascal de protejare a Catolicismului și nicidecum una de reformă, găsim astfel morala iezuită neconformă cu morala bisericii. Iar morala iezuită, în prelungirea antiaugustinianismului vădit pronunțat de *Conciliul de la Trent* (1545–1563) și amplificată în perioada în care apare controversa jansenistă, se concretizează în cazuistică. Pe larg, cazuistica inversa ierarhizarea moralei creștine, care aplică discernerii acțiunilor umane revelația divină, punând în centru situația morală particulară. Mai mult decât asta, cazuistica iezuită oferă o importanță majoră, în stabilirea unor reguli etice, scrierilor autorităților catolice – însă cu larghețea de a putea selecta, ca agent moral, ceea ce se potrivește cel mai bine situației în care te afli. Cu toate acestea, datorită conflictului direct cu paradigma carității augustinene și cu înțelegerea jansenistă a Scripturilor, la Pascal cazuistica se rezuma într-o degenerare a legii lui Dumnezeu înapoi la legea rațiunii din starea naturală, căzută:

„Într-un cuvânt, totul va fi permis; legea lui Dumnezeu va fi anihilată, iar doar rațiunea noastră naturală va mai fi lumină pentru faptele noastre, chiar și pentru a discerne atunci când este permis ca cineva să îșiucidă vecinul. (...) Dacă luăm în seamă consecințele acestei învățături, anume că „rațiunea naturală este cea care ar trebui să decidă când e permis sau interzis să îți ucizi vecinul” (...) atunci vom vedea că dacă am fi tăcut, nu vom fi demni de slujba noastră (...) iar Dumnezeu pe bună dreptate ne va pedepsi pentru o așa tăcere criminală.”³⁶

Etica cazuistă a iezuiților era prezentată de Pascal în termenii unei etici derivate din interesele corupte ale omului lipsit de grația divină. În această paradigmă, deși formal accentul era mutat în ceea ce privește judecarea unei acțiuni, la fel ca la Augustin, de la fapt la „inimă” (sau intenție), cazuistica rămâne totuși întemeiată, cu atât mai periculos, pe o inimă păcătoasă. Astfel morala iezuită situa întreaga autoritate morală pe umerii rațiunii naturale, confundând fatal legea lui Dumnezeu cu dorințele carnale și pasiunile naturale. Pentru cazuiști, fiecare fapt trebuia judecat în parte prin intenția individuală, scăpând astfel, prin ignoranță morală sau pasiune de moment, de preceptele Scripturale. Problema rămâne în acuza antinomistă a anihilării legii lui Dumnezeu. Ceea ce numim aici antinomism iezuit reprezintă totuși o atitudine amorală diferită de constatările istorice ale teologilor antinomiste – catalogate eretice atât în ortodoxia protestantă, cât și în cea catolică³⁷. Pe scurt, putem sesiza că antinomismul, sau abolirea totală a legilor morale, este mai curând specific unor anumiți teologi și grupări radicale care aparțin de reforma

³⁶ Blaise Pascal, „Factum for the priests of Paris”, în *Great Shorter Works of Pascal*, trad. de Emile Cailliet și John C. Blankenagel, Philadelphia, The Westminster Press, 1948, pp. 179–180 (traducere proprie în limba română).

³⁷ Tot în *Factum*, Pascal spune că „la fel cum sunt erezii în credință (...) sunt erezii și în morală, iar acestea sunt cu atât mai periculoase pentru că se conformează pasiunilor naturale și fundamentului nefericit al carnalității” (*op. cit.*, p. 183).

protestantă și nu de catolicism (Johann Agricola, John Eaton, Tobias Crisp, quakerii, ranterii etc.). În cazul acestor radicali, problema moralei era pusă sub egida doctrinei mântuirii prin har, prin grație, mântuire care abolește legea morală iudaică (reprezentativă în *Decalog*). Abolirea legii, efectuată prin satisfacerea mâniei lui Dumnezeu în jertfa lui Hristos, este la rândul ei garantată prin experiența credinței în această satisfacție mântuitoare. Această credință nu era gândită doar ca mijloc de dobândire a vieții veșnice, ci și ca eliberare a credinciosului de sub legea mozaică. În acest sens, legea nouă adusă de Hristos, cea a dragostei, și totodată împlinirea legii vechi sunt interpretate de antinomiști ca anihilare definitivă a codurilor morale. Cu toate acestea, antinomismul nu reprezenta întocmai o viață lipsită total de precepte morale, cât o viață ghidată permanent de inspirația divină, de harisma fiecărui credincios. Controversele antinomiene din Protestantism, exprimate cel mai clar în articolul *Despre a Treia Funcție a Legii* din Cartea Concordiei (1580), au impus formularea a ceea ce numeau reformatorii *tota lex*, acea funcție a legii care, pentru credincios, nu mai operează prin a-l condamna sau a-l constrânge, ci în a-l încuraja să trăiască, cu bucurie, în acord cu legea lui Dumnezeu. Înțelegând aceste coordonate istorice și doctrinare ale antinomismului, este observabil modul în care, până într-un punct, structura cazuisticii iezuite reproduce, din catolicism de data aceasta, exact același amoralism. Diferențele, la acest nivel, constau în (1) modul de operare al harului și administrarea acestuia (protestantismul afirmând harul necondiționat față de cei aleși, pe când catolicismul păstra harul în interiorul instituției liturgice ecleziale) și în (2) obiectul decident în chestiunea morală particulară (antinomismul identifica rațiunea morală cu harisma și revelațiile continue ale Duhului Sfânt, iar cazuistica identifica rațiunea morală cu rațiunea naturală). Desigur, se poate argumenta că aceste diferențe sunt cardinale, iar paralela antinomiană este una problematică, însă, ceea ce ne interesează pe noi aici este că, așa cum semnaleză dur Pascal, „legea lui Dumnezeu este anihilată” în ambele cazuri. Preceptele morale creștine se subsumează, atât în cazuistica iezuită cât și în antinomismul protestant, unor coordonate interne ce țin, finalmente, de carnalitate și pasiuni.

În contrast cu cazuistica (cât și cu antinomismul), Pascal insistă pe raportarea tuturor faptelor umane la Dumnezeu, așa cum Acesta a decis să se reveleze, definitiv, în Scripturi, evitând astfel capcanele sinelui – *le moi*, care ar duce către iluzia unei vieți morale. Modelul erei din care scrie Pascal și în care se înrolează și cazuistica pariziană este acela de *l'honnête homme*³⁸, arhetip al cărui interes propriu este disimulat prin invocarea „binelui public”: „Toți oamenii se urăsc firesc între ei. S-au folosit cât au putut de desfrânare pentru a o pune în slujba binelui public: dar asta nu e decât înșelătorie și o falsă imagine a carității, pentru că de fapt nu e decât ură”³⁹.

³⁸ Vezi Magendie Maurice, *La Politesse Mondaine et Les Theories de L'Honnette en France au XVII Siècle. De 1600 à 1660*; Bérangère Parmentier, *La Siècle des Moralistes*.

³⁹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 339, secțiunea 451.

În aceste coordonate ale cazuisticii iezuite apar *Scrisorile Provinciale* ale lui Pascal, în care sunt portretizate, sub forma unor dialoguri ironice și prin satiră⁴⁰, dispute despre harul eficace și harul suficient, molinism, intrarea în rai și probabilism moral. În scrisoarea a VIII-a, Pascal pune în lumină, prin expoziția incriminatoare a unui preot, „monstruoasele principii”⁴¹ din moralitatea iezuită. Printre acestea sunt enumerate excepții justificatoare pentru furt, așa cum apar în învățăturile lui Leonardus Lessius, moduri prin care Luis de Molina argumentează pentru suspendarea constrângerilor carității atunci când profitul este la îndemână și, nu în ultimul rând, cum Antonio Escobar y Mendoza diferențiază între acumularea banilor și practicile ilegite prin care au fost acumulați acei bani, anulând astfel impunerea restituirii. Ceea ce ne interesează pe noi din critica indirectă întreprinsă de Pascal în *Provinciale* este metoda „direcționării intenției” așa cum este prezentată din Scrisoarea a VII-a:

„Metoda *direcționării intenției* care constă în a-i propune acestuia [unuia care păcătuiește cu intenție] să-și schimbe scopul acțiunii cu un obiect permis (...) atunci când nu putem preveni o acțiune, măcar purificăm motivul și astfel corectăm viciul mijlocului prin bunătatea scopului.”⁴²

Această metodă de a modifica, retroactiv, un rău moral, dincolo de evidentul sofism, poartă cu sine încărcătura fatală a justificării faptelor după bunul plac al rațiunii naturale. Fără îndoială, cel puțin din critica pascaliană, direcționarea intenției repetă întru totul definiția augustiniană a păcatului ca *incurvatus in se* (întors înspre sine), modul natural de a fi în opoziție cu a fi *coram Deo* (în prezența lui Dumnezeu). Direcționarea intenției devine astfel indistinctibilă de închiderea damnantă a omului în sine, prins într-o interioritate căzută în păcat care nu poate decât să își închipuie viciul drept virtute. *Coram Deo*, omul este în primul rând descoperit în starea sa căzută, în imposibilitatea de a se restaura singur și în totala dependență de grație. Înaintea acestui Dumnezeu al grației eficace, Pascal spune, în *Prière pur demander à Dieu le bon usage des maladies*: „Imaginea lumii este așa adânc gravată în mine încât imaginea ta nu mai poate fi recunoscută. Doar Tu poți să îmi creezi sufletul, doar Tu poți să îl faci nou”⁴³. Iar în această totală dependență de grație, legea morală nu mai obligă, ci eliberează, întrucât legea este exercitată în virtutea împlinirii ei

⁴⁰ În *Pensées*, Pascal reamintește faptul că „adevărata morală râde de morală” (Pascal, *op. cit.*, p. 156, secțiunea 4).

⁴¹ Blaise Pascal, *Provincial Letters*, Edinburgh: John Johnstone, trad. Rev. Thomas M’Crie, 1847, p. 111.

⁴² *Ibidem*, p. 95 (traducere proprie în limba română).

⁴³ Blaise Pascal, „Minor Works”, *Prayer: To Ask God the Proper Use of Sickness*, trad. O. W. Wight, The Harvard Classics, New York: P.F. Collier & Son Corporation, 1910, IV, p. 368 (traducere proprie în limba română)

făcute prin Hristos⁴⁴. Doar în acești termeni legea cea nouă, legea iubirii are sens pentru Pascal: „Ce fericiți sunt cei ce cu o totală libertate și cu o înclinație irezistibilă a voinței lor, iubesc perfect și liber ceea ce sunt obligați să iubească cu necesitate!”⁴⁵ În acest paradox care suportă în experiența umană atât totala libertate, cât și înclinația irezistibilă a voinței, în acest paradox care ține în inimă atât libertatea, cât și necesitatea – aici se întemeiază etica la Pascal, ca o formulă provizorie a stării de grație. Iar provizoratul derivă întocmai din faptul că în schema pascaliană a planului de mântuire, omul, *via gratia irresistibilis*, este *făcut bun înainte ca el să facă binele*. Iar astfel, obligația de a face binele reprezintă datoria inimii fericite de a iubi înapoi pe Cel ce a iubit mai întâi.

⁴⁴ „Legea nu distruge natura: ea o învață; harul nu distruge legea, ci o exercită” (Blaise Pascal – *Cugetări*, p. 360, secțiunea 520).

⁴⁵ Blaise Pascal, *Prayer: To Ask God the Proper Use of Sickness*, p. 369.