

Blaise Pascal
Pensieri
Antologia di testi filosofici



"Omnia praeclara tam
difficilia quam rara sunt"

A cura della Redazione del Giardino dei Pensieri

 Il Giardino dei Pensieri
"... comme un arbre de son jardin"

Collana “Classici della Filosofia”

Blaise Pascal

Pensieri

Antologia di testi filosofici

A cura della Redazione del Giardino dei Pensieri

Copertina e impaginazione: Jimmy Knows S.C.P., Barcelona (ES)
Stampa: Tipostampa s.r.l., Sangiustino (Perugia)

Traduzione, note e testi a commento a cura della redazione
del Giardino dei Pensieri,
www.ilgiardinodeipensieri.eu

© Edizioni del Giardino dei Pensieri di Mario Trombino
Via Mazzini 146, 40137 Bologna
I edizione, settembre 2012
II edizione, gennaio 2013

Indice

7	Guida allo studio
7	- Il genere letterario e i temi dei <i>Pensieri</i> di Pascal
29	- Pascal: vita e opere
33	- Consigli di lettura
39	<i>Pensieri. Antologia di testi filosofici</i>
39	41. L'uomo è dominato dall'immaginazione
48	43. Vivere nel presente
49	44. Basta una mosca
50	47. Assassino o uomo di valore?
51	101. Il cuore e i primi principi
53	102. L'uomo senza pensiero
54	103. Istinto e ragione
54	104. L'universo e l'uomo
55	105. La grandezza e il sapere
55	106. Chi domina le passioni?
56	107. Un re spodestato
56	108. Decaduto da una natura migliore
57	123. Il divertimento che viene da fuori
57	124. Desiderio necessario di felicità
58	126. Fuggire la noia
66	129. Vuoto e sporcizia nel cuore dell'uomo
67	185. No alle teorie del tutto
81	186. Una canna che pensa
82	187. Un intero universo senza pensiero
83	397. La scommessa
99	466. Geometria e finezza
102	467. Beffarsi della filosofia è filosofare veramente
105	Dizionario dei <i>Pensieri</i> di Pascal

Guida allo studio

Il genere letterario e i temi dei *Pensieri di Pascal*

1. La genesi dell'opera e le vicende editoriali

Le circostanze della composizione di un'opera filosofica sono sempre importanti, e questo vale in particolare per i *Pensieri* di Pascal, che hanno una genesi molto particolare.

Va innanzitutto ricordato che non si tratta di un'opera filosofica nel senso tradizionale del termine: le parti di cui è composta non hanno infatti né unità tematica chiara, né riconoscibile disegno e progetto. Si tratta di pensieri sparsi, alcuni brevi o brevissimi, a volte in stile aforistico, a volte in una forma che appare quella di semplici appunti o note da sviluppare in seguito; solo in qualche caso hanno una maggiore ampiezza e uno sviluppo interno.

Sappiamo da diverse testimonianze che Pascal negli ultimi anni della sua vita lavorò al progetto di una *Apologia del Cristianesimo*, e la maggior parte dei testi (ma non tutti) che sono poi entrati nella composizione dei *Pensieri* sono in effetti riconducibili a un simile tema. Sappiamo anche che nel 1658 Pascal tenne a Port-Royal una conferenza su questo argomento e ne tracciò il disegno. Infine su questo disegno abbiamo qualche appunto di mano di Pascal, e varie testimonianze dell'epoca, ma tarde e per varie ragioni non del tutto affidabili, e peraltro non coerenti tra loro.

Insomma, sappiamo che il materiale poi confluito nell'opera che consociamo come *Pensieri* era legato, anche se non interamente, al progetto di una apologia del Cristianesimo, ma non conosciamo il progetto che Pascal stava seguendo, né se ne stava seguendo uno chiaramente delineato, almeno nella sua mente se non per iscritto. Alla morte di Pascal una parte del materiale fu trovato raccolto in gruppi diversi di scritti, e

conosciamo questa sequenza, ma non si riesce a ricavare da questi dati quale fosse il piano dell'opera, anche perché molto altro materiale era privo di alcun ordine.

C'è dunque una storia editoriale complessa, la cui ricostruzione peraltro è materia di studi specialistici (tra i testi che abbiamo selezionato per i nostri *Consigli di lettura* è ricostruita con cura soprattutto in Balmas 1983, e in forma meno ampia anche in Carena 2004). Qui basti dire che l'idea di raccogliere il materiale in un corpus che ne restituisse in qualche modo il senso è già degli anni immediatamente successivi alla morte di Pascal. Se ne occuparono i filosofi di Port-Royal, in particolare Nicole e Arnaud, insieme con altri, in quella che è divenuta celebre come l'edizione di Port-Royal (1670), a cui risale lo stesso titolo *Pensieri*. Era passato ormai quasi un decennio dalla morte dell'autore (1662) e questa prima edizione non era filologicamente accurata, per varie ragioni, dalla intrinseca difficoltà di rendere in modo filologicamente corretto un testo privo di un progetto e lasciato allo stato di appunti, o in stesure a vario grado di finitura, alle preoccupazioni di tipo politico, visto il taglio giansenista di diversi pensieri e le difficoltà che in quegli anni i giansenisti incontravano col governo francese.

Tuttavia fino all'Ottocento questa edizione, peraltro più volte rivista e ampliata dagli editori successivi, rimase il testo di riferimento. A partire dalla metà dell'Ottocento diversi studiosi hanno messo mano a vari progetti di ricostruzione del piano dell'opera, e a vari tentativi per una edizione critica. Il lavoro è stato portato ulteriormente avanti nel Novecento, con risultati molto diversi e amplissime discussioni. Sono importanti varie edizioni ottocentesche, ad esempio quella di Brunschvicg (che raggruppa i pensieri secondo un ordine tematico), e quella novecentesca di Lafuma. Quest'ultima è diventata un po' l'edizione di riferimento, avendo questo curatore proposto i pensieri nell'ordine originale dei gruppi in cui erano stati raccolti, almeno per la parte in cui un simile ordinamento era stato dato.

Resta che il piano dell'opera non si conosce, e qualsiasi ricostruzione è basata su criteri anche filologicamente corretti, ma che non possono restituire quel che non sappiamo: che cosa con esattezza avesse in mente Pascal.

2. Perché scrivere un'apologia del Cristianesimo?

Sappiamo comunque che negli ultimi anni della sua vita Pascal si era dedicato alla stesura di materiali per una apologia del Cristianesimo. Questo significa che i testi raccolti nelle varie edizioni dei *Pensieri* vanno intesi in questa specifica chiave di lettura? Lo significherebbe se avessimo almeno un piano dell'opera, e se potessimo collocare i singoli testi in un ordine. Ma non possiamo farlo e quindi quella dell'apologia del Cristianesimo è solo una chiave di lettura privilegiata, anche se indiscutibile. A questo va aggiunto il fatto che della raccolta dei *Pensieri* entrano a far parte anche scritti, brevi e lunghi, che non hanno una facilmente riconoscibile relazione col tema dell'apologia del Cristianesimo.

Diversi interpreti hanno poi sottolineato che, nell'ambiente giansenista in cui Pascal viveva e a cui aderiva, non è scontato che avesse senso una apologia del Cristianesimo. Tutto sommato, infatti, per un giansenista Dio salva chi vuole, e la schiera degli eletti è piccola; è inoltre del tutto incomprensibile per l'uomo sulla base di quale criterio Dio conceda la sua grazia che salva, né esiste il benché minimo indizio che permetta di stabilire se un uomo sia o meno tra gli eletti. Dunque, non potendo l'uomo di fatto far nulla di concreto per ottenere questa grazia, ed essendo essa un libero dono di Dio, che senso ha un'apologia del Cristianesimo, che inviti gli uomini, e i libertini in specifico, ad aderire alla fede? La stessa fede, in fondo, è un dono di Dio, e se non si ha questo dono non si riesce a credere neppure volendo (Pascal lo chiarirà nel celebre brano sulla "scommessa" a favore dell'esistenza di Dio).

Per rispondere a questi interrogativi sollevati da vari interpreti, è opportuno riportare un passo del giansenista Barcos citato da Goldmann: "Quanto a voi che mi dite: se io sono nel numero dei reprobati, che cosa mi vale praticare il bene? Non siete forse troppo crudele verso voi stesso destinandovi alla peggiore infelicità, senza sapere se Iddio vi abbia o no destinato ad essa? Egli non vi ha rivelato il segreto della sua decisione sulla nostra salvezza o la nostra dannazione. Perché vi attendete più i castighi della sua giustizia che non le grazie della sua misericordia? Forse egli vi concederà la sua grazia, e forse no,

ma perché non sperate nella stessa misura in cui temete (...)? Con la disperazione perdetevi infallibilmente quello che forse la speranza vi potrebbe dare. (...) Ma a che cosa mi serviranno le buone opere, se non sono predestinato? Che cosa perdetevi se obbedendo al vostro creatore, amandolo, facendo la sua volontà, o meglio, che cosa non guadagnerete se vivete e perseverate nell'amarlo? (...) Non costituisce forse il vostro bene e la vostra felicità sia sulla terra che in cielo l'adorarlo, l'amarlo e il seguirlo?" (Goldmann 1955, pp. 446-447).

Se erano queste le idee che circolavano negli ambienti gianse-nisti vicino a Pascal, la decisione di spendere le proprie ultime energie (Pascal era molto malato, e ormai vicino alla fine, al momento in cui mette mano al progetto di una apologia del Cristianesimo) per convincere il "mondo" a convertirsi e ad cercare Dio – il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non quello dei filosofi – appare motivata: come dirà nelle battute conclusive del brano sulla scommessa, è bene per l'uomo vivere *come se* Dio esistesse. Nella insensatezza della vita, in Lui risiede la concreta felicità.

E non *sappiamo* se esiste!

3. Fondazione teologica e fondazione filosofica e scientifica della conoscenza in Pascal

Ora, che cosa significa *sapere*? Si tratta di individuare quali sono le fonti della conoscenza. Su quale fondamento è possibile costruire un percorso di ricerca della verità?

Sono i grandi temi della ricerca filosofica di Cartesio, temi che all'epoca della formazione giovanile di Pascal erano all'ordine del giorno nella Francia colta alla quale la famiglia Pascal apparteneva. Più in generale sono i temi del secolo, dominato dalla questione del *metodo della ricerca scientifica* e dallo *studio della mente dell'uomo*.

Blaise Pascal ha vissuto in effetti tutta la vita in un ambiente culturale in sintonia con queste tematiche, e le ha affrontate in una grande quantità di testi per lo più brevi, senza tuttavia mai porli a tema in modo compiuto (non c'è un suo *Novum organum*, o un suo *Discorso sul metodo* né alcun organico *Saggio*

sull'*intelletto umano*). Le sue posizioni vanno quindi ricostruite mettendo insieme in sintesi una molteplicità di spunti sparsi in varie opere, per lo più incomplete o rimaste allo stadio di materiali preparatori. Di fatto non c'è piena coerenza tra i testi e le interpretazioni degli studiosi sono quindi aperte su alcuni punti (ma è materia da specialisti e non ne tratteremo).

Certamente va posta una prima distinzione di fondo. Pascal distingue radicalmente

- la *fondazione teologica* della conoscenza, che riposa su una fonte esterna (le *Scritture* in quanto verità rivelata) e su una interna all'uomo (la facoltà di conoscenza che Pascal chiama *cuore*);

- la *fondazione filosofica* della conoscenza, che si basa esclusivamente sulle facoltà di conoscenza dell'uomo, che operano con stili e modalità diverse, ma dipendono comunque solo da lui (e, a monte, dal doppio ordine della natura di cui l'uomo è espressione: l'*ordine materiale* a cui appartiene il *corpo*, l'*ordine spirituale* a cui appartiene lo *spirito*).

Tra le due fondazioni non c'è né ci potrà essere alcuna comune misura né mai il sapere umano potrà avere una sola fondazione.

Le ragioni sono riassumibili in sintesi in questo modo:

a) le facoltà di conoscenza dell'uomo non possono, per la loro stessa natura, accedere all'*infinito* e al *tutto* (e la teologia appartiene a quest'ordine); hanno però *nello stesso campo scientifico* l'esigenza insopprimibile di accedere all'infinito e al tutto, un'esigenza che non può essere né soppressa né soddisfatta: infatti

- l'infinito è chiamato in causa in qualsiasi tipo di conoscenza come *possibilità* o *necessità logica* (lo richiede l'*immaginazione* che vede il finito e si chiede che cosa c'è dopo; lo richiede la *ragione*, che pone domande sulla infinità dello spazio, dei numeri, e così via);

- qualsiasi conoscenza parziale è, in modo compiuto, comprensibile solo come frammento del tutto (quindi senza conoscere il tutto la conoscenza delle parti rimane per forza di cose parziale e, in fondo, limitata);

b) la facoltà del *cuore* è fondamentale

- tanto per la conoscenza scientifica, perché è quella che consente di intuire in modo compiuto i principi delle scienze (ad esempio gli assiomi e i postulati della matematica),
- quanto per la conoscenza di Dio, perché Dio nel rivelarsi all'uomo con la rivelazione parla al cuore e non alla ragione; ma il cuore può non essere sensibile a questa rivelazione (serve la fede perché l'uomo sia sensibile e ascolti Dio) né la conoscenza che ne deriva può essere armonizzata con le conoscenze che derivano all'uomo dall'uso delle altre facoltà.

Uno stesso uomo, quindi,

- con la ragione ha l'esigenza di accedere al mondo dell'infinito e del tutto, e non può;
- con il cuore è in grado di accedere ai principi delle scienze (che comunque non appartengono all'ordine dell'infinito e del tutto, ma restano al finito), dai quali la ragione parte per la costruzione delle teorie scientifiche;
- sempre con il cuore è anche in grado di comprendere la rivelazione con cui Dio gli parla, se ha fede;
- non è però mai in grado di integrare la conoscenza razionale con la conoscenza di Dio, perché la ragione non può fare sull'intuizione di Dio offertale dal cuore (se gliela offre, e non è detto che lo faccia) lo stesso tipo di operazioni che compie sull'intuizione che lo stesso cuore offre (sempre) dei principi scientifici: sull'intuizione dei postulati la ragione costruisce una geometria; sull'intuizione di Dio non costruisce nulla.

L'infinito e il tutto, quindi anche Dio, sono al di fuori della sua portata. Non solo Dio, s'intende, ma tutto il campo dell'infinito e del tutto: quindi una teoria scientifica sulla natura dell'infinito è impossibile da costruire e altrettanto lo è una teoria del tutto. A maggior ragione è impossibile costruire una teoria del tutto che comprenda Dio (il contrasto con la metafisica, ed anche con la concezione della scienza, cartesiana non potrebbe essere più netto).

Lo ripetiamo: tra le due fondazioni non c'è né ci potrà essere alcuna comune misura né mai il sapere umano potrà avere una sola fondazione.

Tuttavia...

Tuttavia Pascal ha un problema pratico: intende, da cristiano, scrivere un'opera apologetica che è innanzitutto rivolta alle persone della sua cerchia; quindi a intellettuali colti, spregiudicati, abituati alla logica della ricerca scientifica, a volte libertini, a volte scettici. Deve parlare alla loro ragione, non solo al loro cuore.

Deve quindi mostrare due cose:

- che la ragione non può sapere nulla su Dio: nulla, neppure qualcosa che ne neghi l'esistenza; quella di Dio è quindi una possibilità aperta per l'uomo di scienza, non in contraddizione con le sue ricerche scientifiche e con il sapere consolidato che la scienza consente (peraltro, per le ragioni che prima elencavamo, quello scientifico è un sapere sempre frammentario, parziale, anche se progressivamente estendibile);

- che c'è un motivo preciso per cui il cuore può non essere disponibile ad ascoltare la rivelazione che Dio fa all'uomo: il cuore può essere reso insensibile dalle passioni, che vanno quindi (per calcolo razionale) tenute sotto controllo (tesi che non può non suonare bene ad orecchie abituate alla filosofia e ai suoi modelli tradizionali di razionalità).

4. Che cosa è reale?

Pascal si trova quindi, per così dire, a ragionare ai bordi dell'inconoscibile. Ad usare le armi della ragione restando nel suo campo, ma al confine. E il confine, naturalmente, ha un versante che è al di là del conoscibile, proprio perché è un confine. Ora, la ragione opera con l'obiettivo di conoscere la realtà, che tuttavia ha più di una caratteristica strana: non è mai interamente presente, non è mai, per così dire, reale tutta insieme. È infatti soggetta al fluire del tempo e ha aspetti, con tutta evidenza, infiniti. Ma Pascal ha sostenuto che la conoscenza di una parte non è pienamente possibile se non si conosce il tutto di cui è parte. Quindi per l'uomo non è mai possibile usare la ragione in modo da poter dire di conoscere pienamente l'oggetto studiato. La ragione richiede un'apertura verso ciò che non c'è, o è diversamente, e che (non essendoci, o essendo

diversamente) è tuttavia parte dello stesso tutto di cui è parte ciò che c'è: il riferimento è

- a ciò che non c'è più (il passato);
- a ciò che non c'è ancora (il futuro);
- alle realtà infinite di cui abbiamo notizia ma che non sappiamo che realtà hanno (ad esempio il numero infinito, o l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande nello spazio).

La dimensione della realtà in cui vive l'uomo, e alla quale appartiene (non interamente) è collocata tra due confini, che la ragione conosce come confini, ma che non supera (non ne conosce quindi il bordo esterno, che pure sa esistere, essendo un confine):

- rispetto al *tempo* è nel presente; questo significa che l'uomo esiste e vive tra i confini del passato (la cui realtà è al di là della sua comprensione) e del futuro (la cui realtà è egualmente al di là, e soprattutto è fuori dal suo controllo);

- rispetto allo *spazio* l'uomo esiste e vive nella dimensione finita del suo corpo e dell'ambiente esterno, tra i confini dell'infinitamente piccolo (basta pensare alle parti di cui è composto un acaro per averne l'immagine simbolica) e dell'infinitamente grande (basta guardare il cielo per averne un segno).

Da qualsiasi parte la ragione osservi il mondo, lo trova circondato *nella sua realtà* da un mistero di cui nulla sa e verso cui non ha strumenti.

5. La scommessa

Non sorprende quindi che Pascal abbia usato le armi della ragione per esplorare questi confini, senza mai superarli per l'impossibilità per l'uomo di farlo. E tuttavia senza rinunciare a nessuna delle sue armi.

Nasce così uno dei più "strani" e controversi argomenti razionali a sostegno dell'esistenza di Dio: è il celebre argomento della scommessa, su cui la letteratura filosofica riporta molte posizioni.

L'argomento è costruito intorno alla nozione di *probabilità*, uno di quei concetti matematici che avevano attratto l'attenzione di Pascal. Era successo non nel contesto di ricerche scientifiche,

ma ai tavoli da gioco: proprio in quel mondo che Pascal aveva ben frequentato nel suo periodo mondano a cui appartenevano le persone a cui con la sua apologia del cristianesimo intendeva rivolgersi.

Pascal aveva scambiato molte osservazioni con altri su questo tema, e aveva, da matematico, costruito alcuni ragionamenti e sostenuto alcune tesi che, per noi, costituiscono le basi del moderno calcolo della probabilità (ci restano alcune lettere di Pascal su questo tema).

Nessuno obietterà che ci si stia muovendo al di fuori dei limiti del finito e delle possibilità di conoscenza della ragione. È vero che ogni ragionamento sulla probabilità è un calcolo di tipo matematico

- su realtà che non si conoscono ancora (qual è la probabilità che, gettando i dadi, esca una certa combinazione delle loro facce?)

- e che implicano un ragionamento sul nulla (gettando i dadi, comparirà una e una sola combinazione, ma il calcolo riguarda anche tutte le possibili, che non saranno mai reali in quel lancio di dadi e sono quindi un puro nulla).

Questo non spaventa certo un matematico, abituato a ragionare, e quindi a calcolare, trattando lo zero come un numero, quindi come una realtà, seppure molto diversa dalle altre. (Ai tempi di Pascal, ed anche sotto il suo impulso, stava anche sviluppandosi il calcolo che tratta l'infinito come una realtà calcolabile: Pascal era ancora molto sospettoso sul tema, ben a ragione dato il livello a cui era giunta la discussione nei suoi anni, ma la generazione successiva alla sua è quella dei Leibniz e dei Newton, che di questo calcolo sarebbero venuti a capo).

Siamo ai confini della realtà e della conoscibilità del reale, ma sul bordo interno. Lì, e senza spostarsi da lì, Pascal scommette sull'esistenza di Dio, proponendo il suo argomento ad un ipotetico interlocutore. È essenziale comprendere che Pascal non sta affatto portando la ragione del suo interlocutore al di fuori dei limiti delle sue possibilità. Se lo facesse, l'argomento non sarebbe più razionale e cadrebbe, agli occhi di chi non ha fede. E infatti non cade (non per questa ragione, almeno!):

- si parte dalla constatazione che la ragione non ha nulla da

dire, né in positivo né in negativo, sull'esistenza di Dio, perché questa ricerca è al di fuori dei confini su cui ha strumenti per operare;

- si constata che l'uomo (non la ragione: l'uomo, come soggetto pensante che ha una dimensione esistenziale assai più ampia e complessa rispetto a quella sola della ragione) non può non scegliere se Dio esiste o meno, ma deve farlo necessariamente (non è libero di essere libero se scegliere o meno);

- si enunciano le probabilità che Dio esista, e le si trovano perfettamente pari (è un *calcolo razionale* quello che viene proposto);

- si propone un calcolo razionale degli esiti delle due possibilità, e si trova che puntare su una (che Dio esista) è infinitamente più conveniente che puntare sull'altra.

Non sono importanti tanto i dettagli di quest'ultimo calcolo, molto tecnico e legato agli studi sulla teoria della probabilità di Pascal; è importante sapere che di un calcolo matematico si tratta: Pascal non fa un ragionamento su cose che la ragione non sa (se esiste Dio), ma su cose che sa benissimo (che cosa dobbiamo supporre accada all'uomo nel caso che una delle due possibilità, pari tra loro, sia reale – e una delle due non può non essere reale: Dio esiste o non esiste).

La ragione non è andata oltre se stessa. Ha calcolato la possibilità dell'essere totale e del nulla e le ha trovate uguali; ha posto a confronto il finito con ciò che è possibile stia al bordo esterno dei suoi limiti (il nulla e l'infinito). Ha calcolato.

Né più né meno che chiedersi che cosa accade, per riproporre il celebre esempio di Pascal, se sottraiamo 4 da 0. O se ci chiediamo se la metà di un infinito è infinito e quindi pari al tutto di cui è metà.

La scommessa di Pascal non dice se Dio esiste o meno: non è in senso stretto una prova dell'esistenza di Dio, ma un argomento a favore della scelta per l'esistenza di Dio. Il testo esamina se, all'uomo che intende seguire la sua ragione e solo la sua ragione, conviene scommettere che esiste o che non esiste. Perché scommettere, dice Pascal, è necessario.

È un calcolo dell'utile, analogo ad ogni altro calcolo dell'utile che le filosofie utilitariste non hanno mai smesso di proporre, da Epicuro agli utilitaristi contemporanei: si parla di cose che

sono al di là di quelle che sappiamo, ma restando nei limiti di quelle che sappiamo (che cosa conviene fare? è la domanda; quando? nel futuro, anche immediato, ma comunque futuro, che appunto non c'è ancora, non siamo certi se – per noi – ci sarà, non è ancora reale e ha aspetti necessariamente ignoti; eppure una creatura razionale deve ben calcolare, se vuole comportarsi in modo razionalmente tale da mirare al proprio utile; sulla base di cosa calolerà? sulla base dei dati che ha, e non su altri).

6. Qual è la natura dell'uomo? Miseria e grandezza

Questo ragionare ai bordi dell'inconoscibile - al confine tra quello che sappiamo e quello che non sappiamo, tra quello su cui la ragione può fare i suoi calcoli e quello su cui non li può fare -, ma restando al di qua, non riguarda solo Dio, di cui non sappiamo né se esiste né chi è. Riguarda anche l'uomo, di cui sappiamo che esiste, ma non chi è.

Non appaia paradossale: in Pascal non c'è la domanda sull'esistenza dell'uomo come in Cartesio, ma c'è la domanda sulla sua natura; e benché noi si sia uomini, questa natura non la conosciamo. L'indagine filosofica dice alcune cose, l'indagine teologica ne dice altre. Pascal non confonde i due piani, mai, ma passa spessissimo dall'uno all'altro, a volte nella stessa sequenza di frasi (ed è abilissimo a non confondere mai i due piani: l'analisi stilistica dei suoi pensieri lo mostra con chiarezza). L'analisi filosofica sull'uomo costituisce uno degli obiettivi primari dei *Pensieri*. La cosa non desta meraviglia: per raggiungere il suo intento apologetico Pascal deve parlare all'uomo dell'uomo, deve chiarirgli la sua natura; e deve farlo da scienziato, usando gli strumenti del calcolo razionale. Solo così potrà mostrargli le *ragioni* del salto alla fede. Di chi altri potrebbe parlare? Di Dio? No di certo, perché è inconoscibile con la ragione. Dunque nei *Pensieri*

- con gli strumenti della *filosofia* si parla dell'uomo e si tenta la costruzione di un'*antropologia scientifica*, cioè una descrizione razionale della natura umana fondata sullo stesso metodo che negli anni di Pascal la fisica "galileiana" stava portando avanti

(lo si vede benissimo nei frammenti sull'uomo e sulle sue facoltà: *sensate esperienze*, cioè raccolta e analisi delle osservazioni sull'uomo su cui si costruisce una teoria);

- con gli strumenti della *teologia* si parla delle Scritture, e quindi anche dell'uomo perché le Scritture ne parlano, ma con altri strumenti e altri metodi che non sono quelli della scienza galileiana, che non accetta l'autorità delle Scritture come fonte di conoscenza scientifica.

La separazione dei piani può essere osservata molto bene se si considera quanto dice Pascal a proposito della duplice natura, materiale e spirituale, dell'uomo:

- l'*analisi filosofica* mostra continuamente l'esistenza di due nature nell'uomo: il corpo e il pensiero; è la distinzione cartesiana, alla quale tuttavia non è mai dato il rilievo metafisico che è in Cartesio perché Pascal non lo accetta: la distinzione tra la sfera del corpo e quella del pensiero nasce non da un'analisi metafisica, ma dalla riflessione filosofica sull'osservazione: si osserva che la materia non pensa, si riflette sul fatto che il pensiero non può essere materiale;

- la *teologia*, cioè le Scritture, parlano dell'uomo in un modo che può essere interpretabile in questo modo: c'è un corpo mortale, c'è un'anima immortale (ed è, scrive Pascal evocando la Genesi, un re spodestato: si vedano i pensieri 107 e 108).

Piano filosofico e piano teologico non sono in contraddizione, ma non dicono affatto la stessa cosa. Il pensiero come realtà non materiale che l'analisi filosofica propone non è la stessa cosa di un'anima immortale. Anzi, se si resta all'analisi filosofica di Pascal, che cosa sia il pensiero resta ignoto (come del resto che cosa sia il corpo, che cosa sia la materia). Occorrerebbe un'indagine metafisica per dirlo, e Pascal non svolge questa indagine (dal contesto è chiaro che, al contrario di Cartesio, esplicitamente attaccato, non ritiene che la ragione abbia gli strumenti per condurla).

Nei suoi *Pensieri* (non necessariamente in testi separati, ma comunque sempre senza sovrapposizione di piani) Pascal propone la visione filosofica sull'uomo e quella teologica. Affiancate. Precisando che si passa dall'una all'altra solo in un modo: *controllando le passioni*, e quindi rendendo disponibile il pro-

prio *cuore* alla parola di Dio. Perché in un'apologia del cristianesimo propone una indagine filosofica sull'uomo? Perché non gli è sufficiente il piano teologico? Perché non raggiungerebbe il suo scopo, a causa del fatto che parla a un pubblico abituato alla scienza e alla sua razionalità:

- deve dimostrare che la visione filosofica nulla dice che contrasti con quello che dell'uomo dice la teologia;
- deve mostrare perché non è irrazionale credere, e può farlo solo analizzando filosoficamente le facoltà di conoscenza umana e mostrando che una di queste facoltà (il *cuore*) ha effettivamente la possibilità di accedere ad una sfera della verità a cui la ragione non può accedere: come abbiamo prima ricordato, questa sfera è duplice: è la sfera dei principi delle scienze (della matematica in particolare, ma anche della fisica); è anche la sfera dell'ascolto della parola di Dio, perché Dio parla al cuore dell'uomo, e non alla sua ragione.

È in questo contesto che Pascal propone, in molti pensieri, una netta distinzione tra la miseria e la grandezza dell'uomo, laddove i termini *miseria* e *grandezza* sono usati in un senso tecnico molto preciso:

- il termine *miseria* indica la condizione umana sospesa tra il nulla e l'infinito, tra il passato e il futuro in un tempo che ha, per lui, un inizio e una fine;
 - il termine *grandezza* si riferisce alla superiorità del pensiero sulla materia, quindi anche alla superiorità dello spirito sul corpo.
- Va posta molta attenzione al fatto che la contrapposizione tra miseria e grandezza non è schematizzabile con facilità, come se la miseria appartenesse al corpo e la grandezza al pensiero. Non è così. Ad essere misero e grande non sono il corpo o il pensiero, ma l'uomo. E infatti *tutto l'uomo* è misero in rapporto alla natura universale (che lo fa vivere e lo uccide) e alla reale incomprendibilità del senso dell'essere e del nostro esserci, in quanto realtà finita sospesa tra nulla e tutto. E *tutto l'uomo* è grande in rapporto al fatto che lo sa, che sa di essere misero. In molti dei suoi pensieri si rischia di equivocare. Pascal usa spesso il linguaggio dei moralisti, che si ergono a giudici dell'uomo e ne censurano pensieri e comportamenti: questo si fa, questo non si fa; questa è follia buona, questa è cattiva;

questa è irrazionalità, questo è atteggiamento razionale. Ma l'obiettivo dei moralisti è indicare agli uomini la strada verso la virtù, rendendoli consapevoli dei loro vizi. L'obiettivo di Pascal è completamente diverso: è costruire una scienza dell'uomo che spieghi *razionalmente* perché l'uomo ha comportamenti *irrazionali*. Nella sua miseria si nascondono ragioni profonde, per nulla misere, riguardando l'essere stesso, di cui l'uomo è espressione (riguardano Dio, in ultima analisi, se leggiamo questo passaggio in prospettiva teologica.)

Pascal non condanna l'uomo. Mai. L'obiettivo è renderlo consapevole di una cosa oscura per tutti: chi è l'uomo. Questo aprirà la strada ad una riconsiderazione del Cristianesimo agli occhi dell'uomo di scienza, dell'uomo moderno, che non è attratto dai miti e dai miracoli, ma dalla ragione e dal suo uso.

Miseria e grandezza sono quindi due volti della stessa medaglia. L'uomo non potrebbe essere misero se non fosse grande: è la coscienza alla base di entrambi, una pietra e un albero non sono né miseri né grandi (pensiero n. 105). È una canna (miseria) che pensa (grandezza). Ma non è una canna da una parte che, separatamente, pensa. È una sola cosa: una canna-che-pensa (pensieri n. 104 e 186), perché l'unità della persona (pur divisa tra mente e corpo) non è in discussione per Pascal. Così miseria e grandezza sono descritte sui due registri della filosofia e della teologia:

- sul piano della filosofia sono analizzate (ma non spiegate, perché non se ne capisce il senso) in rapporto alla posizione mediana dell'uomo tra nulla e tutto;
- sul piano della teologia sono spiegate (ma non analizzate, perché è la ragione a compiere le analisi e qui non ha strumenti per farlo) come caduta dell'uomo dopo il peccato originale: un *sovrano spodestato*, scrive Pascal.

7. L'immaginazione tra passioni, sensi, cuore e ragione

Alla fine del pensiero n. 41, là dove il manoscritto s'interrompe, Pascal parla delle diverse facoltà di conoscenza dell'uomo come di *facoltà eterogenee*. L'idea di fondo è che le fonti della conoscenza dell'uomo siano diverse tra loro e non gerarchiz-

zabili, e non c'è quindi da stupirsi se esse non sono omogenee né sempre armonizzabili tra loro.

In parte questa tesi è comune alla filosofia del Seicento. In parte però non lo è, ed è anzi specifica di Pascal. Filosofi dell'epoca come Cartesio o Spinoza considerano anch'essi l'immaginazione e la ragione come fonti di conoscenze diverse, ma le gerarchizzano e pongono la ragione come suprema istanza, secondo un modello di razionalità che permea tutta la loro età e influenza a fondo l'Illuminismo del secolo successivo, fino a Kant. Pascal è molto lontano dal farlo: per lui il cuore (o, se si preferisce, la volontà cosciente di sé) è una fonte del tutto indipendente e non subordinata. E la ragione lo è altrettanto. Possono armonizzarsi, come nel caso del fondamento delle scienze, che riposano su intuizioni (del cuore) su cui lo scienziato lavora (con la ragione); possono non armonizzarsi affatto, come nel caso della conoscenza di Dio, nota al cuore a cui Dio la rivela e che la accoglie, non nota alla ragione (questo tema è esplicitamente trattato, in modo chiaro, nello scritto di Pascal *Spirito geometrico e arte di persuadere* al quale rimandiamo: vedi Pascal 1655).

Le cose si complicano moltissimo quando si tratta dell'*immaginazione*, che è la facoltà che davvero domina l'uomo nella maggior parte dei casi della vita. Nasce dall'unione tra la conoscenza offerta dai sensi e la reazione che questa suscita nella nostra vita interiore, in quella sfera a cui il Seicento si riferisce con l'antico termine *passioni*, perché l'uomo le subisce piuttosto che esserne l'attore. Le immagini che ne nascono sono quindi insieme

- l'esito della conoscenza di una realtà esterna, perché ce la restituiscono nei termini in cui essa è percepibile dai sensi;
- l'esito della conoscenza della realtà interna, perché l'immagine restituitaci dai sensi si accompagna sempre alle passioni che essa ha suscitato in noi.

L'immaginazione è quindi la facoltà con cui una forza interiore - oggi diremmo una pulsione - passa al livello della coscienza veicolata da una immagine del mondo esterno. Ha quindi una dinamica del tutto indipendente dalla ragione e in effetti le due facoltà non sono gerarchizzabili: Pascal dice esplicitamente

(tra i passi che studiamo soprattutto nel pensiero n. 41) che l'immaginazione domina la ragione; ma d'altra parte la fonte della ragione è indipendente, e quindi è perfettamente possibile per l'uomo separarle, per quanto raramente accada (il "geometra" non lascia di certo che l'immaginazione domini la sua ragione!).

L'immaginazione invece non è del tutto separata dal cuore, perché quest'ultima facoltà agisce nella stessa sfera: del tutto separata dalla ragione, è intrisa di volontà cosciente (in tutto o in parte) di sé, e quindi di passioni, che orienta e accoglie, o rifiuta (si pensi al caso della conoscenza di Dio e della religione, che afferisce insieme alla sfera dell'immaginazione e a quella del cuore).

Intendere l'uomo significa quindi intendere questo groviglio di fonti di conoscenza, nel loro intimo gioco di fusione e separazione con le passioni, con le immagini del mondo esterno, con la ragione. Se le sue facoltà sono eterogenee, infatti, la sua persona è una soltanto, e intenderla è possibile solo rispettando sia l'eterogeneità sia l'unità.

8. Il giansenismo e il contesto storico in cui visse Pascal

Per intendere il punto di vista sull'uomo e su Dio che Pascal difende nei *Pensieri* è allora utile richiamare brevemente alcuni temi del *Giansenismo*, che rappresenta lo sfondo di convinzioni profonde, sia nel campo della fede che in quello dello studio della psiche umana, a cui Pascal fa idealmente, e per lo più implicitamente, riferimento.

Cornelis Jansen (Cornelio Giansenio, 1585-1638) era un olandese, professore a Lovanio e vescovo di Ypres, che aveva scritto un saggio di teologia dal titolo *Augustinus* (edito postumo nel 1640) in cui intendeva restaurare contro il protestantesimo l'autentica dottrina cristiana della *grazia* divina. La sua visione dell'uomo era tanto pessimista quanto quella luterana, perché partiva dalla convinzione che con il peccato originale essa si fosse corrotta e che *soltanto* la grazia divina potesse portare l'uomo alla salvezza. L'attrazione verso il *mondo* – cioè verso gli interessi terreni e materiali, *mondani* – era interpretata

come manifestazione del divergere della natura umana da Dio e quindi della sua intrinseca tendenza al male, se con questo termine intendiamo l'allontanarsi dell'uomo da Dio. La *grazia* era quindi intesa come una forza positiva, ma proveniente da Dio e non di origine umana, che orienta l'uomo verso il suo creatore modificando radicalmente la direzione dei suoi interessi e delle sue tendenze. Però noi non conosciamo i criteri con cui Dio concede o meno la sua grazia, né chi sono coloro a cui la concede e coloro a cui la nega (condannati quindi alla pena eterna).

Questa dottrina venne condannata dalla Chiesa anche per l'opposizione dei Gesuiti, che seguivano piuttosto su questi punti le tesi teologiche del gesuita Luis de Molina, che nel 1588 aveva pubblicato un saggio dal titolo *Sulla concordia del libero arbitrio con il dono della grazia*, in cui sosteneva che la grazia divina è solo un dono con cui Dio offre all'uomo la *possibilità* della salvezza; quest'ultima rimane però esclusivamente sotto la responsabilità dell'uomo che, col suo libero arbitrio, accoglie o respinge la grazia.

Ai fini della comprensione della filosofia di Pascal quel che importa sottolineare di questa durissima contrapposizione teologica (che ebbe conseguenze politiche di rilievo sotto Luigi XIV) sono soprattutto due punti:

- la concezione giansenista implica che l'orientamento dell'uomo verso Dio sia tutt'altro che naturale, essendo la natura umana corrotta e rivolta piuttosto in direzione opposta a Dio, verso il mondo e le sue attrazioni, che tuttavia non possono soddisfare il bisogno di infinito e di salvezza e condannano quindi l'uomo alla precarietà e instabilità dei desideri e alle fluttuazioni del vivere;
- va poi sottolineato il rifiuto giansenista del ricorso agli strumenti della filosofia, e più in generale della razionalità umana, su temi teologici, perché la ragione dell'uomo è considerata incapace di giungere a Dio e costretta a restare nei limiti del finito; Giansenio ne trae la convinzione che soltanto l'abbandono della teologia razionale, tipica della Scolastica, potesse far tornare il Cattolicesimo al suo spirito originario, che veniva visto invece in opera in Agostino (da qui il richiamo implicito nel

titolo della sua opera).

Alla metà del Seicento la Francia aveva ormai ripreso stabilmente il proprio ruolo tra le grandi potenze europee dopo la crisi del secondo Cinquecento, quando una guerra civile innescata anche da questioni religiose aveva a lungo dilaniato il paese. Quella crisi era stata risolta da uno dei suoi protagonisti, Enrico di Borbone, divenuto re di Francia sul finire del secolo col nome di Enrico IV. Ne era seguita una pacificazione religiosa: Enrico IV nel 1598 aveva emanato l'*Editto di Nantes* con cui veniva concessa agli ugonotti (cioè ai calvinisti francesi) la libertà di culto entro aree stabilite, e veniva consentito loro di fortificare le cittadelle in cui vivevano per garantire la propria sicurezza. Dopo l'Editto di Nantes quindi, e per quasi un secolo, vi furono in Francia piazzeforti ugonotte nel contesto di un paese che tuttavia rimaneva unitario e prevalentemente cattolico.

Di fatto l'autonomia di cui godettero gli ugonotti venne rapidamente limitata, a mano a mano che il potere monarchico si rafforzava, soprattutto per opera di ministri molto energici nel puntare verso una politica di assolutismo monarchico. In questa direzione andarono sia Richelieu nei primi decenni del Seicento (che colpì la principale roccaforte ugonotta in Francia, La Rochelle), sia Mazarino, che guidò il paese sino alla effettiva presa del potere da parte di Luigi XIV, il re Sole, cosa che avvenne negli anni Sessanta. Nel 1685, al culmine della costruzione dell'assolutismo politico in Francia, Luigi XIV revocò l'Editto di Nantes e circa trecentomila ugonotti furono costretti a lasciare il paese.

Queste vicende politico-religiose non devono però dare l'idea che la Francia del Seicento fosse un paese intollerante in materia religiosa come lo erano la Spagna e le sue dipendenze italiane (nonché lo Stato della Chiesa). La ragione per cui sia i ministri della prima metà del Seicento sia Luigi XIV alla fine del secolo colpirono le autonomie calviniste era politica, non religiosa. Ad essere in questione era l'assolutismo, cioè la politica di accentramento dei poteri nell'istituzione monarchica e di costruzione di un paese moderno con una burocrazia efficiente controllata dal governo centrale, cui nessun altro potere doveva contrapporsi neppure a livello locale.

La questione che agitava il mondo culturale francese negli anni della prima diffusione del cartesianesimo era in realtà tutta interna al Cattolicesimo e non aveva rapporti diretti col mondo protestante e con le guerre di religione del secolo precedente. Era la questione del ruolo della grazia sollevata dai giansenisti di Port-Royal. Importa sottolineare la preminenza della politica sulle altre questioni: alla fine di una vivissima polemica, durata a lungo, il giansenismo venne condannato, e la ragione della condanna fu tutta politica: Luigi XIV temeva che intorno a Port-Royal potesse coagularsi un gruppo religioso che potesse finire col rivendicare autonomie che l'assolutismo monarchico non era disposto a concedere.

Questo significa una cosa importante: che i temi di natura filosofica e religiosa poterono di fatto essere trattati con molta libertà, rispetto ai paesi europei controllati dalla Spagna e da Roma, perché il potere politico francese non aveva fatto una scelta di radicale intolleranza sui temi religiosi: nessuna inquisizione era all'opera, e chi fu colpito (come gli ugonotti e i giansenisti) lo fu per ragioni essenzialmente politiche.

9. Il genere letterario dei *Pensieri*

Dato lo stato in cui i singoli pensieri ci sono pervenuti, è davvero complesso identificare il genere letterario di un'opera, i *Pensieri* nel loro complesso, a tutti gli effetti ricostruita nella sequenza dei suoi testi, in modi diversi in secoli diversi, da altri e non da Pascal.

Se proviamo a ricorrere ai confronti con altre opere dello stesso genere, semplicemente non ne troviamo. I confronti possibili sono

- con i frammenti della filosofia greca, con cui molti dei singoli pensieri di Pascal hanno con tutta evidenza qualcosa in comune: la brevità usata come arma espressiva, il ricorso al pensiero per immagini, il gusto della contraddizione apparente, che mira a sorprendere il lettore e a sollecitarne la riflessione, e così via; ma l'opera complessiva *Pensieri* non è composta, se non in parte, da frammenti, perché non lo sono la maggior parte dei singoli pensieri;

- con opere di meditazione come i *Ricordi* di Marco Aurelio, anch'essi composti da brevi testi riflessivi, con un forte ricorso al pensiero per immagini, che legano le dottrine di scuole alle esperienze della vita; ma i singoli pensieri non espongono una dottrina di scuola, e riflettono in piena libertà di giudizio sull'esperienza come un Galilei riflette sui dati empirici di cui dispone per la sua ricerca, non come un filosofo stoico che legge l'esperienza alla luce di principi altrove appresi;

- con opere di analisi di sé e dell'uomo come i *Saggi* di Montaigne, a cui i *Pensieri* di Pascal sono strettamente legati perché in parte ne seguono il metodo (solo in parte perché Pascal uno scienziato), ne condividono in qualche misura i temi e, soprattutto perché Pascal cita implicitamente moltissimi luoghi delle pagine di Montaigne per non pensare che almeno in parte i suoi pensieri siano stati scritti tenendole presente, o addirittura a commento di esse; peraltro i singoli pensieri non sono affatto dei saggi, a parte qualche caso per la verità importante (ad esempio, i testi sull'immaginazione e sul divertimento, n. 41 e n. 126).

Dobbiamo trarre da tutto questo la conclusione che il problema dell'identificazione del genere letterario è diverso se riferito ai singoli pensieri o all'opera nel suo complesso.

I singoli pensieri non possono essere compresi entro un unico genere letterario: vi sono frammenti (perché il testo è perduto in parte o perché lasciato allo stato di appunto veloce), vi sono aforismi (oltre al gusto dello stile aforistico come tono ampiamente diffuso), vi sono saggi nello stile e nel metodo di Montaigne (in cui la parte del classico da commentare è a volte il testo di Montaigne); e non c'è alcuna uniformità leggibile, o perché Pascal non la cercava, o perché non ha fatto in tempo a selezionare le parti da inserire nella sua *Apologia del Cristianesimo*, e a dare al testo l'ordine, la forma e lo stile definitivo.

Se proviamo a identificare quindi il genere letterario dell'intera opera, va chiaramente detto che i *Pensieri* non sono un'opera unitaria, ma la raccolta di materiali preparatori a un'opera unitaria. Non è quindi possibile ascrivere con sicurezza il testo nel suo complesso a nessuno dei generi letterari della tradizione filosofica (Le Guern scrive che i *Pensieri* sono le carte di un

morto, non un'opera postuma: Le Guern 1977, p. 7). E questo significa che una lettura unitaria dei *Pensieri* è un problema ermeneutico del tutto aperto e, in sostanza, irrisolvibile.

Un esempio chiarirà il problema. Si possono identificare come aforismi testi in cui si sostiene che non bisogna curarsi affatto della filosofia per far bene filosofia, o che il cuore ha ragioni di cui la ragione non sa nulla: Pascal accosta le parole con il tipico movimento del pensiero aforistico che unisce linee divergenti di pensiero facendone scaturire, anche attraverso artifici linguistici (lo stesso termine *ragione* utilizzato in due sensi parzialmente, ma non interamente, diversi nella stessa frase), una riflessione originale sull'esperienza e sulla vita. Ma quando si prova a passare da queste improvvise illuminazioni alla identificazione di una linea di pensiero unitaria, ci si scontra con una selva di problemi: il *cuore* di cui si parla è identificabile con l'*esprit de finesse* di cui parlano altri frammenti? La ragione dell'uomo per Pascal in che cosa esattamente si differenzia dal cuore, che pure è, con tutta evidenza, una facoltà di conoscenza? Non è forse lo stesso io l'io della ragione e l'io del cuore? E così via, tutti temi su cui la letteratura pascaliana è ricchissima (la storia della critica pascaliana, con i temi su cui gli interpreti si sono concentrati, è efficacemente "narrata" in Bausola 1973).

Ancora più importante è il caso del celebre brano della scommessa: a quale genere letterario ascriverlo? Porre questa domanda significa chiedersi come va interpretato. È il gioco intellettuale e raffinato di un matematico che intende sorprendere il suo lettore? È una dimostrazione razionale sulla base del calcolo matematico della probabilità di cui Pascal è uno dei padri? Per rispondere dovremmo sapere come il testo si colloca nell'economia dei *Pensieri*, ma il testo non si colloca affatto: non sappiamo se Pascal lo avrebbe scartato per la sua Apologia, oppure se di questa avrebbe dovuto costituire il perno argomentativo (le due ipotesi, estreme, sono state legittimamente avanzate dagli interpreti, con argomentazioni a favore e contro, non decidibili in forma definitiva).

Non c'è d'altra parte dubbio che una parte del fascino dei *Pensieri* di Pascal è proprio nel fatto che possono essere letti in molti modi, possono dar vita a una miriade di riflessioni, di per-

Guida allo studio

corsi d'esperienza e di meditazione e, come tutti i testi aperti e non conclusi, invitano il lettore a concludere da sé il corso dei pensieri come lo scrittore non ha potuto (o forse anche voluto?) fare.

Pascal: vita e opere

Blaise Pascal nacque nel 1623 a Clairmont (l'attuale Clermont-Ferrand), in Alvernia. A soli tre anni perse la madre, e in conseguenza di questo il padre lasciò gli incarichi pubblici e si ritirò a Parigi per dedicarsi interamente alla famiglia. Riprese solo molti anni dopo il servizio alle dipendenze del governo. La famiglia di Pascal apparteneva a quel ceto borghese, tipico della Francia del Seicento, legato alla corona per il fatto di ricoprire alti incarichi nella Pubblica Amministrazione.

Il giovane Blaise crebbe nell'ambiente colto della Parigi dell'epoca, che il padre frequentava: partecipò col padre, sin da ragazzo, alle riunioni del circolo che si riuniva a Parigi intorno a Padre Mersenne, che teneva stabilmente i contatti coi massimi scienziati dell'epoca, da Galilei a Fermat, da Cartesio a Torricelli.

Mostrò subito eccezionali capacità matematiche: a soli sedici anni nel 1640 pubblicò un breve *Saggio sulle coniche* (che non incontrò il favore di Cartesio), poi si dedicò a vari lavori scientifici (soprattutto nella fisica dei fluidi) ed anche alla progettazione e realizzazione di una macchina calcolatrice (la cosiddetta *Pascalina*).

Entrò presto in rapporto con gli ambienti giansenisti parigini, ma per molti anni la sua attenzione fu ancora attratta dal mondo della scienza, più che dalla vita religiosa. Anzi tra i venti e i trent'anni si colloca un periodo che gli storici della filosofia chiamano "periodo mondano", perché Pascal mostrò notevole attenzione alla vita culturale e sociale della Parigi del tempo, proseguendo nel frattempo la sua attività scientifica (in matematica, tra l'altro, si occupò di alcuni elementi della teoria della probabilità).

Nel 1654 si apre l'ultimo periodo della sua vita: un'improvvisa e traumatica crisi religiosa lo convinse ad abbandonare quasi del tutto gli interessi scientifici e a dedicarsi alla vita religiosa.

Si legò in maniera stabile a Port-Royal, il monastero nei pressi di Parigi che era allora il centro del giansenismo. Qui la sorella aveva preso di voti, ed egli stesso entrò a far parte della cerchia dei laici che, intorno all'abbazia, erano dediti alla meditazione e allo studio.

Tutta la sua attenzione venne da questo momento in poi concentrata su temi religiosi: con le *Lettere provinciali* (1657) prese pubblicamente posizione a difesa del Giansenismo, attaccato da molte parti e condannato sia dalla Chiesa che dal governo francese (fino alla distruzione, voluta da Luigi XIV, dello stesso monastero di Port-Royal avvenuta però molti anni dopo la morte di Pascal, nel 1710); poi, tra il 1657 e la morte, avvenuta nel 1662, si dedicò alla stesura di uno scritto apologetico del Cristianesimo, rimasto allo stato di appunti frammentari a diverso grado di elaborazione, pubblicato postumo nel 1670 col titolo *Pensieri*, una delle opere filosofiche più importanti e di maggiore successo, anche di pubblico, che il Seicento francese ci abbia lasciato.

Pascal morì dunque a soli 39 anni, lasciando interrotta sia la sua opera scientifica (che non abbandonò in verità mai del tutto) che quella filosofica. Tutta la sua vita era stata dolorosamente segnata da seri problemi di salute, che tuttavia non gli impedirono una notevole attività di ricerca sia in matematica che in fisica, e una vita di relazioni che fu ampia nella Parigi del tempo, tanto presso gli ambienti scientifici che quelli religiosi. È importante sottolineare questo punto, perché Pascal non fu un filosofo e uno scienziato isolato, ma visse per tutta la vita in dialogo con altri scienziati e con il circolo di Port Royal, e le sue opere sia scientifiche che filosofiche hanno spesso il carattere di prese di posizione nel contesto di un dialogo tra specialisti. Nel caso delle *Lettere provinciali* piuttosto che di un dialogo si trattò di una durissima polemica politico-religiosa, conclusasi con la sconfitta (almeno sul piano politico, se non religioso) del giansenismo.

La produzione filosofica e scientifica di Pascal è stata prevalentemente affidata a testi brevi, ma va anche avvertito che, se ha scritto molto, ha però pubblicato pochissimo.

Le opere sono state edite in vita, e quindi sotto il suo controllo, sono le seguenti:

- il *Saggio sulle coniche* (1642) e alcuni scritti sulla cosiddetta *roulette*, cioè la cicloide, in appendice a un volume di Dettonville (1658-'59), sono opere di matematica;

- *Nuove esperienze riguardanti il vuoto* (1647) è il resoconto dei suoi esperimenti sul vuoto, preludio a un *Trattato sul vuoto* che poi non scrisse, a parte un abbozzo di Prefazione.

- le *Lettere provinciali* (il titolo completo è *Lettere scritte da Louis de Montalte a un amico che vive in provincia e ai Padri Gesuiti*, ma l'opera è nota semplicemente come *Le Provinciali*), sono in qualche modo un testo d'occasione, perché vennero pubblicate sotto il falso nome di Montalte a partire dal gennaio 1656 con l'obiettivo di difendere, in uno stile particolarissimo che ebbe un immediato successo di pubblico, i suoi amici gian-senisti che erano a rischio di una condanna da parte della Sorbona (Arnaud ne aveva subito la censura e ne rischiava l'espulsione); sono lo scritto più ampio tra quanti Pascal ne pubblicò in vita e non trattano temi né filosofici né scientifici, ma religiosi e teologici e, in qualche modo e inevitabilmente, anche politici. La maggior parte degli scritti di Pascal hanno la caratteristica di essere dei frammenti, e di essere stati in qualche modo raccolti dagli editori che, dopo la sua morte (e in qualche caso molto dopo la sua morte) li hanno proposti in forma unitaria; altri sono controversi o sono solo abbozzi, molte sono lettere:

- i *Pensieri* sono appunto scritti sparsi, ipoteticamente in gran parte ma non in toto riconducibili al progetto di un'*Apologia del Cristianesimo*, che vennero pubblicati per la prima volta nel 1670 dai filosofi di Port-Royal; le molte e diverse edizioni proposte dai curatori tra la fine del XIX e il XXI secolo contengono molti frammenti in più dell'edizione del 1670;

- *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere* sono due abbozzi incompleti sui temi indicati dal titolo risalenti alla seconda metà degli anni Cinquanta che vennero pubblicati parzialmente e separatamente nel corso del Settecento;

- il *Discorso sulle passioni d'amore*, di datazione incerta, è un testo sull'amore di incerta attribuzione, che tuttavia, se non è di mano di Pascal, ne utilizza comunque le idee e i termini tipici;

Guida allo studio

- Pascal ha lasciato anche un non piccolo numero di *Opuscoli* e di *Lettere*, alcuni dei quali sono testi di notevole interesse soprattutto scientifico, ma anche d'altra natura (filosofico o religioso, soprattutto); alcuni opuscoli e alcune lettere sono dei veri e propri brevi trattati, come accade abitualmente per questo genere di opere del Seicento, un'epoca in cui le lettere scientifiche avevano una funzione simile a quella che oggi hanno gli articoli che vengono pubblicati sulle riviste scientifiche.

Tutto questo materiale è oggi riunito in pubblicazioni delle *Opere complete* di Pascal che si sono susseguite dal primo Novecento per mano di curatori diversi che non hanno sempre seguito gli stessi criteri. Quella a cui facciamo riferimento per la nostra traduzione è la più recente di queste edizioni a cura di M. Le Guern (*Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1998-2000)

Consigli di lettura

Le traduzioni italiane dei *Pensieri* di Pascal sono molte, susseguite con una certa continuità nel corso del Novecento, e si basano su varie edizioni francesi, proposte secondo i vari criteri redazionali che si sono succeduti nei secoli. La selezione di testi proposti in questa edizione è stata tradotta dal testo francese stabilito da Le Guern: B. Pascal, *Pensées*, édition de Michel Le Guern, Colletion Folio Classique, Gallimard 2004 (1977).

In questa selezione di consigli di lettura proponiamo come edizione italiana di riferimento quella curata da Carlo Carena per Einaudi (Carena 2004), con testo a fronte, perché è ricca di apparati, vi si trova un'ampia bibliografia (compreso l'elenco delle edizioni italiane dei *Pensieri*) e una notevole massa di informazioni storico-filologiche.

Materiali di studio e di approfondimento su Pascal sono archiviati nel Giardino dei Pensieri all'indirizzo www.ilgiardinodeipensieri.eu/oldsite/temi/pascal.htm

Adorno 2007

F.P. Adorno, *La disciplina dell'amore. Pascal, Port-Royal e la politica*, Editori Riuniti, Roma 2007

Il volume è uno studio su vari temi politici in Pascal, in particolare sul diritto naturale. Ai nostri fini l'opera è utile perché propone, in breve e con chiarezza, una sintesi della visione pascaliana dell'uomo e delle sue facoltà di conoscenza.

Bausola 1973

A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 1973.

È uno dei volumi della collana "I Filosofi" della Laterza, più volte aggiornato e ampliato. Come nello stile della collana, non propone specifiche interpretazioni, ma ricostruisce storicamente la genesi dei *Pensieri* nel contesto complessivo dell'opera pascaliana (il volume non è dedicato specificamente ai *Pensieri*,

ma all'intera produzione di Pascal ed alla sua figura umana e intellettuale). Va segnalata la presenza di un'ampia ricostruzione della storia editoriale dell'opera e della storia della critica su di essa (e sul pensiero di Pascal in generale).

Balmas 1983

B. Pascal, *Frammenti*, I-II, a cura di E. Balmas, Rizzoli, Milano 1983

Questa edizione dei testi di Pascal abitualmente editi col titolo *Pensieri* (è la prima parola del titolo dell'edizione di Port-Royal del 1670) propone, con testo francese a fronte, i frammenti nell'ordine del manoscritto originario, con le aggiunte che il lavoro dei filologi ha reso possibile. L'edizione si segnala per un'accurata ricostruzione della storia del lavoro dei filologi sui testi pascaliani.

L'edizione è completata dalla *Vita di Blaise Pascal* della sorella Gilberte Périer.

Carena 2004

B. Pascal, *Pensieri*, edizione con testo francese a fronte a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 2004.

È tra le più recenti traduzioni italiane dei *Pensieri*, con ampi apparati. Tiene ovviamente conto delle acquisizioni degli studi pascaliani di tutto l'arco del Novecento.

Geymonat 1970

Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, II, Garzanti, Milano 1970

Per una sintesi dell'attività di ricerca scientifica di Pascal è ancora utile la consultazione del Volume II, dedicato al Cinquecento e al Seicento, dell'ampia opera curata da Geymonat sulla storia del pensiero sia filosofico che scientifico. Il capitolo su Pascal restituisce una chiara idea del suo lavoro di ricerca e il volume nel suo complesso è utile per il contesto in cui Pascal lavorò.

Goldman 1955

L. Goldman, *Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Ra-*

cine, trad. it. di L. Amodio e F. Fortini, Laterza, Roma-Bari 1971 (ed. or. Gallimard, Paris 1955)

Questo studio, molto celebre, legge il Seicento francese attraverso l'ottica di Pascal e di Racine da una prospettiva marxista, analizzando la visione tragica del filosofo e dello scrittore, fino a proporre un filo conduttore tra la loro visione tragica e il pensiero dialettico, da Hegel a Marx, fino al marxismo novecentesco (soprattutto Lukács). Va ricordato che Goldman tende ad accordare un notevole valore alla "scommessa" di Pascal, come effettiva via pascaliana alla scelta per la fede, ma considera il calcolo della probabilità su cui la scommessa si basa solo come un "rivestimento esteriore" di una teoria più profonda (in analogia esplicita con la scelta per Dio nella *Critica della Ragion pratica* di Kant, che si basa su un fondamento estraneo ai percorsi teoretici della *ragion Pura*).

Le Guern 1977

B. Pascal, *Pensées*, édition de Michel Le Guern, Colletion Folio Classique, Gallimard 2004 (ed. or. 1977)

Si tratta di un'edizione del testo dei *Pensieri* molto ricca di apparati e corredata da vari tipi di note storico-filologiche. Vi viene pubblicata anche la *Prefazione all'edizione di Port-Royal* del 1670, scritta dal nipote di Pascal, Étienne Perier. L'ordine dei pensieri segue il principio dell'edizione di Louis Lafuma (che risale al 1952), che si basa sulla sequenza dei testi che si ritrovano nei manoscritti risalenti a Pascal stesso almeno per la parte in cui i singoli pensieri erano raccolti in gruppi unitari. Le Guern è anche il curatore delle opere complete di Pascal (Gallimard, Paris, 1998-2000)

Pascal 1652-1654

B. Pascal, *Discorso sulle passioni d'amore*, Il Giardino dei Pensieri 2012

Non è nota la data di composizione di questo *Discorso*, che non è un frammento ma un testo compiuto e palesemente rifinito nella forma e nello stile. Non sappiamo se sia di Pascal, essendo stato scoperto il primo dei due manoscritti oggi esistenti (entrambi delle copie) nel 1843 da Victor Cousin con la dicitura

“*on l’attribue à M. Pascal*”. I temi sono pascaliani e il quadro filosofico di riferimento è il suo, dunque se non è uno scritto di Pascal è comunque nato nella sua cerchia.

Il *Discorso* tratta appunto delle *passioni d’amore* come recita il titolo, ed è di indubbio interesse per i lettori dei *Pensieri* perché ne riprende vari temi con uno stile particolarissimo e da una angolazione diversa.

Pascal 1655

B. Pascal, *Spirito geometrico e arte di persuadere*, in *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959

La data del 1655 per questo scritto è puramente congetturale. Non si riferisce alla pubblicazione ma alla stesura, perché il testo è stato pubblicato in varie versioni solo nel Settecento e l’originale è perduto.

In realtà si tratta non di un frammento, ma di due frammenti sullo stesso argomento, che la tradizione editoriale ha accostato e proposto come un unico testo incompleto perché trattano lo stesso tema: la dimostrazione matematica e la sua esposizione. Il tema è quello che nei *Pensieri* Pascal indica come *esprit de géométrie*, ma anche all’immaginazione, alla volontà, insomma alle facoltà di conoscenza dell’uomo; da qui l’ovvio interesse di questo testo per i lettori dei *Pensieri*.

Devlin 2008

K. Devlin, *La lettera di Pascal*, trad. it. di D. Didero, Rizzoli, Milano 2008 (ed. or. 2008)

Il titolo dell’edizione originale è *The unfinished game: Pascal, Fermat, and the seventeenth-century. Letter that made the world modern*. È un saggio di dimensioni contenute, discorsivo e (relativamente) accessibile anche ai non matematici, che ricostruisce la vicenda del rapporto epistolare tra Pascal e Fermat da cui ha preso avvio la teoria matematica della probabilità, con le sue implicazioni contemporanee.

Serini 1942

P. Serini, *Pascal*, Einaudi, Torino 1942.

Anche se ormai datato, e privo quindi del lavoro filologico e filo-

sofico che su Pascal è stato compiuto nei decenni successivi, è un testo ancora utile perché ricostruisce nel suo complesso l'itinerario di Pascal, seguendo passo passo le vicende della sua vita e del suo lavoro teorico (con scarsa attenzione, però, alla produzione scientifica).

Voltaire 1734

Voltaire, *Lettere filosofiche*, a cura di R. Campi, Barbera Editore, Siena 2007 (ed. or. Londra, poi Rouen, 1734).

Tra il 1726 e il 1729 Voltaire visse in Inghilterra, in volontario esilio dopo un breve soggiorno alla Bastiglia. Le *Lettere filosofiche* sono in qualche modo legate a questa esperienza perché i temi filosofici che tratta e i filosofi di cui discute le idee sono prevalentemente inglesi, compresi alcuni scienziati come Newton. Ma la *Venticinquesima lettera*, intitolata *Sui Pensieri di Pascal* e assente nell'edizione inglese, commenta analiticamente e individualmente singoli frammenti pascaliani, tratti dai *Pensieri*. Alcuni altri commenti furono da Voltaire aggiunti nel 1739 e ancora nel 1742. La lettura di queste poche pagine di Voltaire è interessante perché puntuale, brillante e impietosa, come nello stile dell'autore, ma anche condotta con grande stima di un uomo di cui pure non condivideva quasi nulla: in una sorta di introduzione ai suoi commenti all'inizio della lettera di Pascal dice che "è ammirando il suo genio che combatto alcune sue idee".

Pensieri

Antologia di testi filosofici

41. L'uomo è dominato dall'immaginazione¹

Immaginazione².

È la parte dominante dell'uomo³, è maestra di errori e falsità, furba abbastanza da non esserlo sempre, perché sarebbe regola infallibile di verità se fosse infallibile nel mentire. Ma essendo per lo più falsa, non dà alcun segno di questa qualità, dando lo stesso carattere al vero e al falso. Io non parlo dei matti, parlo delle persone più sagge, ed è attraverso loro che l'immaginazione ha il grande diritto di persuadere gli uomini. La ragione ha un bel gridare, essa non può dare il prezzo alle cose⁴.

¹ I titoli che accompagnano il numero progressivo dei testi sono nostri.

² In Pascal, come in altri filosofi del Seicento, è una delle fondamentali facoltà di conoscenza dell'uomo, che costruisce immagini della realtà che hanno o non hanno effettiva corrispondenza in essa. Che l'abbiano, o non l'abbiano, le immagini sono sempre costruite dalla mente, e sono quindi parallele al reale. Parlano, sempre e comunque, non della vera realtà, ma di una realtà parallela, ricostruita in noi. In questo senso Pascal dice subito dopo che l'immaginazione dà lo stesso carattere al vero e al falso.

³ È una tesi che corre lungo tutti i *Pensieri*. L'immaginazione è una facoltà di conoscenza indipendente dalla ragione, non è gerarchicamente costituita al di sotto di essa né ne dipende. È la parte dominante dell'uomo per tre ragioni: perché la maggior parte degli uomini seguono l'immaginazione e non altre facoltà (e gli stessi saggi per convincere i loro simili devono quindi colpire la loro immaginazione), perché influenza i sensi e la ragione, e perché ai fini della vita è indispensabile servirsene.

⁴ È una allusione a un passo di Montaigne, che scrive: "*La nostra opinione assegna il prezzo alle cose*" (*Saggi*, 1.14). Molte volte nei suoi pensieri Pascal cita implicitamente Montaigne, o riflette su suoi passi. Dovremo notarlo

Questa superba potenza nemica della ragione, che si diverte⁵ a controllarla e a dominarla per mostrare quanto essa possa in ogni cosa, è per l'uomo una seconda natura. Ha i suoi felici, i suoi infelici, i suoi sani, i suoi malati, i suoi ricchi, i suoi poveri. Fa credere, dubitare, negare la ragione. Ferma i sensi, li rende attivi. Ha i suoi folli e i suoi saggi. E nulla ci dà di più ai nervi⁶ che il vedere come essa riempia i suoi ospiti di una soddisfazione molto più piena e intera della ragione. I saggi immaginari stanno bene con se stessi attraverso l'immaginazione come i

spesso nel commentare questi testi.

In questo caso Montaigne sta sottolineando come il “prezzo delle cose”, il loro valore, non sia un loro carattere oggettivo, ma una nostra attribuzione. Pascal gli fa eco dicendo che chi fa questa attribuzione non è la ragione, ma l'immaginazione. C'è chi ha visto in Montaigne il modello dell'argomentazione pascaliana sull'immaginazione: Adorno vede il testo che commentiamo come “una riscrittura e una riflessione sul capitolo sull'immaginazione” dei *Saggi* di Montaigne (Adorno 2007, p. 54).

⁵ Prima Pascal ha chiamato *furba* l'immaginazione, adesso dice che *si diverte*. Sta, insomma, personificandola. I modelli letterari non mancano: si pensi alla Pazzia personificata di Erasmo nell'*Elogio della Pazzia*. Pascal però inserisce elementi di personificazione in un contesto che non è costruito intorno a figure retoriche: la trama del discorso sulla realtà dell'immaginazione è costruita in termini propri e non figurati. Nella pagina di Pascal si incrociano quindi due piani di discorso – proprio e metaforico – che vanno tenuti distinti. A cosa serve questo procedimento? In questo caso soprattutto a sottolineare l'indipendenza dell'immaginazione dalla ragione e dall'uomo stesso: entrambe la subiscono come una padrona.

⁶ Pascal incarna qui l'uomo razionale, lo scienziato, che studia la potenza dell'immaginazione come qualsiasi altro fenomeno naturale ma non può fare a meno di avere di fronte ad essa una reazione forte. Se si confronta questo passo con quelli analoghi di filosofi e scienziati contemporanei che (come ad esempio Cartesio e Spinoza) intendono studiare scientificamente le passioni dell'uomo, si osserva subito che non c'è qui lo stesso distacco scientifico. Pascal scrive da scienziato, ma da scienziato impegnato (in senso religioso: i *Pensieri* sono elementi di base di una apologia del Cristianesimo). Il modello è ancora una volta Montaigne con i suoi saggi (si veda, ad esempio *Saggi*, 3.8), non Cartesio.

veri saggi non possono ragionevolmente fare. Guardano gli altri con superiorità. Discutono con forza e sicurezza, gli altri con timore e incertezza, e una certa gaiezza nel viso dà loro spesso un vantaggio nell'opinione degli ascoltatori, tanto grande è il favore di cui i saggi immaginari godono presso i giudici della loro stessa specie. Essa non può rendere saggi i folli, ma li rende felici, superando la ragione che non può che rendere ben miseri i suoi amici⁷. Lei li copre di gloria, mentre la ragione li copre di vergogna.

Chi dà la reputazione, il rispetto e la venerazione alle persone, alle opere, alle leggi, ai grandi, se non questa facoltà d'immaginare? Tutte le ricchezze della terra sono insufficienti senza il suo consenso. Non direste forse che questo magistrato la cui venerabile canizie impone rispetto a tutti governi se stesso con una ragione pura e sublime, e che egli giudichi la vera natura delle cose senza fermarsi a quelle vane apparenze che non colpiscono che l'immaginazione dei deboli? Guardatelo iniziare un discorso con tutto lo zelo, rinforzando la solidità della sua ragione con l'ardore della sua carità; eccoci pronti all'ascolto con un rispetto esemplare.

Ma se la natura ha dato al predicatore che si presenta al pubblico una voce roca e un aspetto strano nel viso, se il suo barbiere l'ha rasato male e per di più il caso ha fatto sì che si sporcasse, qualsiasi grande verità egli annunci, io scommetto sulla perdita di serietà del nostro senatore⁸.

⁷ Per i limiti intrinseci che la ragione riconosce, secondo Pascal, a se stessa. L'immaginazione non riconosce niente di simile.

⁸ Tutti i temi trattati in questo capoverso appartengono alla tradizione dei moralisti classici, che hanno tuonato contro le apparenze. Ma Pascal riconosce la forza e il ruolo delle apparenze: ha prima detto che attraverso i saggi l'immaginazione ha il grande diritto di persuadere gli uomini, ma un mutamento di immagine porta all'effetto opposto. Il punto è che il ruolo dell'immaginazione, di per sé, non è né positivo né negativo, così come di per sé una

Il più grande filosofo del mondo su una panca più larga di quanto ci sia bisogno, se ha sotto di sé un precipizio, è vinto dalla sua immaginazione anche se la sua ragione lo convince che è al sicuro⁹. Molti non riuscirebbero a sostenerne il pensiero senza impallidire e sudare.

Io non intendo enunciare tutti i suoi effetti. Chi non sa che la vista dei gatti, dei topi, schiacciare un pezzo di carbone, e così via, fanno uscire la ragione dai gangheri? Il tono della voce colpisce persino i più saggi e cambia l'effetto di un discorso e di un poema. La simpatia o l'ostilità cambiano il volto della giustizia, e quanto un avvocato ben pagato in anticipo trova più giusta la causa che difende¹⁰! Quanto un suo gesto ardito sembra migliore ai giudici, vittime di tanta apparenza! Che buffa la ragione, quando il vento la scuote, e in tutte le direzioni. Potrei parlare di quasi tutte le azioni degli uomini che non barcollano quasi per altro che per i suoi scossoni. Infatti la ragione è stata costretta a cedere, e la più saggia prende come suoi quei

immagine può essere vera o falsa. Dipende dall'uso che se ne fa. In ultima analisi, tutto dipende da chi comanda, da chi guida l'immaginazione o se ne lascia guidare.

⁹ Immaginazione e ragione agiscono quindi su due piani diversi. Il saggio deve tenerne conto. Questa tesi è simile a quella che Spinoza enuncia nel *Libro II* dell'*Etica* a proposito del primo genere di conoscenza (dominato, appunto, dall'immaginazione) quando ricorda che il Sole e la Luna appaiono di dimensioni simili anche allo scienziato che conosce le loro reali dimensioni (è lo Scolio alla Proposizione 35).

¹⁰ Tutti i temi trattati in questo passo sono legati in un modo o nell'altro a Montaigne. Ad esempio, in *Saggi* 2.12 questi scrive: "*Esponete semplicemente una causa a un avvocato ed egli vi risponde esitante e incerto; percepite che gli è indifferente difendere una parte o l'altra. Ma se l'avete pagato bene per prendere la vostra difesa e farsene carico, non comincia a interessarsene e a infiammare la sua volontà? La sua ragione e la sua scienza si riscaldano entrambe; ecco una verità evidente e indubitabile presentarsi al suo giudizio, vi scopre una luce tutta nuova, e ci crede a ragion veduta, e se ne convince*".

principi che l'immaginazione degli uomini ha temerariamente introdotto ovunque.

[Chi volesse non seguire altro che la ragione, sarebbe pazzo a giudizio della maggior parte delle persone. Bisogna, poiché così è piaciuto, lavorare tutto il giorno e faticare per dei beni riconosciuti come immaginari. E quando il sonno ci ha rinfanciati delle fatiche della nostra ragione immaginaria e posto in una ammirevole calma, bisogna subito distruggerla e alzarsi per andare a correre dietro le nuvole e piegarsi alle impressioni di questa dominatrice del mondo¹¹.]

Questo mistero è da tempo ben noto ai nostri magistrati. Le loro toghe rosse, i loro ermellini, di cui si vestono come gatti impellicciati, i palazzi dove giudicano, i fiordalisi¹², tutto questo augusto apparato era strettamente necessario; e se i medici non avessero sottane e pantofole, e se i dottori non avessero berrette quadrate e toghe di quattro misure più ampie del necessario, non avrebbero mai ingannato il mondo che non può resistere a questo sfoggio così autentico. Se i magistrati possedessero la vera giustizia e se i medici possedessero la vera arte della guarigione, non saprebbero che farsene di berrette quadrate; la maestà di queste scienze sarebbe di per sé molto venerabile, ma non essendo che scienze immaginarie, devono utilizzare questi strumenti per colpire l'immaginazione, e così in effetti ottengono rispetto. Soltanto gli uomini di guerra non si travestono in questo modo, perché hanno un potere effettivo: loro si impongono con la forza, gli altri mascherandosi.

¹¹ Il tema qui proposto ritorna altre volte nei *Pensieri*. È centrale, ad esempio, nel celebre passo sul *divertimento* (n. 126). La ragione non è mai considerata da Pascal nella sua indipendenza, ma vista nella sua relazione con la vita complessiva della mente, su cui si eleva con vera difficoltà. L'immaginazione la tiene molto facilmente sotto il suo potere (*la scalza dalla sua sede*, dirà poco più avanti).

¹² Pascal fa qui riferimento ai gigli d'oro, emblema dei re francesi.

È per questo che i nostri re non hanno cercato questi travestimenti. Non si sono coperti di abiti straordinari per apparire come re. Si sono fatti scortare da guardie e uomini d'arme. Queste truppe armate che non hanno mani e forza che per loro, le trombe e i tamburi che li precedono, e queste legioni che li circondano, fanno tremare i più saldi. Non hanno l'abito, hanno semplicemente la forza. Bisognerebbe avere una ragione ben fine per guardare come qualsiasi altro uomo il Grande Signore circondato dal suo superbo serraglio di quarantamila giannizzeri¹³.

Noi non riusciamo neppure a vedere un avvocato in sottana, col berretto in testa, senza formarci un'opinione positiva della sua abilità.

L'immaginazione dispone di tutto, crea la bellezza, la giustizia e la bontà che è il tutto del mondo. Sarei ben lieto di vedere quel libro italiano di cui non conosco che il titolo, che da solo val più di molti libri: *Dell'opinione regina del mondo*¹⁴. Lo sottoscrivo senza conoscerlo, salvo il male che vi può essere dentro.

Ecco più o meno gli effetti di questa facoltà che inganna, che sembra esserci stata data apposta per indurci necessariamente

13 L'esibizione dei simboli (come fanno medici e magistrati) e della forza (come fanno i sovrani) risponde allo stesso scopo: controllare l'immaginazione di chi osserva e giudica. È la chiave del potere.

È vero che, confrontato direttamente, il potere dei medici è illusorio e quello dei sovrani è reale. Il primo è immaginario, il secondo non lo è. Ma entrambi ricorrono allo stesso mezzo per dominare il loro pubblico: propongono di sé una immagine vincente.

14 Pascal potrebbe fare riferimento a un "dramma morale" su questo tema pubblicato a Lucca nel 1658 da Francesco Sbarra. Ma l'allusione non è affatto chiara: le parole indicate da Pascal come titolo sono anche l'epigrafe posta da Erasmo al suo *Elogio della follia*.

in errore¹⁵. Noi abbiamo ben altre idee in merito.

Le impressioni a cui siamo abituati da tempo non sono le sole in grado di ingannarci, il fascino delle nuove ha lo stesso potere. Da qui vengono tutte le dispute tra gli uomini, che si rimproverano o di seguire le false impressioni dell'infanzia, o di correre temerariamente dietro alle nuove. Chi tiene il giusto mezzo¹⁶, si faccia avanti e ne dia la prova. Non c'è principio, per naturale che sia, anche dopo l'infanzia, che non si possa far passare per una fatua impressione, o dell'istruzione o dei sensi¹⁷.

15 Si uniscono qui due tendenze di lungo periodo della filosofia, che percorrono tutto il corpo dei testi dei *Pensieri* provenendo da una lunghissima tradizione che risale al mondo classico:

- lo *scetticismo*, per cui la mente dell'uomo, dominata dall'opinione, inganna se stessa molto facilmente senza accorgersi di farlo;

- il *pessimismo* sulla natura umana, che non ha concrete speranze di uscire dal mondo dell'illusione e dell'inganno.

Neppure la scienza moderna, di cui Pascal è un importante esponente, è in grado di indicare la strada: proprio perché è uno scienziato, Pascal ritiene di sapere bene cosa dice quando scrive che la scienza si fonda sulla ragione, ma l'immaginazione sa come *scalzarla dalla sua sede*, come ha scritto prima. Se si va al di là del tono moralistico di questo testo (che Pascal eredita da una lunga tradizione di filosofia morale), quel che qui sta descrivendo è la condizione *naturale* dell'uomo. Pascal scrive da scienziato della natura umana, in linea con la filosofia del suo tempo (innanzitutto il Cartesio delle *Passioni dell'anima*), assai più che da moralista che intende fustigare i costumi. Ferma restando l'intenzione apologetica dell'opera, naturalmente.

16 Non è la medietà di cui dovremo parlare a proposito di altri frammenti di Pascal. È davvero il giusto mezzo in senso aristotelico, anche se non si tratta di un argomento etico, cioè di una via corretta intermedia tra due eccessi, in quanto tali non corretti.

17 Il tema è tipicamente seicentesco. Nei *Principi della filosofia* (I, 71-72) Cartesio scrive che “*la causa primaria e principale dei nostri errori sono i pregiudizi dell'infanzia. (...) La seconda è che non possiamo dimenticare questi pregiudizi*” (*I principi della filosofia*, in *Opere*, II, trad. it. di M. Garin, Laterza, Bari 1967, pp. 65 ss.). Analogo tema, un cinquantennio prima di Pascal era stato introdotto nella cultura filosofica europea da Bacone con i

“Visto che, dicono alcuni, sin dall’infanzia avete creduto che un baule è vuoto quando non vedete niente dentro, avete creduto possibile il vuoto. È una illusione dei vostri sensi, resa più forte dall’abitudine, che deve essere corretta dalla scienza”. E altri dicono: “Poiché vi si è detto a scuola che non esiste il vuoto, il vostro senso comune, che prima di questa impressione sbagliata lo percepiva benissimo, si è corrotto, e bisogna quindi correggerlo ripristinando la vostra prima natura”. Chi ci ha dunque ingannato, i sensi o l’istruzione¹⁸?

C’è anche un altro principio che ci indice in errore, le malattie. Corrompono il nostro giudizio e la sensibilità. E se le grandi li alterano sensibilmente, non dubito affatto che le piccole facciano altrettanto in proporzione.

Il nostro interesse personale è anch’esso un meraviglioso strumento per accecarci piacevolmente¹⁹. Neppure al più equilibrato uomo del mondo è concesso di essere buon giudice di

suoi *idola*.

¹⁸ Abbiamo prima ricordato che il tema dei pregiudizi dell’infanzia è cartesiano, e più in generale è legato alla rivoluzione filosofica seicentesca precedente a Pascal. Ma l’esempio del vuoto distacca Pascal da questa tradizione, perché è proprio Pascal uno dei primi fisici a parlare concretamente dell’esistenza del vuoto. Contro Cartesio.

Ma il ragionamento tiene nella sua matrice cartesiana: è perché ci sono i pregiudizi dell’infanzia che ci si sbaglia (anche se ci si chiama Cartesio e si è un grande filosofo e un grande fisico: non ha forse sostenuto Pascal che l’immaginazione ha poteri sulla ragione?).

¹⁹ L’ironia ha una precisa funzione: ricorda che l’inganno (in questo caso l’auto-inganno) risponde ad esigenze importanti della natura umana, non è un stranezza. L’uomo è fatto così (è lo scienziato a parlare) e non sappiamo affatto perché è fatto così. Bisogna tenere conto del fatto che nel mondo dell’immaginazione il piacere, come il dolore, sono di casa. Ma non sono direttamente correlati al vero e al falso. Anzi. Nella falsità c’è un accecamento che può essere assai piacevole, ed è questa una delle ragioni della sua forza (che dipende dalla forza dell’immaginazione, che in grado di rendere piacevoli cose che in sé non lo sarebbero affatto).

una sua causa²⁰. Ne conosco che, per non cedere a questo amor proprio, sono stati i più ingiusti del mondo in senso opposto. Il mezzo sicuro di perdere un affare del tutto giusto era di farglielo raccomandare da un parente stretto. La giustizia e la verità sono due punte così sottili che i nostri strumenti sono troppo grossolani per toccarli con precisione. Se ci vanno vicino, ne smussano la punta e si appoggiano tutt'intorno più sul falso che sul vero.

[L'uomo è dunque fatto in modo così felice da non avere alcun principio giusto del vero e molti eccellenti del falso. Vediamo ora quanti. Ma la causa più buffa dei suoi errori è la guerra che c'è tra i sensi e la ragione²¹.]

L'uomo non è che un soggetto pieno di errore naturale, che è ineliminabile senza la grazia²². Niente mostra all'uomo la verità. Tutto lo inganna. Questi due principi di verità, la ragione e i sensi, oltre a mancare ciascuno di sincerità, si ingannano reciprocamente l'un l'altro; i sensi ingannano la ragione con le false apparenze, e questo stesso inganno che danno all'anima, lo ricevono a loro volta da lei, che si prende la sua rivincita. Le passioni dell'anima intorbidano i sensi e fanno sì che essi abbiano false impressioni. Fanno a gara nel mentirsi e nell'ingannarsi.

20 Dunque non ci si può fidare di se stessi.

21 I temi di questo inciso sono nuovamente una ripresa dello scetticismo antico, mediato da Montaigne: per la guerra tra i sensi e la ragione si risale agevolmente alle origini della filosofia stessa, con Parmenide. Nella chiusa del brano questa opposizione viene ripresa in chiave cartesiana, come conflitto delle facoltà.

22 Il piano della grazia non è naturale, ma soprannaturale, nel senso cristiano del termine. È quindi al di fuori della scienza, e della portata della ragione, sulla cui base Pascal ha qui condotto il proprio esame della facoltà dell'immaginazione.

Ma oltre a questo errore che capita accidentalmente e per mancanza di accordo tra queste facoltà eterogenee...²³

43. Vivere nel presente

Noi non viviamo mai nel presente²⁴. Anticipiamo il futuro, troppo lento ad arrivare, come per affrettarne il corso, o ricordiamo il passato, troppo rapido nel passare, come per fermarlo. Vaghiamo, imprudenti, in tempi che non ci appartengono e non pensiamo affatto al solo che ci appartiene; vanamente preoccupati di quelli che non sono che un nulla, senza riflettere fuggiamo l'unico tempo che abbia realtà²⁵. È che il presente per lo più ci ferisce. Lo nascondiamo alla nostra vista perché ci fa star male e se è piacevole è allora spiacevole vederlo passare. Tentiamo di farlo durare verso il futuro e ci preoccupiamo di predisporre cose che non sono affatto sotto il nostro controllo perché sono in un tempo – il futuro – che non siamo affatto sicuri di riuscire a vivere.

23 Il testo manca.

24 Quello del rapporto col presente è un tema largamente trattato nella letteratura filosofica dell'antichità, in particolare dalle scuole epicurea e stoica. Il modo con cui Pascal lo presenta ricorda da vicino le posizioni stoiche, a cui Pascal può essersi avvicinato attraverso Montaigne, che tratta lo stesso tema in vari punti dei suoi *Saggi* (in particolare nel saggio n. 1.3.). Gli stoici proponevano agli adepti della scuola vari esercizi filosofici che miravano a far comprendere loro il valore assoluto dell'istante, che è unico e irripetibile (il tema è ben chiaramente trattato in P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2005, pp. 41-42 e, in rapporto all'influenza degli Stoici su Rousseau, relativamente al tema dell'istante, anche pp. 189-191). L'obiettivo, come in Pascal, è la vita felice.

25 In diversi punti delle sue opere Pascal riprende temi agostiniani. Nonostante una evidente vicinanza (è Agostino nell'XI Libro delle *Confessioni* a ricordare che il passato e il futuro sono un nulla, perché il primo non c'è più e il secondo non c'è ancora), la tesi di Pascal è diversa, molto più vicina alle tesi stoiche sul valore dell'istante, perché per Agostino anche il presente è un nulla, perché passa. Pascal ne parla invece in termini di realtà.

Ciascuno esamini i propri pensieri. Li troverà tutti diretti verso il passato o verso il futuro. Non pensiamo quasi affatto al presente, e se lo facciamo è solo per trarne lumi per organizzare il futuro. Il presente non è mai il nostro scopo²⁶. Così non viviamo mai, ma aspettiamo di vivere, e preparandoci sempre ad essere felici finiamo per non esserlo mai²⁷.

44. Basta una mosca

Lo spirito di questo sovrano giudice del mondo²⁸ non è così indipendente da non essere messo in crisi dal primo strepito che sorge intorno a lui. Non è necessario il rombo di un cannone per mettere in crisi i suoi pensieri. Basta il rumore di una banderuola, o di una carrucola che gira. Non meravigliatevi affatto se in questo momento non riesce a ragionar bene, è che una mosca

²⁶ Voltaire commenta così: “*Ben lungi dal lamentarsene, bisogna ringraziare l'autore della natura di averci concesso questo istinto che ci trascina incessantemente verso il futuro. Il tesoro più prezioso dell'uomo è questa speranza che mitiga i nostri dolori e ci prospetta piaceri futuri nel momento in cui siamo in possesso di piaceri presenti. Se gli uomini fossero tanto sventurati da occuparsi soltanto del presente, non si seminarebbe, non si costruirebbe, non si pianterebbe nulla, non si provvederebbe a nulla; si sarebbe privi di tutto in mezzo a questa falsa gioia*” (Voltaire 1734, pp. 126-127).

²⁷ Pascal ha trattato anche in altri luoghi del tema del presente, ad esempio in una lettera del 1657, scritta a M.lle de Roannez: “*Il passato non deve turbarci, perché non ci resta che avere rimorso dei nostri errori. E l'avvenire deve toccarci ancor meno perché non ci riguarda per nulla, e forse non ci arriveremo mai. Il presente è l'unico tempo che ci appartiene e che dobbiamo usare secondo Dio. Lì i nostri pensieri devono soprattutto concentrarsi. Eppure il mondo è così inquieto, che non si pensa quasi mai alla vita presente e all'attimo in cui si vive, bensì a quello in cui si vivrà. Per cui si è sempre lì a vivere nell'avvenire e mai a vivere adesso*” (Lettera a M.lle de Roannez, in *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, pp. 195-196).

²⁸ Cioè dell'uomo, detto ironicamente. Ma, come sempre nell'ironia pascaliana, la frase riposa su una constatazione: l'uomo in effetti giudica il mondo, e non può non farlo perché pensa.

ronza intorno alle sue orecchie²⁹: e questo è più che sufficiente per rendergli impossibile prendere una buona decisione. Se volete che possa trovare la verità, scacciate questo animale che tiene in scacco la sua ragione e mette in crisi questa possente³⁰ intelligenza che governa le città e i regni. Che buffo dio³¹! O ridicolissimo eroe³²!

47. Assassino o uomo di valore?

- Perché mi uccidete?

- E non abitate forse dall'altra parte del fiume? Amico mio, se voi abitaste da questa parte sarei un assassino, e sarebbe un'ingiustizia ucciderti così. Ma visto che abitate dall'altra parte, io sono un uomo di valore, e uccidervi è giusto³³.

29 L'immagine della mosca, della banderuola e della carrucola sono in Montaigne (*Saggi*, 3,13). Probabilmente scrivendo queste frasi Pascal – come spesso nei *Pensieri* – stava riflettendo su Montaigne.

30 L'ironia qui è amara, ma molto complessa. Pascal è lontanissimo dal sottovalutare il pensiero dell'uomo, come vedremo leggendo i pensieri dedicati a questo tema (si veda, per tutti, il n. 186). Il pensiero è il suo valore. Da qui la gravità dell'ironia: le città e i regni sono effettivamente governati dall'uomo (da chi, altrimenti?), e basta una mosca a far sì che l'uomo che li governa smarrisca la via.

31 Se l'uomo vuol essere un dio per se stesso, al posto del Dio autentico – così sottolinea Pascal, nell'ottica di una apologia del Cristianesimo –, allora deve fare i conti con chi è realmente l'uomo.

32 Quest'ultima è una citazione: nella primavera del 1657 si tenne una assemblea del clero francese presso il monastero dei Grands-Augustins, nel pieno dello scontro a proposito del giansenismo, e sulla porta del convento venne affisso un manifesto irrisorio (contenente l'espressione "*ricolissimo eroe*") che lanciava una invettiva contro il "combattimento scolastico" che era in corso. Il *ridicolissimo eroe* è quindi l'uomo che combatte una battaglia che non ha senso combattere, pensando di avere in mano una verità che non ha.

33 Questo pensiero ha la forma di un brevissimo racconto costruito attraverso

101. Il cuore e i primi principi

Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore³⁴. È in quest'ultimo modo che conosciamo i primi principi, e vanamente il ragionamento, che non ne è parte³⁵, cerca di combatterli³⁶. I pirroniani, che non hanno che questo per obiettivo, si arrovellano inutilmente. Sappiamo bene di non sognare, ma non riusciamo affatto a dare di questo fatto una prova razionale; cosa che ci dice quanto debole sia la nostra ragione, ma non ci dice affatto, come i pirroniani pretendono, che

so il dialogo tra due persone. Il senso è: se si rimane al sapere umano, chi è un eroe e chi un assassino è una questione del tutto soggettiva. L'uomo infatti è dominato dall'immaginazione, come i pensieri precedenti hanno sottolineato. Tutto dipende quindi dalla immagine che ci si forma di sé e dell'altro. Abitare da una parte o dall'altra di un fiume, appartenere a una comunità o a un'altra, è più che sufficiente perché l'immaginazione ne sia colpita e, su questa base, guidi l'uomo. È l'antico tema della relatività del *nomos*, cioè della legge, uno dei nodi in chiave etica e politica che i Sofisti del V secolo a.C. hanno lasciato in eredità alla cultura occidentale.

34 Lo si chiarirà meglio più avanti: il termine *cuore* individua una precisa facoltà della mente (o, se si preferisce l'eco del termine francese *esprit* che spesso Pascal usa, individua una precisa facoltà dello spirito umano). È quella che potremmo chiamare intuizione intellettuale: la conoscenza immediata dei principi che sono a fondamento della verità. Ovvio che sia questa facoltà a consentire di conoscere Dio (ma è Dio, come vedremo che deve rivelarsi al cuore, altrimenti l'uomo nulla può), essendo Dio al di là di ogni possibile ragionamento (perché ragionando si parte da principi che il ragionamento non può dimostrare).

35 Non ne è parte nel senso che può iniziare solo se i primi principi sono già noti. Senza assiomi e postulati, non ha inizio alcuna dimostrazione matematica; ma assiomi e postulati non sono dimostrabili con nessun ragionamento.

36 Il riferimento è a chi, come gli scettici (i *pirroniani*, subito richiamati nella frase successiva), usa il ragionamento per cercare la validità dei principi e, naturalmente, non la trova (non essendo la validità dei principi sotto il controllo di alcun ragionamento).

tutte le nostre conoscenze sono incerte³⁷. Infatti la conoscenza dei primi principi, come è il caso dello spazio, del tempo, del movimento, del numero³⁸, è tanto sicura quanto la conoscenza che deriva dal nostro ragionamento, ed è su queste conoscenze del cuore e dell'istinto che la ragione deve basarsi per fondare il suo discorso. Il cuore sente che ci sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti e la ragione dimostra solo dopo³⁹ che non ci sono due numeri quadrati di cui l'uno sia il doppio dell'altro. I principi si sentono⁴⁰, le proposizioni si deducono e il tutto con certezza anche se per vie diverse. Ed è tanto inutile e tanto ridicolo che la ragione chieda al cuore le prove

37 Il riferimento è alla prima delle celebri *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, in cui viene posta – nel contesto “scettico”, per Pascal, del dubbio metodico – la domanda sulla distinzione tra il sogno e la veglia. Cartesio ne conclude appunto per la crisi completa sulla certezza dei principi e pone l'esigenza di trovare un *punto archimedeo* su cui fondare la conoscenza certa.

38 Dunque i principi della matematica e della fisica: Pascal dialoga qui con Cartesio.

39 *Dopo*: cioè dopo aver accettato la validità dei principi e averne derivato, col ragionamento, le conseguenze.

40 Questo sentire – Pascal più avanti parla di *sentimento* – giustifica l'uso del termine *cuore* per quella che a tutti gli effetti è una forma di intuizione intellettuale:

- è *intellettuale*, ed è quindi rivolta a enti (principi, ma tra essi può esserci Dio, non si tratta di astrazioni costruite dalla mente) che non possono essere in nessun modo conosciuti per esperienza, né derivati da essa per ragionamento;

- è però una *intuizione*, e questo presuppone un atto interiore che coinvolge la vita emotiva, le forze che stanno alla base del nostro essere e della vita: quindi un sentire, la percezione in sé di una forza.

In altri termini, un sentimento orientato verso una conoscenza profonda dell'essere.

Il tema, indubbiamente, è agostiniano, e ricorda la sua *illuminazione* interiore, ma ha un aspetto che riguarda non solo Dio, ma tutti i principi: ha quindi un'importanza decisiva per la scienza, non solo per la fede.

dei suoi primi principi per poterli accettare, quanto sarebbe ridicolo che il cuore domandasse alla ragione un sentimento per tutte le proposizioni che essa dimostra per poterle accogliere. Questa impotenza non deve dunque servire che a umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare di tutto⁴¹, ma non serve a combattere la nostra certezza come se non vi fosse che la ragione capace di farci conoscere⁴². Al contrario, magari Dio volesse che non ne avessimo bisogno e conoscessimo ogni cosa per istinto e sentimento! Ma la natura ci ha negato questo bene; al contrario non ci ha dato che troppo scarse conoscenze di questo tipo; tutte le altre non possono essere acquisite che col ragionamento.

È per questo che coloro a cui Dio ha dato la religione mediante il sentire del cuore sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi; ma a coloro che non ce l'hanno, non possiamo darla che per ragionamento, aspettando che Dio la doni loro⁴³ mediante il sentire del cuore, senza cui la fede non è che cosa umana, inutile per la salvezza⁴⁴.

102. L'uomo senza pensiero

Io posso ben concepire un uomo senza mani, piedi, testa, per-

41 È detto contro Cartesio e, in generale, contro le posizioni razionaliste del suo tempo.

42 Il dubbio metodico cartesiano va dunque respinto: è vero che si può dubitare di tutto con la ragione, ma abbiamo un'altra facoltà di conoscenza diversa dalla ragione per giungere ai primi principi. Pascal, continuando, chiarisce subito che le conoscenze possibili per questa via sono anch'esse limitate.

43 La conoscenza di Dio attraverso il cuore non è quindi dello stesso tipo della conoscenza dei primi principi della matematica e della fisica: c'è bisogno di un intervento diretto di Dio perché il cuore riesca a giungere alla sua conoscenza. Quindi, non tutti hanno la conoscenza di Dio attraverso il sentimento del cuore, ma tutti hanno la facoltà del cuore.

44 Riecheggia qui uno dei temi del *giansenismo*.

ché non è che l'esperienza a dirci che la testa è più necessaria dei piedi. Ma non posso concepire l'uomo senza il pensiero⁴⁵. Sarebbe una pietra o un bruto.

103. Istinto e ragione

Istinto e ragione, segni di due nature⁴⁶.

104. L'universo e l'uomo

Canna pensante.

Non è affatto nello spazio che devo cercare la mia dignità, ma nell'ordine del mio pensiero. Non avrei alcun vantaggio a possedere delle terre. Nello spazio l'universo mi comprende e mi riduce a un puntino, nel pensiero, sono io a comprendere⁴⁷ l'universo.

45 Nel pensiero è quindi il valore dell'uomo: il tema ritorna spesso in Pascal, è uno dei leit motiv della sua opera. Senza per questo negare i limiti intrinseci del pensiero umano, che Pascal – lo abbiamo visto nei testi precedenti – sottolinea con forza.

46 La breve incisività di questo testo rende difficile l'interpretazione: un primo livello di senso dice comunque che il termine *istinto*, riferito alle pulsioni vitali dell'uomo che lo governano in quanto essere vivente, riconduce l'uomo alla natura dell'universo in cui si esprimono forze materiali; il termine *ragione* ci parla invece di una natura che, rispetto a quella dell'universo materiale, sembra appartenere ad una sfera diversa dell'essere.

47 Pascal gioca col doppio significato del termine *comprendere*: nel primo uso l'universo contiene l'uomo, nel secondo uso l'uomo (l'io di Pascal) conosce l'universo. La struttura di questo pensiero ricorda quelli di Marco Aurelio e in generale la tradizione stoica, tanto da poter essere considerato un momento di dialogo con le correnti antiche da cui spesso Pascal trae elementi. Ma per prenderne le distanze: il senso è opposto a quello stoico, perché il *Logos* stoico è uno con la natura universale.

Detto questo, va anche ricordato che il termine *comprensione* “ha una indubbia valenza conoscitivo-razionale (...), ma ne ha anche una più forte. Significa *prendere-con, prendere insieme*; come se si abbracciasse una persona. (...) *Prendere-insieme* il mondo intero, la sua realtà: compresi gli uomini che ne sono parte integrante e attiva. Equivale a portare nella propria vita, nel proprio cuore, il mondo intero, l'intera realtà e l'intera umanità. *Com-prendere*

105. La grandezza e il sapere

La grandezza dell'uomo consiste nel sapere di essere ben poca cosa.

Un albero non sa di essere ben poca cosa.

Siamo ben poca cosa, e lo sappiamo; ma è proprio il fatto di saperlo che ci rende grandi⁴⁸.

106. Chi domina le passioni?

Immaterialità dell'anima.

I filosofi che hanno dominato le loro passioni, quale materia ha potuto farlo⁴⁹?

è un possedere *in toto*" (C. Bonvecchio, *Riflessioni sullo spirito*, Metabasis, anno VI, n.12, novembre 2011). Sviluppando questo concetto Bonvecchio sottolinea poi il rapporto tra il *comprendere* pascaliano e la nozione neotestamentaria di *Logos*, che la tradizione propone in italiano con Spirito e in francese *Esprit*: e spirito, *esprit*, è il termine che Pascal usa per descrivere due delle fondamentali tendenze cognitive della nostra mente, l'*esprit de finesse* e l'*esprit de geometrie*.

48 I termini *grandezza* e *grandi* utilizzati in questo pensiero e in molti altri (un'intera sezione dei *Pensieri* è dedicata alla *grandezza dell'uomo* in contrapposizione alla sua *miseria*, almeno in alcune delle ricostruzioni editoriali che sono state proposte) non indicano delle quantità. Indicano che l'uomo porta in sé un valore. Un valore non può mai essere per Pascal attribuito a qualcosa di materiale, perché ha sempre una natura spirituale. Da qui l'attribuzione di ogni possibile grandezza dell'uomo alla sfera del pensiero. La dizione *ben poca cosa* indica la vicinanza al nulla di ogni essere che è passeggero, instabile. Tutta la natura lo è. E tuttavia né l'uomo né l'albero sono *un nulla*. Il valore dell'uomo rispetto all'albero non è in questo: in questo sono uguali, cioè sono quel che Pascal qui e altrove chiama *un nulla*. Il valore è nel fatto che l'uomo sa di esserlo: quindi il suo valore è nel pensiero, ed è dunque un valore spirituale.

49 È il tema cartesiano delle *Passioni dell'anima*. È vero che quello del dominio delle passioni è tema antico - stoico per eccellenza - ma la domanda "quale materia ha potuto farlo?" è specificamente trattato, negli anni di Pascal, proprio da Cartesio nel contesto di quello che oggi chiamiamo problema mente-corpo.

107. Un re spodestato

Sono proprio tutte queste miserie a provare la sua grandezza. Sono le miserie di un gran signore, di un re spodestato⁵⁰.

108. Decaduto da una natura migliore

La grandezza dell'uomo.

La grandezza dell'uomo è così visibile che la si deduce anche dalla sua miseria, perché quello che è natura negli animali noi lo chiamiamo miseria nell'uomo⁵¹; da questo riconosciamo che, essendo la sua natura oggi uguale a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore che prima gli era propria⁵².

Infatti, chi è infelice di non essere re se non un re spodestato? Paolo Emilio si considerava forse infelice per non essere più console? Al contrario, tutti lo consideravano ben felice di esserlo stato, perché lo status di un console non era di esserlo sempre. Perseo⁵³ invece era considerato infelice per non essere più re, perché lo status di un re era di essere per sempre re, al punto che ci si meravigliava che egli sopportasse di vivere. Chi si considera infelice di non avere che una bocca, e chi non si considera infelice per non avere che un occhio? Forse non è mai successo che qualcuno abbia sofferto per non aver tre

⁵⁰ Il richiamo è alla narrazione biblica del *paradiso terrestre* e alla *cacciata di Adamo ed Eva* da una condizione di superiorità su tutta la natura.

⁵¹ Si veda il pensiero n. 105.

⁵² Anche qui il riferimento è alla vicenda biblica del *paradiso terrestre*.

⁵³ Paolo Emilio è il console romano che sconfisse Perseo, il re di Macedonia nel 169 a.C., nel corso dei conflitti che consentirono ai Romani di controllare l'Oriente greco. Si racconta che Perseo chiese di poter non seguire in catene il carro del vincitore nel corso del suo trionfo, e Paolo Emilio gli rispose che questo era in suo potere già da prima. Intendeva dire che, se voleva evitarlo, avrebbe dovuto cercare la morte in battaglia.

occhi, ma si è inconsolabili quando non se ne hanno affatto⁵⁴.

123. Il divertimento che viene da fuori

Divertimento.

Se l'uomo fosse felice, lo sarebbe tanto più quanto meno si divertisse, come i santi e Dio.

- Sì; ma riuscire a stare allegri divertendosi non è essere felici?
- No; perché viene da altrove e da fuori; e così l'uomo ne è dipendente, e quindi soggetto a essere messo in crisi da mille accidenti che capitano, ed è inevitabile starci male⁵⁵.

124. Desiderio necessario di felicità

Divertimento.

Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, per essere felici hanno scelto di non pensarci.

Nonostante queste miserie, l'uomo desidera essere felice, e non

⁵⁴ Dunque l'uomo ha coscienza di essere, per così dire, nel posto sbagliato. La sua condizione esistenziale è sbilanciata: fatto per un certo mondo, vive in un altro.

⁵⁵ Il termine *divertissement*, che traduciamo con *divertimento* (i traduttori italiani si dividono: alcuni traducono *distrazione*) ha un campo semantico vasto: indica quella forma di divertimento che nasce dal distrarsi, dal deviare l'attenzione. In qualche modo dimenticando, quindi, ciò che provoca dolore o sentimenti negativi. In questo pensiero Pascal chiarisce bene dov'è il problema: la felicità dell'uomo viene fatta dipendere da qualcosa di esteriore che lo distrae; non nasce dall'interno. Ciò da cui si fugge divertendosi (e quindi distraendosi) rimane in realtà dentro di noi. È una felicità fugace, instabile, e interamente consegnata a condizioni esterne a noi, che possono verificarsi oppure no.

Il tema è antico, e tutta l'etica greca ed ellenistica è su questa linea. Pascal si iscrive nella lunga tradizione che, dal IV secolo in poi (ma già al tempo di Socrate) invita a trovare in se stessi le ragioni della propria felicità, e non in qualcosa che, derivando dall'esterno, non è sotto il nostro controllo. È il tema della libertà interiore del saggio.

vuol essere che felice, e non può non volerlo essere⁵⁶.
Ma come fare? Bisognerebbe diventare immortali⁵⁷, ma non potendo farlo, ha scelto di impedirsi di pensarci.

126. Fuggire la noia

Divertimento.

Quando mi è capitato di riflettere sulle diverse inquietudini degli uomini, sui pericoli e sulle pene a cui si espongono a corte, in guerra, là dove nascono tanti contrasti, passioni, imprese ardate e spesso malvagie, mi son detto spesso che tutti i mali degli uomini derivano da una sola cosa, dal non saper stare senza far nulla in una stanza⁵⁸. Un uomo che avesse beni sufficienti

⁵⁶ Si osservi che tutti i tratti dell'uomo qui descritti sono naturali e al di fuori del suo controllo:

- la *miseria* è un nome per la condizione dell'uomo come essere vivente nel contesto dell'universo;

- il *desiderio di felicità* è un tratto ineliminabile della persona umana: non si può non provarlo.

Pascal non sta quindi criticando chi sceglie di non pensarci. È una strategia: ma, come altri pensieri hanno già chiarito e chiariranno, è perdente. E tuttavia una strategia ci vuole, non ne possiamo fare a meno, pressati come siamo dalle condizioni della nostra stessa natura.

⁵⁷ La morte esprime nel grado più alto la fugacità e l'instabilità della vita. È quindi il fulcro di quella che Pascal chiama la *miseria dell'uomo* (e di qualsiasi altra cosa: la differenza è che l'uomo lo sa, le cose no). Da qui la necessità dell'immortalità per la felicità.

Sarebbe interessante leggere in parallelo questo passo e quello di Epicuro sulla morte nella celebre *Lettera a Meneceo*. Nei testi pascaliani sul *divertissement* c'è un continuo confronto (e presa di distanza) con le tradizioni antiche che su altri temi costituiscono invece per Pascal una fonte primaria da cui attingere.

⁵⁸ Abbiamo già osservato prima come Pascal sia in continuo dialogo con la filosofia antica, per lo più attraverso la mediazione di Montaigne e della cultura francese del suo tempo. Il tema a cui dedica questo pensiero era centrale nel pensiero dei filosofo ellenisti, che consideravano tutti – qualunque fosse la scuola di appartenenza – la libertà umana e quindi l'autosufficienza come

per vivere, se sapesse stare a casa propria con piacere, non ne uscirebbe per andare sul mare o all'assedio di una fortezza, non acquisterebbe a caro prezzo una carica nell'esercito se non trovasse insopportabile la vita nella sua città, e non cercherebbe le conversazioni e i divertimenti dei giochi se sapesse stare a casa propria con piacere.

Quando poi ho riflettuto più accuratamente e, dopo aver considerato da dove vengono tutti i nostri mali, ho cercato di scoprirne la ragione, ho scoperto che ce n'è una ben reale, che consiste nella disgrazia naturale della nostra condizione debole e mortale, così miserevole che nulla può consolarci quando ci fermiamo a pensarci.

Tra tutte le condizioni in cui possiamo immaginare di trovarci in cui si riuniscano tutti i beni che possono appartenerci, la regalità è la migliore, e tuttavia si immagini un re che abbia ottenuto tutte le soddisfazioni possibili. Se è senza divertimento, lì a considerare e riflettere su ciò che egli è, questa sua vacua felicità non lo sosterrà: cadrà necessariamente sotto la minaccia delle immagini di rivolte possibili, e poi della morte e delle malattie che sono inevitabili, e così se sta lì senza divertimenti, eccolo infelice, infelice più dell'ultimo dei suoi

il vero fondamento per la stabile felicità della vita. Anzi, anche se l'arte del vivere che i filosofi praticavano e insegnavano era molto diversa da scuola a scuola, c'era tuttavia un comune denominatore: bisognava imparare a non dipendere dal mondo esterno e dalle sue incontrollabili vicissitudini.

Pascal sostiene qui due cose che sono diametralmente opposte a questa visione (è utile per capire Pascal il confronto con la concezione epicurea della felicità, come pienezza dell'essere: se non manchi di nulla, sei già felice):

- se all'uomo non manca nulla, è comunque infelice per poco che abbia coscienza di sé; quindi deve distrarsi, divertendosi o impegnandosi altrove (anche in cose pericolose e potenzialmente dannose o mortali come la guerra);
- non si tratta di un comportamento irrazionale; anzi, è del tutto razionale, perché l'essere dell'uomo è caratterizzato da una condizione di miseria (l'opposto della pienezza dell'essere).

sudditi che giochi e si diverta⁵⁹.

È per questo che il gioco e la conversazione con le signore, la guerra, i grandi impieghi sono così ricercati. Non che se ne ricavi in effetti della felicità, né che si immagini che la vera beatitudine consista nel mettere le mani sul denaro che si può guadagnare al gioco, o sulla lepre cui si corre dietro nella caccia; non vorremmo il denaro e la lepre se ci fossero regalati. Ragion per cui si ama più la caccia che la preda⁶⁰. Visto che ci lascia ai nostri pensieri sull'infelice condizione in cui siamo, non è questo risultato facile e tranquillo che cerchiamo, e neppure di per sé i pericoli della guerra o lo stress del lavoro; quel che cerchiamo è il tenerci impegnati per non pensarci, e il distrarci⁶¹.

È per questo che gli uomini amano tanto il chiasso e il movimento. È per questo che la prigione è un supplizio così orribile, è per questo che il piacere della solitudine è una cosa incomprensibile. E infine la ragione più grande della felicità della

⁵⁹ Anche questo tema è classico: che si sia re o suddito, la comune umanità è identica. Se ci si pone davanti ad essa, senza distrarsi, l'esito non varia qualsiasi sia la condizione sociale.

⁶⁰ Il tema è in Montaigne: "*Non si deve trovare strano che gente la quale non sperava nella preda non abbia cessato di godere della caccia*" (*Saggi*, 2.12.)

⁶¹ Naturalmente può esserci chi fa consistere la propria felicità nel possesso di beni e nell'aver ottenuto i risultati per cui si era impegnato. Pascal non nega questo. Infatti le situazioni psicologiche in cui si torva l'uomo sono le più diverse e un attento osservatore dell'uomo come Pascal sa quanto di soggettivo e di vario vi sia.

La tesi di Pascal è che non è mai questa la ragione per cui ci si è mossi: l'impulso all'azione nasce dalla insoddisfazione esistenziale su di sé: qualcosa che non ha a che fare con le oscillazioni dell'umore e le variazioni psicologiche, ma ha piuttosto a che fare con un carattere invariante della natura umana: con la sua "misericordia" (l'instabilità della vita, la certezza della morte, la mancata pienezza del proprio essere, e così via).

L'azione nasce quindi da quello che poco più avanti Pascal chiama *istinto segreto*, considerandolo un riflesso della miseria continua dell'uomo.

condizione di re è che c'è sempre qualcuno che cerca di farlo divertire e di procurargli ogni sorta di piaceri. Il re è circondato da persone che non pensano ad altro che a farlo divertire e ad impedirgli di pensare a se stesso. Infatti anche se è re, è infelice se pensa a se stesso.

Ecco tutto quello che gli uomini hanno potuto inventare per essere felici; e chi su questo si atteggia a filosofo e pensa che è cosa ben poco sensata passare l'intera giornata a correre appresso ad una lepre che non si vorrebbe avere comprandola, non conosce affatto la nostra natura. La lepre di per sé non ci garantirebbe contro le immagini della morte e della miseria che ci assediano, ma la caccia sì. Il consiglio dato a Pirro di prendersi quel riposo che andava cercando tra tante difficoltà, andava ben incontro a delle difficoltà⁶².

[La vanità, il piacere di mostrarsi agli altri.] E così quando li si critica perché ciò che cercano con tanto impegno non può soddisfarli, lascerebbero i loro avversari senza possibilità di replica se rispondessero – come dovrebbero fare se pensassero con rigore – che così facendo non cercano altro che un'occupazione trascinate e impegnativa che consenta loro di non pensare a se stessi, ed è per questo che si danno un obiettivo che li seduce col suo charme e li attrae con passione. [Il ballo: bisogna pur pensare dove mettere i piedi.] Ma non rispondono così, perché

⁶² Anche il riferimento a Pirro è in Montaigne (*Saggi*, 1.42.), che riflette su un episodio – tipico della riflessione dei moralisti antichi – narrato da Plutarco nella sua *Vita di Pirro*. Un giorno uno dei consiglieri di Pirro, Cineia, gli chiese quali fossero i suoi progetti di conquista. Pirro descrisse le sue speranze di conquista, che andavano dall'Italia meridionale alla Sicilia, alle coste dell'Africa, per poi godersi la vita. Cineia rispose che avrebbe potuto godersela anche adesso, senza bisogno di correre pericoli e di infliggere e subire le gravi sofferenze che la guerra implica. La narrazione è in Plutarco, *Pirro e Gaio Mario*, in *Vite parallele*, III, a cura di C. Carena, Mondadori, Milano 1974, p. 242.

non conoscono se stessi⁶³. Non sanno che è la caccia, non la preda, che cercano [Il gentiluomo crede sinceramente che la caccia sia un piacere grande, un piacere reale, ma il suo battitore non sente la cosa nello stesso modo.] Se cercano di ottenere una carica, immaginano che, una volta ottenuta, vivranno in pace, e non percepiscono la natura insaziabile del loro desiderio; credono sinceramente di cercare la quiete, e non cercano invece che l'agitazione. Hanno un istinto segreto – un riflesso della percezione delle loro miserie continue - che li porta a cercare il divertimento, a tenersi occupati in cose che li distraggono da se stessi, cose esteriori. Ed hanno poi anche un altro istinto segreto⁶⁴ – un residuo della grandezza della nostra prima

63 Il riferimento è al *pensare con rigore* che Pascal ha raccomandato poco prima. L'acquisire coscienza di sé è obiettivo costante della filosofia: il motto delfico *Conosci te stesso!* reinterpretato da Socrate nella direzione dell'autocoscienza è in qualche modo il motto della filosofia stessa. E non si può conoscere se stessi senza pensare con rigore. Questa è la superiorità del filosofo su chi filosofo non è – ma conoscere se stessi significa scoprirsi, irrimediabilmente, miseri.

64 Questa teoria dei due istinti (rispettivamente un riflesso e un'eco della realtà profonda dell'uomo, teologicamente inteso come *residuo* della realtà dell'uomo anteriore al peccato originale) è una ripresa della teoria, che abbiamo già richiamato commendo testi precedenti, della doppia radice della natura umana. Pascal sostiene – lo ricordiamo - che nell'uomo si incrociano due nature:

- una lo collega alle radici profonde dell'universo fisico, delle cui forze è espressione;

- una ci parla (oscuramente) di una condizione migliore, che uno spirito religioso come il suo riconduce al racconto biblico delle origini (per l'uomo nella sua attuale condizione esistenziale è in realtà un *re spodestato*: si ricordi il testo n. 107).

Così il primo istinto, che è un riflesso della miseria naturale dell'uomo (il cui essere è espressione delle forze dell'universo fisico), lo porta a distrarsi per essere felice. Il secondo istinto, che è un'eco dell'originaria condizione di grandezza dell'uomo (il cui essere è espressione di una natura superiore, ma decaduta), lo porta a cercare la felicità nella pienezza del proprio essere,

natura – che fa loro sapere che la felicità non è in effetti che nella quiete, e non nell’agitazione, e da questi istinti contrapposti si forma in essi un progetto confuso che si nasconde alla loro vista, nella profondità della loro anima, che li porta a cercare la quiete attraverso l’agitazione, e ad immaginarsi sempre che la soddisfazione che adesso non hanno arriverà se, superando le difficoltà che si intravedono, potranno aprirsi per questa via la porta della quiete. Così passa tutta la vita: si cerca la quiete impegnandosi per superare gli ostacoli e, se li si supera, la quiete diventa insopportabile, per la noia che genera: bisogna uscirne, e inseguire l’azione. Si pensa alle propria attuali miserie, o a quelle che ci minacciano. E anche quando ci si sente abbastanza protetti dalle minacce che possono giungere da ogni parte, la noia⁶⁵ ha una sua intima forza che le consente di saltar fuori dalle profondità del cuore⁶⁶, dove ha radici naturali, e di spargere nello spirito il suo veleno⁶⁷.

quindi nella quiete (accettazione del proprio essere), non nella distrazione (che fugge dal proprio essere).

65 È in sé una forza, non un sentimento. La percepiamo come un sentimento quando questa forza giunge alle soglie della coscienza. Esprime quindi il nostro essere profondo, non è una risposta superficiale che possa essere scacciata via senza darle importanza. Ci parla di noi.

Valga questo esempio, riportato in un altro dei pensieri: *“La noia che si sente nel lasciare le occupazioni a cui si è attaccati. Un uomo vive contento della sua famiglia; vede una donna che gli piace, gioca 5 o 6 giorni con piacere, ed eccolo infelice se torna alla sua prima occupazione. Nulla è più comune di questo”* (n. 74).

66 Il termine *cuore*, come abbiamo visto in passi precedenti, nonostante alcuni slittamenti semantici, indica in Pascal qualcosa di univoco e di preciso: è una facoltà della mente (o del nostro spirito, se si preferisce), che *“sente”* verità che la ragione non riesce a conoscere. E la noia ha a che fare con una precisa verità, cioè con la condizione reale dell’uomo che è *“misera”* nella sua più intima costituzione fisica e psichica.

67 Pascal sta descrivendo un meccanismo naturale, non una anomalia. Il termine *veleno* non tragga in inganno: la noia fa soffrire, ma è parte della

L'uomo è infelice. si annoia perché questa è la sua natura, anche quando non ce n'è alcun altro motivo. Ed è così superficiale che, pur pieno di mille cause essenziali di noia, si lascia divertire dalle più piccole⁶⁸ distrazioni, come un biliardo e una pallina da colpire.

Ma, direte, qual è il suo obiettivo in tutto questo? Per alcuni è vantarsi domani con gli amici d'aver giocato oggi meglio di un altro. Per altri è sudare nel proprio studio per mostrare alle persone colte di aver risolto un problema algebrico finora irrisolto⁶⁹, per altri è esporsi a rischi estremi pur di potersi vantare di aver preso una piazzaforte – anch'essi scioccamente, per i miei gusti. Altri ancora si affaticano fino a morire per osservare tutte queste cose non per diventare più saggi, ma solo per mostrare di conoscerle⁷⁰. Questi ultimi sono i più sciocchi⁷¹ della banda,

costituzione naturale dell'uomo. La frase successiva di Pascal lo sottolinea: l'uomo si annoia perché questa è la sua natura.

⁶⁸ Va ricordato che Pascal sta parlando di rimedi che non risolvono nulla: agiscono infatti su un piano superficiale – quello della coscienza che percepisce la miseria umana e della noia, e cerca di fuggire da esse (più esattamente dalla coscienza di esse), laddove il problema è nella struttura profonda della realtà dell'uomo.

⁶⁹ Il riferimento potrebbe essere autoironico, visto che Pascal si è trovato proprio in questa condizione. Non sarebbe strano: anche Pascal è un uomo, e qui quello che viene descritto non è un superficiale e soggettivo carattere della psiche individuale, ma la struttura profonda (individuale, ma uguale per tutti, quindi universale) dell'essere dell'uomo.

⁷⁰ Altrove nei *Pensieri* Pascal scrive: “*La vanità è così ancorata nel cuore dell'uomo che un soldato, un servitore, un cuoco, un facchino, si vanta e vuole avere i suoi ammiratori; i filosofi stessi ne vogliono, e coloro che scrivono contro la vanità vogliono avere il vanto di aver ben scritto, e coloro che li leggono quello di averlo letto, e io che scrivo questo, forse nutro questo desiderio, e forse anche coloro che lo leggeranno...*” (n. 534).

⁷¹ L'uomo agisce così perché spinto dalla sua natura. Non è in questo la

perché sono coscienti di quel che fanno, mentre degli altri si può pensare che non agirebbero così se avessero consapevolezza di quel che fanno realmente.

C'è uno che passa la vita rischiando al gioco tutti i giorni un po' dei suoi beni. Dategli tutte le mattine il denaro che potrà vincere nella giornata a patto che non giochi più: ne farete un infelice. Si dirà forse che quel che gli piace è il gioco, non il guadagno. Fatelo dunque giocare per niente: certo non si appassionerà e si annoierà: non è dunque il solo piacere del gioco che cerca; un piacere senza vita e senza passione l'annoierà. Deve appassionarsi, e illudere se stesso immaginando⁷² che sarà felice di vincere quel che non gli piacerebbe gli fosse regalato a condizione di rinunciare al gioco, con l'obiettivo di darsi un oggetto cui dirigere la sua passione, il suo desiderio, la sua collera, la sua paura, come i bambini che si prendono paura per un volto che loro stessi hanno impiasticciato⁷³.

Come è possibile che quel tale che ha perduto da pochi mesi il suo unico figlio e che, carico di processi e di querele, era così sconvolto stamattina, adesso non ci pensa più? Non vi meravigliate, è che adesso è tutto concentrato a capire da dove passerà il cinghiale che i suoi cani stanno inseguendo con tanto ardore da sei ore: non ci vuol di più. L'uomo, per quanto sia sotto il peso della tristezza, se si riesce a convincerlo a divertirsi sarà

sciocchezza. Si è *sciocchi* quando si ha coscienza di quel che si sta facendo, eppure non ci si ribella e si accetta passivamente di farlo. Ma anche la sciocchezza altro non è che una parte della "misera" dell'uomo.

⁷² Pascal riprende qui temi già svolti con un nuovo esempio. Sul ruolo dell'immaginazione si ricordi quanto detto nel testo n. 41.

⁷³ È una citazione da Montaigne (*Saggi*, 2.12.), sul cui testo probabilmente Pascal stava lavorando (citazioni da questo testo di Montaigne, compaiono in diversi passi dei *Pensieri*, e alcuni li leggeremo più avanti).

felice per un po' di tempo; mentre, per felice che sia, se non si diverte e non è tenuto occupato da qualche passione o passatempo che impedisca alla noia di venire alla luce, sarà presto triste e infelice. Senza divertimento non c'è gioia; col divertimento non c'è nessuna tristezza; è così che le persone di alta condizione possono godersi la vita, avendo un certo numero di persone che pensano a divertirle, e sanno come fare a mantenersi in questo stato.

Chiedetevi che altro è l'essere sovrintendente, cancelliere, primo presidente⁷⁴, se non essere in una condizione in cui fin dal mattino un gran numero di persone che vengono da tutte le parti non lasciano loro neppure un'ora nella giornata in cui possano pensare a se stessi. E quando cadono in disgrazia e li si rimanda nelle loro dimore di campagna in cui non mancano certo loro né beni né domestici per assisterli nelle loro necessità, non smettono di sentirsi miseri e abbandonati, perché nessuno impedisce loro di concentrarsi su se stessi⁷⁵.

129. Vuoto e sporcizia nel cuore dell'uomo

Divertimento.

Sin dall'infanzia si spingono gli uomini a curarsi del loro onore, dei loro beni, dei loro amici, ed anche del bene e dell'onore

⁷⁴ Sono alte cariche nella Pubblica Amministrazione della Francia seicentesca.

⁷⁵ Pascal riprende qui temi svolti in testi che abbiamo già letto. Si ricordi che questa non è la critica di un moralista sull'uomo, ma l'analisi di uno scienziato che ha per oggetto la realtà dell'uomo. A proposito di passi di questo tipo (numerati nei *Pensieri*) si sono spesso richiamati i commenti dei lettori illuministi: Voltaire, ad esempio, scrive che "*quest'uomo fa benissimo; la dissipazione è un rimedio più sicuro contro il dolore che non il chinino contro la febbre; non biasimiamo in questo la natura, sempre pronta a soccorrci*" (il passo è tratto dalle *Lettere filosofiche*: Voltaire 1734, p. 129). Sulla stessa linea sono anche altri illuministi.

dei loro amici⁷⁶; li si carica di cose da fare, dello studio delle lingue, di esercitazioni; si fa loro intendere che non saranno felici se la loro salute, il loro onore, la fortuna loro e quella dei loro amici, non saranno come devono essere, e che una sola cosa che manchi li renderà infelici. E così si danno loro incarichi e incombenze che li tartassano dalle prime ore del giorno.

- Ecco, direte, una strana maniera di farli felici: cosa si potrebbe fare di meglio per renderli infelici?

- Come? Cosa si potrebbe fare? Basterebbe toglier loro tutti questi impegni, perché allora vedrebbero se stessi, penserebbero a ciò che sono, da dove vengono, dove vanno, e così non si fa mai abbastanza per occuparli e distrarli. Ed è per questo che, dopo averli tanto caricati di lavoro, se hanno un po' di tempo libero si consiglia loro di impiegarlo a divertirsi, a giocare, e a tenersi sempre occupati.

Quanto vuoto c'è nel cuore dell'uomo, e quanta sporcizia⁷⁷!

185. No alle teorie del tutto

Sproporzione dell'uomo.

[Ecco a cosa portano le conoscenze naturali⁷⁸. Se non sono vere, non c'è verità nell'uomo; se sono vere, vi si trova una

⁷⁶ Il tema è in Montaigne (*Saggi*, 1.39.)

⁷⁷ Il riferimento al cuore (si ricordi il testo n. 101) indica che Pascal non sta parlando di effetti superficiali, ma della struttura profonda della costituzione dell'uomo. I termini *vuoto* e *sporcizia* sono metafore per indicare rispettivamente

- l'incompletezza strutturale della realtà profonda dell'uomo (*vuoto*), che costringe l'uomo a uscire fuori di sé e cercare altro (ed è questa la radice anche della ricerca di Dio);

- la corruzione (*sporcizia*) dell'originaria natura profonda, eco in Pascal della caduta biblica dal Paradiso Terrestre, col peccato originale.

⁷⁸ Cioè la scienza della natura, di cui Pascal parla come scienziato attivo nella ricerca.

seria ragione di umiliazione per l'uomo, costretto ad abbassarsi in un modo o nell'altro⁷⁹.

Ma l'uomo non può non credere in esse, e quindi spero che prima di avviare grandi progetti di ricerca⁸⁰ nelle scienze naturali si consideri la cosa seriamente, col suo tempo, e l'uomo guardi entro se stesso; e impari a conoscere le sue misure⁸¹.]

L'uomo contempra dunque la natura intera nella sua alta e piena maestà, allontanando lo sguardo dai bassi oggetti che lo circon-

79 È in estrema sintesi – e in termini un po' enigmatici, contratti – la concezione che Pascal aveva della scienza:

- è attività pienamente autonoma, razionale, sul fondamento dell'esperienza; consente (ed è presumibile che consentirà sempre meglio) di comprendere le leggi che governano la natura;

- non ha mezzi per andare al di là di questo: il senso delle cose e della vita, il perché di queste leggi e quindi della condizione umana che ne dipende, l'esistenza di Dio – tutto questo è al di fuori dei limiti della conoscenza che la natura può avere della realtà; la scienza non può quindi costruire una teoria del tutto, che comprenda Dio e risponda alle questioni di senso (la concezione della scienza di Pascal è lontana da quella dei filosofi razionalisti suoi contemporanei).

Lo scienziato quindi è costretto a riconoscere che l'uomo ha una altissima potenza intellettuale, ma inutile al fine di comprendere ciò che più conta; da qui il termine *abbassarsi* (che fa parte della terminologia di derivazione religiosa che Pascal utilizza, come ad esempio il termine *miseria*). Una seconda ragione di umiliazione (si vedano su questo anche le prossime note e i pensieri n. 104 e 186) è che l'uomo è parte infinitesima di un universo che lo domina.

80 Non è in nessun modo un attacco alla scienza: è la constatazione dei limiti delle possibilità della ragione. Per grandi che siano, i progetti di ricerca non possono rivelare altro che le leggi che regolano l'universo fisico.

81 Letteralmente: “*e conosca quale proporzione ne ha*”. La dizione è greca, ed esprime un concetto che si ritrova fin nella cultura del mito, nei primi filosofi, ed è affine al *Conosci te stesso!* che Pascal richiama più volte nei *Pensieri*: conoscere le proprie misure, la proporzione tra sé e l'universo, è un tema tipicamente stoico (su base eraclea), e questo concetto ritorna spesso in autori come Marco Aurelio. Ma è tema in fondo universale: ad esempio Russell lo richiama esplicitamente nel capitolo conclusivo del saggio sui *Problemi della filosofia*, in pagine perfettamente parallele a questa di Pascal.

dano. Guardi questa luce accecante posta come una lampada eterna a rischiarare l'universo, e la Terra gli appaia come un punto a confronto dell'immenso giro che questo astro compie, e si meravigli che questo stesso vasto giro non è che poca cosa rispetto a quello degli astri che ruotano nel firmamento. E se la nostra vista si ferma qui, la nostra immaginazione vada oltre. Non si stancherà di spaziare finché la natura la nutrirà⁸². Tutto il mondo visibile non è che un impercettibile frammento nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi si avvicina: abbiamo un bell'estendere la nostra concezione al di là degli spazi immaginabili, noi non produciamo che atomi⁸³ a confronto della realtà delle cose. È una sfera infinita, il cui centro è ovunque, la circonferenza da nessuna parte. Ed è questo il più grande carattere sensibile dell'onnipotenza di Dio, che la nostra immaginazione si perda in questo pensiero⁸⁴.

Essendo tornato presso se stesso, l'uomo consideri ciò che egli è di fronte a fronte a ciò che c'è, osservi se stesso come smarrito in quest'angolo marginale della natura; e da questo piccolo carcere in cui si trova a vivere – io intendo l'universo – impari a dare alla Terra, ai reami, alle città e a se stesso, il

82 Questo brano riprende, quasi alla lettera, la tradizione greca di contemplazione della natura (da Platone agli epicurei – si pensi a Lucrezio – agli Stoici). Pascal si iscrive qui in una lunga tradizione: la scienza della natura non è affatto sminuita o valutata poco. Anzi: è proprio riguardo al fatto che la scienza può *così tanto* quando si rivolge all'universo fisico che risalta il fatto che può *così poco* quando si rivolge ai problemi di senso e di valore – cioè a ciò che più conta.

83 Il termine qui ha un significato generico: qualcosa di molto piccolo.

84 Al tempo di Pascal la tradizione che concepiva l'universo in questi termini – che aveva preso avvio due secoli prima con Cusano – era ormai largamente diffusa. Il Rinascimento italiano, in particolare con Bruno, aveva fatto scuola su questo punto, pur tra le gravissime polemiche che ne erano seguite anche per la vicinanza con le posizioni panteiste, che avevano portato alla condanna di Bruno nel 1600.

loro giusto valore⁸⁵.

Che cos'è un uomo nell'infinito⁸⁶?

Ma per mostrargli un altro prodigio altrettanto stupefacente, si cerchino tra le cose che si conoscono quelle più sottili, così che un acaro⁸⁷ offra al suo sguardo con la piccolezza del suo corpo parti incomparabilmente più piccole, gambe con le giunture, vene nelle sue gambe, sangue nelle sue vene, umori in questo sangue, gocce in questi umori, vapori in queste gocce; così, dividendo ancora queste piccole cose, esaurisca le sue forze in questa ricerca della mente, così che gli ultimi oggetti a cui può arrivare siano adesso al centro del nostro discorso. Egli penserà forse che là c'è la massima piccolezza della natura.

Voglio fargli vedere lì dentro un nuovo abisso. Voglio dipingere per lui non soltanto l'universo visibile, ma l'immensità che si può concepire della natura nello spazio di questo minuscolo atomo; che egli veda una infinità di universi, in cui ciascuno ha il suo firmamento, i suoi pianeti, la sua Terra, nella stesa

85 Queste immagini richiamano fortemente la letteratura stoica, in particolare Marco Aurelio. Pascal si iscrive dunque nella tradizione antica, forse anche qui attraverso la mediazione di Montaigne, che scrive: “*Non vedi che l'ordinamento e il governo di questa piccola cantina in cui sei sistemato, (...) questa porzioncina non è nulla a paragone col tutto?*” (Saggi, 2.12.)

86 Il riferimento qui è all'infinità dell'universo fisico, di cui prima ha parlato.

87 Nel Seicento l'esempio dell'acaro per indicare una realtà estremamente piccola, eppure composta da parti a loro volta estremamente più piccole era diffuso. L'esempio si ritrova presso diversi altri scrittori, e potrebbe essere stato ispirato a Pascal sia da passi paralleli che si trovano in Meersenne e in altri, sia dal fatto che le osservazioni al microscopio e le descrizioni tecniche degli acari erano di quegli anni. Un commentatore di Pascal (che è anche uno degli editori a noi contemporanei dei suoi *Pensieri*), Le Guern, cita in proposito vari passi di padre Mersenne (l'uomo che teneva le fila della corrispondenza tra la cultura francese e Cartesio) sul tema della piccolezza dell'acaro risalenti agli anni Trenta, quindi precedenti al testo pascaliano. (Le Guern 1977, p. 564). Ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

proporzione del mondo visibile; veda in questa terra degli animali, e infine degli acari, nei quali troverà le stesse cose che i primi gli hanno mostrato, e trovando ancora negli altri la stessa cosa senza fine e senza un limite, si perda in queste meraviglie così stupefacenti nella loro piccolezza come le altre nella loro estensione; infatti chi non resterà ammirato che il nostro corpo, che prima non era percepibile nell'universo esso stesso impercettibile in seno al tutto, sia adesso un colosso, un mondo, o piuttosto un tutto se paragonato al niente⁸⁸ a cui si può arrivare? Chi si vedrà in questo modo, rimarrà atterrito da se stesso e, pensando di essere tra i due abissi dell'infinito e del nulla con la massa che la natura gli ha dato, tremerà alla vista di queste meraviglie, e io credo che, la sua curiosità essendo divenuta adesso ammirazione, sarà più disposto a contemplarle in silenzio che a far ricerca con presunzione⁸⁹.

Perché, in fondo, che cos'è un uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, a metà tra niente e tutto⁹⁰, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi. La

88 Qui il termine sta ad indicare l'estremamente piccolo, non il nulla.

89 *Contemplare in silenzio*: è l'atteggiamento corretto dell'uomo (quindi anche dello scienziato) che di fronte alla immensità dell'universo e alla mediocrità dell'uomo tra l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, sa di non sapere; sa di trovarsi di fronte a qualcosa che va al di là delle sue capacità di comprensione. È la contemplazione che le scuole filosofiche antiche (dal platonismo – si ricordi il *Timeo* – all'epicureismo, allo Stoicismo) hanno sempre raccomandato come esercizio fondamentale dello spirito umano per comprendere la posizione dell'uomo nel tutto.

Far ricerca con presunzione: è l'atteggiamento, per Pascal antiscientifico, di chi presume troppo dalla scienza, come se essa potesse far qualcosa di più che enunciare le leggi che governano l'universo nei limiti in cui le possiamo conoscere. C'è qui il più netto distacco tra la metafisica e la scienza: Pascal quindi, che pure su molti punti è influenzato da Cartesio, sul tema del rapporto tra scienza e metafisica è nettamente anticartesiano.

90 Il tema è tradizionale nel Seicento. E pochi anni prima che Pascal scrivesse-

fine delle cose e i loro principi⁹¹ sono per lui invincibilmente coperti da un segreto impenetrabile.

Egualemente incapace di vedere il niente da cui è fuori⁹² e l'infinito in cui è inghiottito⁹³, che farà dunque, se non percepire qualche apparenza delle cose, a metà tra il loro principio e la loro fine, eternamente senza la speranza di conoscerle? Tutte le cose sono tratte dal nulla e portate verso l'infinito. Chi seguirà questi stupefacenti processi? L'autore delle cose li comprende. Nessun altro può farlo.

Non avendo contemplato questo infinito⁹⁴, gli uomini si sono messi temerariamente a indagare la natura come se avessero

se questo testo, Cartesio aveva sottolineato la posizione mediana dell'uomo traendone conclusioni diverse. Il passo è nella *Quarta* delle sue *Meditazioni metafisiche*: "Io sono come in mezzo tra Dio e il niente, in una posizione tale tra l'essere supremo e il niente che in verità non si riscontra nulla in me che mi possa condurre all'errore, proprio perché sono stato prodotto da un essere supremo; ma anche tale che, se mi considero partecipare al niente o al non-essere, cioè proprio perché non sono io l'essere supremo, io mi trovo esposto a una tale quantità di mancanze che non devo certo meravigliarmi se sbaglio" (R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Tilgher, in *Opere*, I, Laterza, Bari 1967, p. 232). Tuttavia in Cartesio attraverso una meditazione metafisica da questa posizione mediana si rivela possibile conoscere razionalmente, e quindi scientificamente, sia Dio sia quel fondamento sostanziale delle cose che poco prima Pascal ha negato sia possibile porre come obiettivo della ricerca autenticamente scientifica (sarebbe un "far ricerca con presunzione").

91 L'uomo può porre la domanda, non ha strumenti per dare risposte. Neppure il cuore, con la sua apertura verso l'intuizione dei principi, è una strada percorribile, perché giunge sì sino a Dio, ma solo se Dio si rivela.

92 Perché non è niente: l'uomo è qualcosa.

93 Perché dell'universo infinito è parte: nella sua finitezza si esprimono forze naturali.

94 Si ricordi il *far ricerca con presunzione* di cui Pascal ha parlato poco prima.

qualche proporzione⁹⁵ con lei.

È una cosa strana che essi abbiano voluto comprendere i principi delle cose e da lì arrivare a conoscere tutto, con una presunzione tanto infinita quanto il loro oggetto. Perché non c'è dubbio che non è possibile che si formi un disegno simile senza una presunzione o senza una capacità infinita, come la natura⁹⁶. Quando si è istruiti si comprende che, avendo la natura impresso la propria immagine e quella del suo autore in tutte le cose, queste partecipano quasi tutte della sua doppia infinità. Così vediamo che tutte le scienze sono infinite nell'estensione delle loro ricerche, perché chi dubita che la geometria, per esempio, ha un'infinità d'infinità di proposizioni da esporre? Le scienze sono infinite anche nella molteplicità e nella sottigliezza dei loro principi; perché chi non vede che quelli che si propongono per ultimi non si basano su se stessi, ma sono costruiti su altri che, avendone altri per fondamento, non ammettono mai un principio ultimo?

Ma noi ci comportiamo con i fondamenti ultimi che appaiono alla ragione come facciamo con le cose materiali, dove chiamiamo punto indivisibile quello oltre il quale i nostri sensi non

⁹⁵ L'uomo è parte della natura infinita, ma è finito, e non c'è alcuna possibile proporzione tra l'infinito e il finito. Il passaggio è un salto, non esprimibile in termini *quantitativi*, ed è dunque al di fuori delle possibilità della scienza, che è appunto *quantitativa* (enuncia leggi fisiche su base matematica).

⁹⁶ L'attacco è specifico, non generico contro i filosofi metafisici: sono parole rivolte contro Cartesio, che da un punto archimedeo ritiene di poter dedurre le leggi di tutto il reale (natura ed esistenza di Dio comprese): è il tema della *Seconda* delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio. Si tratta di una presunzione che non riposa su solide basi, perché l'uomo dovrebbe avere una capacità di comprensione infinita per comprendere la natura infinita nei suoi principi. Ed è proprio su questo punto che Pascal riflette, perché questa capacità infinita (pensare un ente infinito e perfetto) Cartesio la riconosce all'uomo (è l'idea innata di Dio) e, non potendo nascere dall'uomo, deve avere origine in un ente perfetto e infinito, il che costituisce per Cartesio una prova dell'esistenza di Dio.

percepiscono più nulla, benché sia divisibile all'infinito per sua natura⁹⁷.

Di questi due infiniti della scienza, quello della grandezza è molto più percepibile, ed è per questo che è accaduto che poche persone abbiamo preteso di conoscere ogni cosa. “Io parlerò di tutto”, diceva Democrito.

Ma l'infinità della piccolezza è molto meno percepibile. I filosofi hanno allora preteso di arrivarvi, ma tutti senza riuscirvi. È questo che ha portato a titoli così comuni, come *Dei principi delle cose*, *Dei principi della filosofia*⁹⁸, che sembrano così importanti, anche all'apparenza meno di quest'altro che salta agli occhi: *De omni scibili*⁹⁹.

Per natura ci si crede ben più capaci di giungere al cuore delle cose che di abbracciare la loro circonferenza, e l'estensione visibile del mondo ci supera palesemente. Ma visto che siamo più grandi delle piccole cose, ci crediamo più capaci di dominarle, e tuttavia non occorre minor capacità per giungere fino al nulla che fino al tutto. Ne occorre infinita per l'una e per l'altro¹⁰⁰, e mi sembra che chi avesse compreso gli ultimi principi delle cose potrebbe anche arrivare fino a conoscere l'infinito. L'uno dipende dall'altro, e l'uno conduce all'altro. Questi estremi si toccano e si uniscono quanto più li si allontana, e si ritrovano in

97 L'attacco è contro quei “sistemi”, come quello di Cartesio appunto, che intendono restituire una immagine totale del mondo. Non è vera scienza per Pascal: la scienza ha limiti molto rigorosi, e comportarsi come se non li avesse non aiuta affatto la conoscenza vera del mondo. Crea l'illusione di un sapere che in realtà l'uomo non ha.

98 Il riferimento potrebbe essere al titolo dell'opera di Cartesio. Ma qui Pascal non intende rivolgersi a qualche filosofo o scienziato in particolare.

99 Il riferimento potrebbe essere alle *Novecento tesi* di Pico della Mirandola, una delle quali recita così: “*Attraverso i numeri si apre la via di ricerca e di comprensione verso tutto il sapere (ad omnis scibilis)*”.

100 Il nulla e il tutto non hanno “comune misura” col finito.

Dio, e in Dio soltanto¹⁰¹.

Conosciamo dunque la nostra dimensione. Siamo qualcosa e non siamo tutto. Quanto abbiamo di essere ci ruba la conoscenza dei primi principi, che nascono dal nulla¹⁰², e quel poco che abbiamo di essere ci nasconde la vista dell'infinito¹⁰³.

La nostra intelligenza nell'ordine delle cose intelligibili occupa lo stesso posto che il nostro corpo nell'estensione della natura. Limitati sotto ogni profilo, questo stare a metà tra due estremi si ritrova in tutte le nostre facoltà. I nostri sensi non percepiscono niente d'estremo, troppo rumore ci rende sordi, troppa luce ci acceca, troppa distanza e troppa vicinanza impediscono la vista. Un'eccessiva lunghezza e un'eccessiva brevità del discorso lo rendono oscuro, troppa verità ci sconvolge. Conosco chi non riesce a comprendere come sia possibile che se si toglie 4 da 0 resti 0. I primi principi sono troppo evidenti per noi; troppo piacere ci crea problemi, un eccesso di consonanze rende spiacevole la musica, e troppi benefici ci irritano. Vorremmo avere di che ripagare con abbondanza il debito. "*Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse; ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur*"¹⁰⁴. Noi non percepiamo né l'estremo caldo né l'estremo freddo; le qualità eccessive ci sono nemiche e non sono percepibili, noi non le sentiamo più, ne soffriamo.

101 È la tesi, che Cusano aveva proposto nel Quattrocento, della *coincidenza degli opposti* in Dio, qui citata di passaggio e senza una specifica analisi.

102 Non hanno alle spalle altri principi. Tra loro e il nulla c'è un salto, appunto, infinito.

103 Sia dell'infinitamente grande che dell'infinitamente piccolo, e per la stessa ragione: non c'è comune misura.

104 È una frase dello storico latino Tacito: "*I benefici sono graditi se si ritiene di potersi sdebitare; quando eccedono di molto la misura, li si ricambia non con la gratitudine, ma con l'ostilità*" (*Annales* 4.18.3; ma probabilmente Pascal riprende la citazione da Montaigne, che riporta questa frase in *Saggi* 3.8).

Troppa giovinezza e troppa vecchiaia creano problemi al nostro spirito, e così troppa o troppo poca istruzione.

Insomma le cose estreme è per noi come se non esistessero, e noi a nostra volta per loro; ci sfuggono, e noi sfuggiamo loro¹⁰⁵. Ecco il nostro vero stato. È questo a renderci incapaci di conoscere con certezza e di ignorare in modo assoluto. Vaghiamo in un vasto spazio mediano, sempre incerti e fluttuanti, spinti da un capo all'altro; qualsiasi punto fermo in cui pensiamo di ancorarci e di fissarci, vacilla e ci abbandona, e se lo seguiamo sfugge alla nostra presa, sguscia via e fugge di una fuga eterna; niente resta stabile per noi. È questo il nostro stato naturale, e tuttavia è il più contrario alla nostra inclinazione. Bruciamo dal desiderio di trovare un assetto che non muti, e un fondamento stabile per costruirvi sopra una torre che s'innalzi all'infinito, ma ogni nostro fondamento scricchiola, e la torre si apre sino all'abisso¹⁰⁶.

Non cerchiamo dunque un punto d'appoggio e di stabilità; la

105 Si osservi che nessuno di questi esempi riguarda il nulla o l'infinito. L'ordine del discorso adesso è cambiato. Pascal dice: neppure nell'ambito del finito abbandoniamo mai una posizione media. Il tema ricorre continuamente nelle opere di Montaigne, così come alcuni degli esempi. L'esempio del 4 e dello 0 ricorre invece comunemente nel dibattito filosofico del Seicento francese.

106 I temi sono quelli della seconda delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, fino alla quasi citazione del fondamento stabile per costruirvi sopra una torre: "Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un solo punto fisso e immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarà abbastanza afortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile" (R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Tilgher, in *Opere*, I, Laterza, Bari 1967). Ma l'esito è apertamente scettico: ponendosi su questa strada, l'uomo non costruirà mai una scienza, perché dovrebbe essere totale e definitiva. La scienza secondo Pascal è sì possibile da costruire, ma su ambiti ristretti, ignorando i confini generali della realtà e il contesto dei principi ultimi. L'attacco è contro i tentativi di costruzione di quelle che oggi chiameremmo *teorie del tutto*.

nostra ragione è sempre frustrata dall'incostanza delle apparenze; nulla può rendere stabile il finito tra i due infiniti che lo racchiudono e gli sfuggono¹⁰⁷.

Avendo capito a fondo questo, credo che si starà fermi ciascuno nello stato in cui la natura l'ha posto¹⁰⁸.

Visto che questa medietà che ci è toccata in sorte è sempre distante dagli estremi, che cosa importa che un altro abbia un po' più d'intelligenza delle cose; se ce l'ha, le osserva da una altezza maggiore; ma non rimane forse infinitamente lontano dall'obiettivo? E la durata della nostra vita non è egualmente minima rispetto all'eternità anche se dura dieci anni di più? Di fronte a questi infiniti, tutti i finiti sono eguali, e io non vedo perché fissare la propria immaginazione sull'uno piuttosto che sull'altro¹⁰⁹.

Lo stesso confronto che noi facciamo di noi stessi col finito è penoso.

Se l'uomo cominciasse con lo studiare se stesso, vedrebbe quanto è incapace di andare oltre. Come potrebbe una parte conoscere il tutto? Ma aspirerà forse a conoscere almeno le parti con cui ha qualche proporzione. Ma le parti del mondo hanno tutte un tal rapporto e un tale legame le une con le altre che io credo sia impossibile conoscere l'una senza le altre e senza il Tutto¹¹⁰.

107 Pascal tratta questo tema, in modo simile a questo passo dei *Pensieri*, anche nello scritto *Spirito geometrico e arte del persuadere* (Pascal 1655, pp. 91-93).

108 È l'antico principio degli Stoici che imponeva a chi volesse comportarsi secondo saggezza di accettare la propria natura e mantenersi fedele ad essa e alla propria posizione nell'universo (e quindi nella società).

109 Anche questo è un tema molto diffuso presso le filosofie ellenistiche. Un po' paradossalmente, qui Pascal riprende quasi alla lettera le posizioni di Epicuro nella *Lettera a Meneceo* su questi temi, mentre invece quelle su altri temi (in particolare sulla fonte della felicità umana) le combatte.

110 Pascal riconosce la legittimità della posizione di chi ritiene necessaria

L'uomo per esempio è in rapporto con tutto ciò che conosce. Ha bisogno di uno spazio che lo contenga, di tempo per durare, di movimento per vivere, di elementi che lo compongano, di calore e di alimenti per nutrirsi, di aria per respirare. Vede la luce, sente i corpi, e tutto insomma cade sotto una rete¹¹¹ di rapporti. Per conoscere l'uomo, bisogna dunque sapere da dove deriva il fatto che ha bisogno di aria per sopravvivere e, per conoscere l'aria, sapere da dove deriva questo rapporto con la vita dell'uomo, etc.

La fiamma non resiste senza l'aria; dunque, per conoscere l'una bisogna conoscere l'altra.

Dunque, poiché tutte le cose sono causate e causanti, sostenute e sostenenti, mediate e immediate, e tutte tenute insieme da un legame naturale e insensibile che connette le più lontane e le più differenti, io ritengo che sia impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto, e parallelamente che sia impossibile conoscere il tutto senza conoscere le singole parti¹¹².

[L'eternità delle cose in se stesse o in Dio deve ancora stupire

quella che oggi chiameremmo una *teoria del tutto* (i due capoversi seguenti sono una esposizione puntuale delle ragioni a favore della necessità di costruire una teoria del tutto). La tesi sostenuta da Pascal non è che una teoria del tutto non è indispensabile per la costruzione di una scienza autentica (lo è, e infatti una conoscenza scientifica sul tutto è per l'uomo impossibile). La tesi è soltanto questa, che è che è impossibile costruirla, anche se in realtà è (per la scienza) indispensabile costruirla.

¹¹¹ Un nesso (il termine francese è *alliance*). Traduciamo *rete* perché questa nozione oggi rende meglio il concetto. Il tema è molto presente negli scritti di Montaigne.

¹¹² Poiché non conosciamo il tutto, la posizione di Pascal è apertamente scettica: non sappiamo chi è davvero l'uomo. Un po' paradossalmente, qui Pascal è in pieno accordo con Spinoza. Salvo il fatto che il Tutto non è per lui conoscibile. Ma Pascal non è "pirroniano": per vederlo, si legga in parallelo questo passo col pensiero n. 101. La scienza è conoscenza certa purché non pretenda di fondare i suoi principi o estenderli al Tutto.

la nostra breve durata. L'immobilità fissa e costante della natura¹¹³, in paragone al cambiamento continuo che avviene in noi, deve fare lo stesso effetto.]

E ciò che completa la nostra impotenza a conoscere le cose è che esse sono semplici in se stesse, mentre noi siamo composti da due nature opposte e di diverso genere, l'anima e il corpo. Infatti è impossibile che la parte che ragiona in noi sia altro che spirituale; e se si pretendesse che noi si sia semplicemente corporei, questo ci escluderebbe ancor di più dalla conoscenza delle cose, non essendoci nulla di così inconcepibile che dire che la materia conosca se stessa. Non ci è possibile sapere come la materia conoscerebbe se stessa¹¹⁴.

E così, se siamo semplici e materiali, non possiamo conoscere assolutamente nulla¹¹⁵; se siamo composti di spirito e di materia, non possiamo conoscere perfettamente le cose semplici, spirituali o corporali che siano¹¹⁶.

Da questo deriva il fatto che quasi tutti i filosofi confondono le idee di queste cose e parlano delle cose corporali spiritualmente e delle spirituali materialmente; infatti si lanciano a dire che i corpi tendono verso il basso, che aspirano al loro centro, che cercano di evitare la propria distruzione, che temono il vuoto,

113 Le leggi naturali ci appaiono invariante. Qui Pascal sembra anche assumere che l'universo fisico nella sua totalità sia immutabile, come vuole la tradizione, ma certo intendere l'esatto senso di una frase, in realtà isolata, è davvero difficile. Non ammettendo una precisa teoria del tutto, a cosa si riferisce qui Pascal con esattezza? Tesi di questo tipo ricorrono negli scritti degli scienziati anche a noi molto più vicini nel tempo.

114 Questo tipo di argomentazione è sovrapponibile a quelle della tradizione razionalista. Pascal non rigetta in blocco questa tradizione nel rigettare la pretesa che sia possibile conoscere il tutto. Su questo, come su diversi altri punti, Pascal è cartesiano.

115 Perché la materia non può conoscere.

116 Perché non siamo semplici.

che hanno inclinazioni, simpatie, antipatie, tutte cose che non appartengono che agli spiriti. E parlando degli spiriti li considerano come posti in un luogo, attribuiscono loro il movimento da un posto all'altro, cose che non appartengono che ai corpi¹¹⁷. Invece di concepire le cose nella loro purezza, le tingiamo delle nostre qualità e impregniamo del nostro essere composto tutte le cose semplici che contempliamo¹¹⁸.

Chi non crederebbe nel vederci concepire tutte le cose come se fossero composte di spirito e di corpo che questo misto ci sia ben comprensibile? È tuttavia la cosa che si comprende di meno; l'uomo è agli occhi di se stesso il più prodigioso¹¹⁹ oggetto della natura, perché non può concepire ciò che è corpo e ancora meno ciò che è spirito, e meno ancora come qualcosa come un corpo possa essere unito con uno spirito¹²⁰. È la più grande delle sue difficoltà e tuttavia si tratta del suo stesso essere: "*modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ad homine non potest, et hoc tamen homo est*"¹²¹.

117 Pascal critica qui le filosofie ai suoi tempi tradizionali, come l'aristotelismo rinascimentale. La sua posizione è qui, appunto, cartesiana.

118 Pascal sostiene questa tesi di passaggio, ma nei decenni precedenti all'epoca in cui scrive questo era già un tema ampiamente trattato (si pensi alla distinzione tra *qualità oggettive* e *qualità soggettive* in Galilei). Il tema diventerà di primaria importanza con Locke, pochi decenni dopo questo testo di Pascal.

119 Cioè il meno comprensibile, quello di cui è meno facile anche solo intuirne la vera natura.

120 È il problema che Cartesio affronta quando propone la tesi della ghiandola pineale.

121 La frase è di Agostino. Benché tutta la pagina abbia un impianto moderno, cartesiano, Pascal ha in mente la tradizione cristiana che considera diversi per natura l'anima (immortale) e il corpo (mortale), e questo spiega bene perché l'autore di riferimento su questo punto rimanga Agostino. Ecco la traduzione: "*Il modo in cui gli spiriti aderiscano ai corpi è per l'uomo*

[Ecco una parte delle cause che rendono l'uomo così incapace di conoscere la natura. La natura è infinita in due modi, l'uomo è finito e limitato; la natura dura e si mantiene perpetuamente nel suo essere, l'uomo passa ed è mortale. Le cose in particolare si corrompono e si trasformano in ogni istante. L'uomo non le vede che di passaggio. Esse hanno un loro principio e una loro fine. L'uomo non comprende né l'uno né l'altra. Le cose sono semplici e l'uomo è composto di due nature differenti.] Infine, per completare la prova della nostra debolezza, concluderò con queste due considerazioni...¹²²

186. Una canna che pensa

L'uomo non è che una canna, la più debole della natura¹²³, ma è una canna che pensa. Non serve che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo¹²⁴. Ma se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe comunque più nobile¹²⁵ di ciò che l'uccide perché sa di

incomprendibile; e tuttavia l'uomo è così" (*De civitate dei*, 21.10; il fatto che il testo sia citato da Montaigne in *Saggi* 2.12. dice che probabilmente l'intera pagina tiene presente le posizioni di Montaigne ed è in qualche modo una riflessione sui suoi scritti).

122 Manca il testo.

123 L'esistenza fisica dell'uomo è appesa a un filo, letteralmente. *Debole* qui significa: in balia della natura, di cui segue le leggi.

124 C'è qui l'eco di un passo di Montaigne: "Una voce, un segno, una nebbia mattutina bastano ad abbattere anche l'uomo più potente e a buttarlo a terra" (*Saggi*, 2.12.)

125 Voltaire commenta: "Cosa significa la parola nobile? È vero che il mio pensiero è altro, per esempio, rispetto al globo del sole; ma è dimostrato allora che un animale, poiché possiede qualche pensiero, è più nobile del sole che anima tutto ciò che conosciamo della natura? Spetta all'uomo deciderlo? Questi è giudice e parte in causa. Si dice che un'opera è superiore a un'altra quando è costata maggiore fatica all'artefice ed è più utile; ma al Creatore creare il sole è costato meno che impastare un piccolo

morire e conosce il potere che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla¹²⁶.

Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È da qui che bisogna partire, non dallo spazio e dalla durata, che noi non sapremmo riempire.

Impegniamoci quindi a pensare bene¹²⁷: ecco il principio della morale.

187. Un intero universo senza pensiero

Il silenzio eterno di questo spazio infinito mi fa paura¹²⁸.

animale alto circa quattro piedi, che bene o male ragiona? Chi è più utile al mondo? Quell'animale o l'astro che illumina tanti pianeti? E per quale motivo qualche luogo comune in un cervello sarebbe preferibile all'universo materiale?" (Voltaire 1734, pp. 144-145).

126 Il tema è ricorrente in Pascal. Nella selezione qui proposta si vedano i pensieri 102 e 104.

127 È l'imperativo di tutto il secolo: governare la mente, educare il pensiero alla trasparenza (le idee devono essere *chiare e distinte*, scrive Cartesio), fare ogni sforzo per eliminare la superstizione e tenere sotto controllo l'immaginazione. È uno dei leit motiv del Seicento, dagli *idola* di Bacone alle ultime analisi di Locke sul corretto modo di pensare e di usare le parole, proprio sul finire del secolo.

È vero che Pascal ha contrapposto le ragioni del cuore a quelle della ragione. Ma non c'è alcuna contraddizione: anche il cuore è una facoltà di conoscenza: è dunque anch'esso nella sfera del pensiero.

128 O "*mi atterrisce*". È come se Pascal dicesse: getta nel silenzio anche i miei pensieri. Che mistero nasconde questo universo che non parla, che non ha pensiero? Altrove scrive, per spiegare la sua personale scelta per la ricerca (religiosa e non scientifica, visto che considera quest'ultima impossibile) di Dio: "*Vedendo l'accecamento e la miseria dell'uomo, e i sorprendenti contrasti che si scoprono nella sua natura, e guardando l'intero universo e l'uomo privo di lumi, abbandonato a se stesso, e come smarrito in questo angolo dell'universo, senza sapere chi ve lo ha messo, cosa ci sia venuto a fare, cosa ne sarà di lui quando morirà, vengo preso dal terrore come chi fosse stato trasportato nel sonno in un'isola deserta e spaventosa, e si svegliasse senza conoscere dove si trova, e senza avere nessun mezzo per fuggirne; e per que-*

397. La scommessa

Infinito nulla¹²⁹.

La nostra anima è gettata in un corpo¹³⁰, in cui trova misura, tempo, dimensioni: ragiona su tutto questo, chiamandolo natura, necessità¹³¹, e non riesce a credere ad altro.

L'unità aggiunta all'infinito non lo fa diventare più grande, non più che un piede aggiunto ad una misura infinita: il finito s'annienta in presenza dell'infinito e diviene un puro niente¹³².

È così per il nostro spirito davanti a Dio, così per la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Non c'è una sproporzione così grande tra la giustizia nostra e di Dio come c'è tra l'unità e l'infinito.

È necessario che la giustizia di Dio sia enorme come la sua misericordia. Ora, la giustizia verso i reprobri lo è di meno, e deve sorprenderci meno della misericordia verso gli eletti.

Sappiamo che c'è un infinito, e non sappiamo quale sia la sua

sto mi stupisco che non si venga colti dalla disperazione trovandosi in simili condizioni" (sono le frasi iniziali del pensiero n. 184).

129 Il nulla, naturalmente, non ha proprietà. Come definirne i limiti e i confini? Dunque, infinito nulla.

130 Il tema è platonico, e riecheggia un celebre passo del *Fedone* in cui Platone parla del corpo come prigionia dell'anima.

131 Benché il tema sia platonico, il termine *necessità* ci riporta al Seicento, quando la ricerca comune degli scienziati-filosofi era indirizzata a comprendere le leggi *necessarie* che governano la natura.

132 Non è agevole capire se il termine *niente* è qui usato in senso letterale o figurato. Se davvero fosse un puro niente, le tesi di Pascal sull'istante cadrebbero: vedi il testo n. 43.

natura, perché sappiamo che è falso che i numeri sono finiti. Dunque è vero che c'è un infinito nel numero, ma non sappiamo che cos'è. È falso che sia pari, è falso che sia dispari¹³³; e infatti aggiungendo una unità non se ne muta la natura. Tuttavia è un numero, e ogni numero è pari o dispari. È vero che questo lo diciamo di tutti i numeri finiti.

Dunque si può ben sapere che c'è un Dio anche se non si sa che cos'è¹³⁴.

Non esiste forse una verità sostanziale, anche se vediamo tante cose vere che non sono la verità stessa¹³⁵?

133 Il tema è cartesiano: *“Perciò non ci lasceremo mai coinvolgere nelle dispute sull'infinito, perché sarebbe ridicolo che noi, che siamo finiti, cerchiamo di stabilirne qualcosa e in questo modo supporlo finito, cercando di comprenderlo. Perciò non ci preoccuperemo di rispondere a coloro che domandano se la metà di una linea retta infinita è infinita, o se il numero infinito è pari o dispari”* (R. Cartesio, *Principi della filosofia*, 1.26, trad. nostra)

134 C'è qui l'eco della teologia negativa.

135 Questa frase riprende alla lettera temi platonici, riproponendo la distinzione tra le *cose* (che pensiamo attraverso le idee) e le *idee* (che pensiamo come puri oggetti della mente): le cose vere (che non sono idee, ma appunto cose) vanno distinte dalla verità (che non è una cosa, ma un'idea). Inoltre l'argomentazione nel suo complesso ha alcuni elementi della quarta delle “cinque vie” tomiste per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Fatti questi ovvi richiami, va però detto che in realtà il brano segue una logica tipicamente pascaliana. L'eco di temi da Platone, dalla teologia negativa, da Tommaso, non deve far pensare ad una dipendenza di Pascal da queste fonti: Pascal utilizza il linguaggio di queste tradizioni di pensiero, ne richiama i termini e la loro grammatica, ma la sintassi del discorso è originale. Se non lo fosse, questa sarebbe una dimostrazione dell'esistenza di Dio, e non lo è affatto: Pascal non dice, dunque Dio esiste; dice: si può ben sapere che c'è un Dio. Ma questo sapere è solo possibile, non necessario, ed è comunque vuoto, perché non si sa di che si parla. Come quando si parla di un numero infinito. Dio è inconoscibile.

L'argomentazione ha uno scopo diverso da una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Serve a corroborare la seguente tesi: che non è logicamente contraddittorio pensare che Dio esiste. Non è un pensiero impossibile (come invece

Conosciamo dunque l'esistenza e la natura del finito perché noi siamo finiti ed estesi come lui.

Conosciamo l'esistenza dell'infinito e ignoriamo la sua natura, perché è esteso come noi, ma non ha i limiti che noi abbiamo. Però non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, perché non ha né estensione né limiti¹³⁶.

Ma attraverso la fede¹³⁷ conosciamo la sua esistenza, attraverso la gloria conosceremo la sua natura.

Ora, io ho già mostrato che si può ben conoscere l'esistenza di una cosa senza conoscere la sua natura.

Parliamo adesso secondo i lumi naturali¹³⁸.

lo è il pensiero di un triangolo quadrato, in un celebre esempio seicentesco). Come vedremo subito, questa conclusione è importante per la scommessa che Pascal sta per proporre.

136 Questa tesi di Pascal si comprende in tutta la sua portata se la si pone a confronto con la tesi di Spinoza sullo stesso tema: negli stessi anni Spinoza scriveva infatti nell'*Etica* l'esatto opposto, e cioè che conosciamo sia l'esistenza che la natura di Dio (*esistenza e natura* sono due parole per dire la stessa cosa, secondo Spinoza, se sono riferite a Dio) argomentando in vario modo, ma anche proprio in riferimento al fatto che Dio ha *estensione* (si veda la nozione di Dio in Spinoza: "Per Dio intendo l'essere assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita" (è la celebre *Definizione 6* della *Parte I* dell'*Etica*). Quanto ai *limiti*, Spinoza li concepisce solo interni alla natura assoluta di Dio. La contrapposizione tra la concezione di Dio in Pascal e in Spinoza non potrebbe essere più netta. È chiaro che il termine *Dio* fa riferimento in Pascal alla tradizione teologica cristiana (lo chiarisce bene la frase che segue nel testo), e non ad una autonoma tradizione o fondazione filosofica.

137 Non attraverso un ragionamento. Se si ricordano le tesi di Pascal sui principi, la cosa risulta evidente. L'uomo non va oltre con le sue forze rispetto ai principi dell'universo fisico. Cosa c'è dietro, è per l'uomo un mistero.

138 Questa espressione si riferisce alle facoltà umane di conoscenza, in

Se c'è un Dio, è infinitamente incomprendibile perché, non avendo né parti né limiti, non ha alcun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di sapere né che cosa è, né se c'è. Stando così le cose, chi oserà cercare di risolvere la questione? Non certo noi, che non abbiamo alcun rapporto con lui.

Chi rimprovererà dunque i cristiani se non possono dar ragione della loro fede, loro che professano una religione di cui non possono dar ragione? Presentandola, dichiarano che è una stoltezza, *stultitiam*¹³⁹, e voi vi lamentate che non diano le prove della loro fede? Se le dessero, non sarebbero coerenti con quanto dicono. Ma mancando le prove, i cristiani non mancano di senso.

- Sì, certo, ma se questo giustifica coloro che la presentano così e evita loro il rimprovero di presentarla senza ragione, non giustifica per nulla coloro che l'accolgono¹⁴⁰.

particolare alla razionalità. La frase chiarisce la netta distinzione di campo rispetto al doppio registro tenuto finora (il registro della fondazione filosofica della conoscenza e quello della fondazione teologica).

Dall'espressione *lume naturale* derivò nel Settecento l'uso del termine *illuminismo*.

139 L'espressione è di San Paolo, in un celebre passo della *Prima Lettera ai Corinti*, I, 21-25.

140 L'obiezione è la seguente: perché un essere razionale come l'uomo crede qualcosa su cui la sua ragione nulla può sapere? Non sarebbe piuttosto il caso di sospendere la credenza e riconoscere la propria insuperabile ignoranza?

Si è molto discusso tra gli interpreti sulla figura di questo interlocutore di Pascal, di cui nel testo nulla si dice direttamente e molto indirettamente: si tratta di un uomo che non crede, che non può credere anche se la sua ragione sembra convinta, perché gli manca la fede. Insomma, è quello che allora si chiamava un *libertino*. Ma rappresenta davvero solo questa figura? Non è forse generalizzabile la posizione che egli assume? Non parla, più che da libertino, solo da uomo, e non è in virtù di questa universalità della sua ragione che Pascal può rivolgersi a lui con un argomento pienamente giocato sul razionale calcolo matematico delle probabilità? Goldman sottolinea questa

- Esaminiamo dunque questo punto, e diciamo: Dio è o non è: ma da quale parte propenderemo? La ragione non può dir nulla. Un abisso¹⁴¹ infinito ci separa. Si gioca un gioco all'estremità di questa distanza infinita: testa o croce. Su che punterete? Seguendo la ragione non potete puntare né sull'una né sull'altra; seguendo la ragione non potete escludere nessuna delle due. Non accusate dunque di essere in errore coloro che hanno fatto una scelta, perché voi non ne sapete nulla.
- No, ma io li accuserò non di avere fatto quella scelta, ma di avere scelto, perché chi sceglie croce sbaglia tanto quanto chi sceglie testa: sono entrambi in errore, è nel giusto chi non scommette.
- Sì, ma è necessario scommettere. Non siete liberi di farlo o non farlo, ci siete costretti¹⁴². Testa o croce, cosa prenderete?

seconda ipotesi, ricordando che per Pascal, come per Agostino, "la scelta degli eletti di Dio è assolutamente inconoscibile dal punto di vista dell'uomo. Qualsiasi uomo si trovi di fronte a noi, noi ignoriamo totalmente se egli si allinei con certezza o anche solo con probabilità nel rango degli eletti o in quello dei reprobati" (Goldman 1955, p. 438).

141 La parola che usa Pascal è *chaos*, termine che nei suoi scritti equivale spesso ad abisso. Il tema è greco: il *chaos* è in Esiodo lo spazio primordiale, privo di ordine e regola.

142 Letteralmente: voi siete sulla barca, siete imbarcati. "Se consideriamo la nostra vita di uomini *nella sua totalità*, siamo effettivamente 'imbarcati' nella ricerca della felicità che per Pascal è essenziale alla condizione umana come tale. La nostra libertà si riduce alla scelta tra le molteplici possibilità che ci si offrono accidentalmente nella vita di tutti i giorni, ed essenzialmente alla scelta tra scommettere su Dio o sul nulla" (Goldman 1955, p. 436). Rovatti propone un accostamento tra questo testo di Pascal e quello di Cartesio sul dubbio: "Se stiamo facendo un viaggio per mare, non possiamo a un certo momento scendere dalla nave, ma in realtà non possiamo neppure decidere di salire sulla nave e di iniziare il viaggio perché siamo *già sempre* in viaggio: siamo *imbarcati*. Paragoniamo questa scena alla famosa scena cartesiana del dubbio: sono due esercizi di pensiero, ma mentre l'esercizio di Descartes ci mostra il racconto di un filosofo maturo e completamente padrone di sé che *decide* di cominciare l'esercizio del dubbio partendo da ciò

Vediamo. Visto che bisogna scegliere¹⁴³, vediamo cosa vi conviene di meno. Avete due cose da perdere, il vero e il bene, e due cose da mettere in gioco, la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine¹⁴⁴; e la vostra natura ha due cose da cui fuggire, l'errore e la miseria¹⁴⁵. Visto che bisogna necessariamente scegliere, la vostra ragione non è offesa più da una scelta che dall'altra. Questo è un punto fermo. Ma la vostra beatitudine? Soppesiamo il guadagno e la perdita scegliendo croce: Dio esiste. Valutiamo questi due casi: se guadagnate, guadagnate tutto¹⁴⁶; se perdete, non perdete nulla¹⁴⁷;

che ha intorno per spingersi fino al limite che la sua ragione gli permette di raggiungere, l'esercizio di Pascal è la narrazione di come conviene lasciar da parte con il medesimo gesto tanto le passioni quanto la ragione (con la ragione, infatti, non si arriva all'esistenza di Dio) per accorgersi di *essere già presi dal gioco*, già imbarcati. Il fatto di essere già presi dal gioco è la *condizione* (non padroneggiabile) che permette il racconto della scommessa e fa sì che la scommessa possa diventare un *argomento* (P. A. Rovatti, *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 201 ss.).

143 La tesi che non si può non scegliere è di primaria importanza, ma non è ampiamente argomentata. È posta di fatto come ovvia. Non sembra esserlo in realtà in questo contesto, nel senso che Pascal nell'enunciare la tesi sta rispondendo ad un ipotetico interlocutore che ha appena sostenuto la tesi opposta. Questo passaggio non è quindi chiaro (anche perché l'interlocutore, più avanti, ammette che scommettere è necessario).

144 Cioè la salvezza, la felicità eterna, in una prospettiva di vita oltre la morte.

145 Cose, tuttavia, che sono proprie della natura umana. Si tratta di tenere conto della propria realtà, non essendo possibile superarla. Il rischio dell'errore e la condizione *misera e finita* dell'uomo rimangono, non possono certo essere "*fuggite*". Qui *fuggire* significa soltanto controllare che non ci traggano inconsapevolmente in inganno. È un problema di consapevolezza.

146 Cioè la vita eterna, l'adesione alla pienezza dell'essere.

147 Perché nulla è la vita rispetto all'infinito. Nel testo è chiaro che, se Dio non esistesse, questo nulla non si perderebbe a causa della scommessa, ma

scommettete quindi che esiste, senza esitare.

- Questo è strano. Sì, bisogna scommettere, ma io rischio forse troppo.

Vediamo. Il rischio di guadagno e di perdita è uguale¹⁴⁸; ora, se aveste da guadagnare due vite contro una, potreste ancora scommettere, ma se ne aveste tre da guadagnare, bisognerebbe giocare (visto che giocare è una necessità) e sareste imprudenti, costretti a giocare, se non giocaste la vostra vita per guadagnarne tre in un gioco in cui il rischio di perdita e di guadagno è pari. Ma si tratta di un'eternità di vita e di felicità. Stando così le cose, se vi fosse una infinità di possibilità di cui una sola fosse a vostro favore, avreste ancora ragione di scommettere uno per avere due e non avrebbe senso, essendo obbligato a giocare, non giocare una vita contro tre in un gioco in cui di una infinità di possibilità ce n'è una a vostro favore, cioè una infinità di vita infinitamente felice da guadagnare; ma c'è qui una infinità di vita infinitamente felice da guadagnare, una possibilità di vincita contro un numero finito di possibilità di perdita, e ciò che voi giocate è finito. Non c'è posta¹⁴⁹ che valga

proprio perché Dio non c'è, e quindi non c'è mai stata alcuna reale possibilità di vita oltre la vita.

148 Perché l'uomo si trova sull'argomento in condizione di completa ignoranza. Non ha quindi alcun indizio che lo spinga in una direzione o nell'altra. Si veda su questo punto Devlin 2008.

149 Traduciamo con *posta* il termine francese *parti*, che al tavolo da gioco indica più esattamente la parte della posta che spetta a ciascun giocatore in caso di interruzione del gioco. È Pascal stesso a precisare questa nozione in un suo scritto matematico: “*Per capire le regole dei partis, la prima cosa da considerare è che il denaro messo in gioco dai giocatori non è più loro: ne hanno infatti abbandonato la proprietà, ricevendo però in cambio il diritto di avere ciò che la sorte può dare loro, secondo le convenzioni su cui ci si è messi d'accordo all'inizio. Ma trattandosi di una norma volontaria, essi posso infrangerla di comune accordo, e così, in qualsiasi punto del gioco, possono ritirarsi, e diversamente da ciò che hanno fatto entramdo, rinun-*

là dove c'è l'infinito e dove non si hanno infinite possibilità di perdita contro altrettante di guadagno. Non c'è partita, bisogna dar tutto. E così, quando si è costretti a giocare, si deve proprio non ragionare per non rischiare la vita piuttosto che rischiarla per la vincita infinita altrettanto pronta ad arrivare quanto la perdita di niente¹⁵⁰.

ciare così a ciò che può dare loro la sorte e rientrare ognuno nella proprietà di qualcosa. In tal caso la liquidazione di ciò che spetta loro dev'essere talmente proporzionata a ciò che avevano diritto di aspettarsi dalla fortuna, da far sì che ciascuno trovi del tutto uguale prendere ciò che gli è assegnato o continuare nell'alea del gioco. Questa giusta distribuzione si chiama le parti". Il testo, tratto dal *Trattato dei triangoli aritmetici*, è citato in Carena 2004, p. 956-957. Carena così commenta: "Per l'uomo, nel caso di una partita, nessuna puntata che egli può fare su Dio è proporzionata, per difetto, a quanto può ottenere, e quindi la liquidazione della sua parte a fine partita sarà sempre favorevole: quale male gli deriverà da questo *parti*? (...); non può avere razionalmente, statisticamente, altra scelta se non per Dio, essere infinito" (Carena 2004, p. 957).

150 La contrapposizione tra l'*infinito* da guadagnare e il *nulla* da perdere è il cuore della scommessa. Non che l'infinito da guadagnare sia certo: non ci sono certezze, si tratta davvero di una scommessa al buio, al 50%, e tutto il ragionamento è su cosa succederà quando sarà possibile sapere chi ha vinto (se mai sarà possibile, perché se Dio non esiste, non sarà mai possibile). Questo richiamo al "nulla" che si rischierebbe è stato negativamente commentato da Hans Jonas, che obietta come la vita finita abbia per il vivente un valore tutt'altro assimilabile a "un nulla". Ecco il cuore dell'obiezione di Jonas: "Secondo Pascal, nella scommessa fra i godimenti brevi e per di più problematici della vita dell'al di qua e la *possibilità* della beatitudine o della condanna eterne nell'al di là, il puro calcolo impone di puntare su quest'ultima possibilità. Infatti da un raffronto di entrambe le chances di guadagno e di perdita consegue che nella seconda alternativa, persino in assenza del suo oggetto - la vita eterna, - si perderebbe con la vita terrena soltanto poco, nella prima invece si guadagnerebbe un bene infinito. Al contrario con la scelta a favore della vita temporale si guadagnerebbe nel migliore dei casi (ossia se davvero non esistesse la vita eterna) soltanto poco, nel caso opposto però si perderebbe un bene infinito. Questo calcolo d'azzardo, che rischia il tutto per il tutto, va biasimato, oltre che per alcuni altri aspetti, anche perché in rapporto con *il nulla*, che viene qui accolto fra i rischi, ogni alcunché e dunque

Infatti non serve a nulla dire che è incerto il guadagno possibile ed è certo il rischio, e che l'infinita distanza che c'è tra la *certezza* di ciò che si mette in gioco e l'*incertezza* su ciò che si guadagnerà fa sì che il bene finito che si mette in gioco equivalga all'infinito che è incerto. Le cose non stanno così. Qualsiasi giocatore rischia con *certezza* per guadagnare senza *certezza*¹⁵¹, e così non pecca contro la ragione se rischia con *certezza* il finito per guadagnare senza *certezza* il finito. Non c'è infinità di distanza tra la *certezza* di ciò che si rischia e l'*incertezza* del guadagno; questo è falso¹⁵². La verità è che c'è uno scarto

anche quello della fuggitiva esistenza temporale rappresenta una grandezza infinita, per cui anche la seconda alternativa (il puntare sull'eternità possibile sacrificando la temporalità data) racchiude in sé la possibilità di una perdita infinita. Solo se sussiste qualcosa di più che un'astratta possibilità, solo se depone a suo favore la fede in un'eternità che ci attende, l'opzione per essa cesserà di essere una pura e semplice scommessa. Non è tuttavia possibile paragonare l'incertezza assoluta con le certezze relative dell'esistente. Il *nostro* principio etico della scommessa non è passibile di questa obiezione. Infatti esso proibisce appunto di rischiare il nulla, ossia di includerne la possibilità nella scelta - in breve, esso proibisce in generale il gioco del tutto per il tutto nelle faccende dell'umanità. E non contrappone neppure l'inimmaginabile all'immaginabile, ma soltanto ciò che è interamente inaccettabile a ciò che è più o meno accettabile nel finito stesso. Ma soprattutto esso obbliga e non presenta all'interesse un calcolo dei vantaggi; obbliga in forza di un dovere primario verso l'essere contro il nulla" (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002).

151 In condizione di ignoranza, la scommessa è al 50%, come è ovvio. Il rischio è uguale. Questo vale per qualsiasi scommessa al buio, non solo per quella su Dio. Pascal non dice che si rischia meno di perdere se si scommette che Dio esiste; dice che bisogna scommettere che esiste perché se esiste il guadagno è infinito, se non esiste la perdita è nulla (in confronto all'infinito).

152 La tesi di Pascal è diametralmente opposta, come dirà poco più avanti: la *certezza* di ciò che si rischia è uguale all'*incertezza* del guadagno. Significa: c'è *certezza* del rischio, c'è *incertezza* del guadagno; le due cose stanno sullo stesso piano, sono di fronte al giocatore come due condizioni note e chiare, soppesabili e confrontabili. Dire che sono uguali significa che sono

infinito tra la certezza di vincere e la certezza di perdere¹⁵³, ma l'incertezza di guadagnare è proporzionata alla certezza di ciò che si rischia secondo la proporzione delle possibilità di guadagno e di perdita. Ne segue che, dove i rischi siano uguali da una parte e dall'altra, nel gioco la posta è uguale contro uguale. Allora la certezza di ciò che si rischia è uguale all'incertezza del guadagno, non è affatto infinitamente distante. Così la nostra proposizione¹⁵⁴ ha una forza infinita, quando c'è da rischiare il finito in un gioco in cui c'è la stessa probabilità di guadagno che di perdita, e l'infinito da guadagnare¹⁵⁵.

vere entrambe: il giocatore è in effetti tanto certo del rischio quanto incerto sul guadagno.

153 L'uomo non ha né la prima né la seconda certezza.

154 *Proposizione* è termine che indica l'enunciato di un teorema (in filosofia l'uso più noto e diffuso alla metà del Seicento è forse nell'*Etica* di Spinoza, esposta con metodo geometrico). In effetti Pascal sta qui enunciando un calcolo razionale per il sì all'esistenza di Dio ("Dio è o non è: da quale parte propenderemo?") e la sua argomentazione ha ai suoi occhi la forza di una dimostrazione matematica. Per la convenienza a favore della scelta per il sì, senza con questo nulla dimostrare sull'esistenza di Dio.

155 Rovatti nota che "Il trattamento che Pascal riserva al tema dell'infinito nella sua scena di scrittura, è tutt'altro che lineare: è anzi circolare, vorticoso, disegna qualcosa di simile a quel gioco di riflessi che i francesi chiamano *mise en abîme*. Per esempio (...) quando Pascal dice: "Non c'è infinità di distanza tra la certezza di ciò che si rischia e l'incertezza del guadagno; questo è falso. La verità è che c'è uno scarto infinito tra la certezza di vincere e la certezza di perdere". L'infinito riguarda un gioco di certezze e la loro distanza. Dio è scomparso dalla scena: è sostituito (...) da una *distanza infinita* tra le due *chances* che ha il giocatore: vincere e perdere. L'infinito, nel movimento "abissale" del testo di Pascal, passa (o si ritrova) dalla parte del giocatore, ovvero di ciascuno di noi, il quale, essendo "imbarcato" nel gioco, sa che gli conviene scommettere. Al giocatore non interessa che la vincita sia incerta: gioca sapendo bene che la vincita non è sicura, ma non è per questo che gioca, gioca per qualcos'altro e nonostante questo. Il giocatore sa che c'è una distanza infinita tra la certezza di perdere e la certezza di vincere, ed è proprio questa distanza infinita che lo interessa, che lo spinge a giocare:

La proposizione è dimostrata e, se gli uomini sono capaci di qualche verità, ecco, questa è una verità¹⁵⁶.

- Lo riconosco, lo ammetto, ma... non c'è modo di vedere le carte da dietro?

- Certo, le Scritture e il resto, ecc.

- Sì, ma ho le mani legate e la bocca cucita, mi si fa scegliere a forza, non ho alcuna libertà su questo, non mi si lascia libero¹⁵⁷, e io sono fatto in modo tale che non posso credere. Che volete dunque che io faccia?

- È vero, ma sappiate che la vostra incapacità di credere deriva dalle vostre passioni, perché la ragione è favorevole e tuttavia voi non ci riuscite. Lavorate dunque non a convincervi attraverso l'aumento delle prove di Dio, ma attraverso la diminuzione delle vostre passioni. Volete andare verso la fede e non ne co-

proprio in considerazione di questa distanza infinita decide che gli conviene giocare e prova piacere nel gioco. Potremmo dire che questa distanza infinita convoca la morte accanto alla vita, ma Pascal non ritiene necessario convocare la morte, e neanche il giocatore ci pensa (e magari *non deve pensarci*)” (P.A. Rovatti, *Il paiolo bucato*, cit, p. 209

¹⁵⁶ La verità riguarda il calcolo delle probabilità. Non altro. Quel che è vero è che, in condizione di eguaglianza tra la certezza del rischio e l'incertezza del guadagno (e quindi di infinita sproporzione tra il rischio del finito e la possibilità dell'infinito) allora il calcolo razionale dice di scommettere a favore della possibilità dell'infinito. Sapendo che le probabilità di vincere sono comunque esattamente pari alle probabilità di perdere.

¹⁵⁷ È il paradosso della libertà: sono libero, e quindi porto la responsabilità della scelta tra ateismo e fede; ma non sono libero di non scegliere, cioè non sono libero se essere libero o meno. Sono costretto ad essere libero, che lo voglia o no. In questa frase dell'interlocutore il disagio esistenziale che viene manifestato è molto forte: come scommettere che Dio esiste, se non si ha la fede? E la fede non è un fatto di libertà, perché non si può scegliere se aver fede o non averla. E l'interlocutore non ce l'ha.

Pascal riconosce, come vedremo subito, la legittimità di questo disagio esistenziale (“È vero”, dirà subito dopo), Ha quindi una proposta che vedremo subito.

noscete il cammino. Volete guarire dall'incredulità e chiedete qual è la medicina; imparate da coloro che sono state legati come voi e che ora scommettono¹⁵⁸ tutto il loro bene. Sono persone che conoscono il cammino che vorreste seguire, sono guarite da un male di cui vorreste guarire; seguite il metodo con cui hanno cominciato. Cioè facendo tutto come se si credesse, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire delle messe, ecc. Con naturalezza, questo vi porterà a credere, d'istinto¹⁵⁹.

- Ma è questo che temo¹⁶⁰.

- E perché? Che avete da perdere¹⁶¹? Queste pratiche vi portano

158 Tra gli studiosi novecenteschi di Pascal, Lucien Goldman è tra coloro che danno maggior credito alla scommessa come effettivo esercizio della ragione a cui Pascal aderiva, senza alcuna esagerazione retorica. Questo passo lo proverebbe: scrive infatti Goldman che Pascal non dice *imparate da coloro che ora credono*, né *da coloro che hanno scommesso*, ma *da coloro che scommettono*, e accentua con l'avverbio *ora* il tempo presente della frase. Se si ammette che l'autore di questo testo pensasse quello che scriveva – ed è la prima ipotesi di qualsiasi serio lavoro di storia della filosofia – queste righe dovrebbero bastare ad escludere la maggior parte delle interpretazioni tradizionali” (Goldman 1955, p. 431) che minimizzano la funzione della scommessa nella fede di Pascal.

159 Dio parla al cuore. Ma se il cuore è inquinato dalle passioni, non può ascoltare. È indispensabile un esercizio di purificazione della mente dalle passioni. La ragione, infatti, è d'accordo: non sull'esistenza di Dio (di cui nulla sa), ma sulla razionalità della scommessa a favore.

Su questo punto, si ricordi quanto detto alla nota 134: nessuno sa se appartiene o meno alla piccola schiera degli eletti da Dio, e ha quindi senso comportarsi come se lo si fosse. In un suo scritto sulla grazia Pascal ha scritto che *“tutti gli uomini sono obbligati (...) a credere di far parte del piccolo numero degli eletti e a sopporre altrettanto di ciascuno degli uomini che vivono sulla terra, per malvagi ed empi che siano”* (è uno dei due frammenti pascaliani *Sulla grazia*, in Bausola 1978).

160 Temo, cioè, di perdere il controllo razionale sulle mie scelte.

161 In un passo dei suoi *Quaderni* Gramsci, commentando un testo di Balzac in cui questi parla della religione come “oppio della miseria”, propone una riflessione sulla scommessa di Pascal che viene letta in chiave di cultura

a credere, perché placano le passioni che sono il vostro grande ostacolo, ecc.

Fine di questo discorso.

Ora, agire così che male vi può fare? Sarete fedele, una brava persona, umile, riconoscente, farete del bene, amico sincero, vero... Certo, è vero che non vivrete tra i piaceri malati¹⁶², nella gloria, tra le delizie; ma non ne avrete forse altri?

Vi dico che guadagnerete da questo cammino e che, a ogni passo compiuto, vedrete grande la certezza del guadagno e vicino al nulla il rischio, fino al punto da sapere che avete scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla¹⁶³.

popolare: "Pascal è stato molto fine nel dare forma letteraria, giustificazione logica e prestigio mortale a questo argomento della scommessa, che in realtà è un diffuso modo di pensare verso la religione, ma un modo di pensare che «si vergogna di se stesso», perché nel tempo stesso che soddisfa appare indegno e basso (...). Quante volte si è sentito dire: «cosa ci perdi ad andare in Chiesa, a credere in Dio? Se non c'è, pazienza; ma se c'è, quanto ti sarà utile aver creduto? ecc.»" (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, III, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1839).

¹⁶² Che tipo di malattia sia quella di questi piaceri, lo si deduce dai passi sull'*immaginazione* (testo n. 41) e sul *divertimento* (testo n. 126). In estrema sintesi, si tratta soltanto di fughe dalla propria condizione esistenziale. Il vantaggio della scelta per il Cristianesimo è che non prefigura alcuna fuga. Non si fugge da se stessi, ma ci si accetta; ed è possibile farlo in nome della possibilità di una vita futura che superi la miseria umana con l'adesione all'infinito essere di Dio. La possibilità, come ben sappiamo, è però al 50%.

¹⁶³ Questo passaggio presuppone però il salto nella fede. Nel commentare il testo della scommessa Voltaire scrive che il ragionamento di Pascal creerebbe piuttosto degli atei che dei credenti. Ecco la sua argomentazione: "È manifestamente falso dire: «Non scommettere che Dio esiste equivale a scommettere che non esiste», perché chi dubita e chiede di esser illuminato non scommette né pro né contro. D'altronde, questo passo ci sembra un po' sconveniente e puerile: l'idea del gioco, della perdita e del guadagno non si addice alla gravità del soggetto. Inoltre, il mio interesse di credere una data cosa non costituisce una prova dell'esistenza di questa. Voi mi dite: «Se cre-

- Oh, questo discorso mi prende, mi incanta, etc.
- Se questo discorso vi piace e vi sembra ben fondato, sappiate che viene da un uomo che si è messo in ginocchio prima e dopo, per pregare questo essere infinito e indivisibile, al quale sottomette tutto se stesso, che voi facciate altrettanto per il vostro proprio bene e per la sua gloria, e così la forza¹⁶⁴ si accordi con questa bassezza¹⁶⁵.

E' il cuore che sente Dio e non la ragione. Ecco cos'è la fede. Dio sensibile al cuore, non alla ragione.

Il cuore ha sue ragioni che la ragione non conosce affatto¹⁶⁶: lo

dessi che avete ragione, vi darei l'impero del mondo». Desidero allora con tutto il cuore che abbiate ragione; ma, finché non me lo avrete dimostrato, non posso credere a voi.

Cominciate - si potrebbe dire a Pascal - col convincere la mia ragione. Senza dubbio, è mio interesse che esista un Dio; ma se, come nel vostro sistema, Dio è venuto solo per pochi, se il numero degli eletti è spaventosamente esiguo, se nulla posso con le mie forze, ditemi, ve ne prego, qual interesse ho di credere a voi? Non ne ho piuttosto di credere tutto il contrario? Con quale animo osate mostrarmi una beatitudine infinita, alla quale, su un milione di uomini, appena uno ha il diritto di aspirare? Se volete veramente convincermi, seguite tutt'altro metodo; e non venite ora a parlarmi di gioco d'azzardo, di scommessa, di testa e croce, e ora a spaventarmi con le spine che seminate sul cammino che voglio e debbo seguire. Il vostro ragionamento servirebbe soltanto a fare degli atei, se la voce dell'universale natura non ci gridasse che c'è un Dio con una forza pari alla debolezza di codeste vostre sottigliezze" (Voltaire 1734, pp. 117-118).

164 Di Dio.

165 Dell'uomo.

166 È un paradosso solo apparente: si tratta infatti di due facoltà di conoscenza diverse. L'impressione di paradossalità è data dal fatto (un espediente retorico di grandissima efficacia) che Pascal usa in due sensi diversi il termine *ragione*:

- nel primo uso indica un *contenuto di conoscenza* che spiega il perché di un sentimento (è quindi un oggetto del pensiero);
- nel secondo uso indica una *facoltà di conoscenza* (è quindi una delle facoltà

si sa da mille cose.

Io dico che il cuore ama per natura l'essere universale, e se stesso per natura, a seconda di dove si dirige, e si irrigidisce contro l'uno o contro l'altro a sua scelta. Voi avete respinto l'uno e scelto l'altro: è per la ragione che vi amate¹⁶⁷?

L'abitudine è nella nostra natura. Chi si abitua alla fede la crede e non può più non temere l'inferno né credere ad altre cose.

Chi si abitua a credere che il re è terribile, ecc.

Chi dubita dunque che la nostra anima, essendo abituata a vedere numero, spazio, movimento, crede a questo e a nient'altro¹⁶⁸?

- Credete che sia impossibile che Dio sia infinito, senza parti?

- Sì.

- Voglio dunque farvi vedere una cosa infinita e indivisibile: è un punto che si muove dappertutto con una velocità infinita.

del soggetto del pensiero).

Perché Pascal ricorre ad uno strumento retorico per creare l'apparenza di un paradosso? Perché deve combattere chi attribuisce solo alla facoltà della ragione il privilegio della conoscenza e nega valore alla fede. Pascal insiste: la fede riposa su una autonoma facoltà di conoscenza: una facoltà indipendente e tanto valida quanto la ragione. Ed è una facoltà separata, tanto separata che la ragione - che non sente nulla, ma calcola - nulla sa di una facoltà che sente e non calcola.

¹⁶⁷ Tra la conoscenza razionale e la conoscenza del cuore c'è una differenza di natura: poiché il cuore sente, conoscenza e sentimento sono la stessa cosa. Si conosce ciò che si ama, e non si vede il resto. Dio è come oscurato nell'uomo per il fatto che ciascuno di noi prova amore innanzitutto verso di sé (siamo legati a passioni "malate", alla noia e alla fuga da noi stessi). E questo amore verso di sé non è certo il frutto di un calcolo razionale, essendo un sentimento.

¹⁶⁸ L'argomentazione a favore di questa tesi, con gli esempi riportati, non è data in questo passo. Ma la si evince facilmente se si riflette su quello che Pascal ha sostenuto sull'immaginazione (ad esempio nel testo n. 41).

Perciò è uno in tutti i luoghi e tutto intero in ciascun luogo¹⁶⁹. Questo fatto di natura che prima vi sembrava impossibile vi fa sapere che ve ne possono essere altri che non conoscete ancora. Non ne concludete che non vi resta niente da sapere, ma che vi resta infinitamente da sapere¹⁷⁰.

È falso che noi siamo degni che gli altri ci amino. È ingiusto volerlo¹⁷¹. Se nascessimo ragionevoli e privi di inclinazioni¹⁷², e conoscessimo noi e gli altri, non daremmo certo questa direzione alla nostra volontà. Invece essa nasce con noi, quindi noi nasciamo ingiusti.

Infatti ogni cosa tende verso se stessa: un fatto contrario ad ogni ordine.

È necessario tendere al generale, e l'inclinazione verso se stessi è l'inizio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo individuale dell'uomo.

La volontà è dunque corrotta. Se i membri delle comunità naturali e civili tendono al bene del corpo, le comunità stesse devono tendere ad un altro corpo più generale, di cui sono membra.

169 Voltaire commenta: “*Vi sono qui quattro errori lampanti: 1) che un punto matematico esista da solo; 2) che esso si muova a destra e a sinistra nello stesso tempo; 3) che si muova a velocità infinita; non vi è infatti velocità che non possa essere aumentata; 4) che sia tutto intero ovunque*” (Voltaire 1734, p. 149).

170 Questa argomentazione è parallela a quella data da Pascal nei testi introduttivi alla scommessa, là dove ha mostrato che la ragione nulla sa su Dio, ma non è contro la ragione credere che Dio esista.

171 L'amore è ingiusto. Ad esempio: so che è un danno per l'altra persona che mi ami, e desidero che mi ami (si veda il *Discorso sulle passioni d'amore*, Pascal 1652-1654). Il tema è platonico: nel *Simposio* Diotima parla del demone Eros come *ingiusto, tessitore di inganni*.

172 Se la nostra ragione fosse del tutto libera da passioni e potesse solo calcolare...

È quella che oggi chiameremmo “razionalità economica”.

Si deve dunque tendere al generale. Nasciamo dunque ingiusti e corrotti.

Nessuna religione se non la nostra ha insegnato che l'uomo nasce in peccato, nessuna scuola filosofica l'ha detto, nessuna ha dunque detto il vero¹⁷³.

Nessuna setta né religione è mai stata sulla terra, se non la religione cristiana.

Non c'è che la religione cristiana che rende l'uomo *amabile* e insieme *felice*; vivendo in modo da essere rispettabili¹⁷⁴, non si può essere allo stesso tempo amabili e felici.

466. Geometria e finezza

Differenza tra lo spirito di geometria e lo spirito di finezza¹⁷⁵.

173 Questo testo propone quindi, nel suo complesso, una argomentazione a favore della nozione di “*miseria*” dell'uomo. Ma non riferita alla condizione naturale, come elemento inserito nel gioco delle forze universali della natura. Qui ciò di cui si parla è la caduta dell'anima da una condizione di privilegio: un re spodestato (come nel testo n. 107).

174 Nella Francia del Seicento è la *honnêteté*, termine intraducibile (a cui si avvicina l'italiano *rispettabilità*) che indica la condizione dell'uomo ben inserito in una società che lo stima e lo rispetta. L'uomo per bene, rispettabile. Ma la nozione è anche legata all'onore, una nozione oggi lontana dalla nostra sensibilità, e quindi difficile da rendere con un solo termine.

Quindi quel che Pascal sta dicendo è qualcosa di molto duro: vuoi essere rispettabile? vuoi essere un uomo per bene? Ebbene, non puoi essere allo stesso tempo amabile e felice. L'uomo rispettabile è amabile; ma non può essere felice.

Non senza la religione.

175 Le espressioni francesi *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse* sono difficilmente traducibili in italiano. Si potrebbero rendere con *intelligenza* (o intelletto) *geometrica* e *intelligenza* (intelletto) *intuitiva*, ma sarebbe riduttivo. Il termine *esprit* infatti non fa riferimento al solo intelletto, ma a tutta l'interiorità cosciente dell'uomo. E la finezza non è solo intuizione. Il senso delle

Nel primo i principi sono molto concreti¹⁷⁶, ma lontani all'uso comune, tanto che è difficile rivolgere la mente verso di essi, per mancanza di abitudine¹⁷⁷; ma per poco che la mente lo faccia, li vede con chiarezza; e bisognerebbe proprio avere uno spirito ben distorto per ragionare male su principi così grandi e chiari che è quasi impossibile che sfuggano alla vista della mente.

Invece nello spirito di finezza i principi sono di uso comune e davanti agli occhi di tutti. Non si deve rivolgere ad essi apposta la propria mente, né sforzarsi in alcun modo, è solo questione di avere una buona vista, ma buona davvero, perché i principi sono così sottili e in così gran numero che è quasi impossibile che qualcuno non sfugga¹⁷⁸. La mancanza di un principio induce all'errore; bisogna quindi avere la vista ben esercitata¹⁷⁹ per vedere tutti i principi, e lo spirito giusto¹⁸⁰ per non ragionare

due espressioni è del resto oggetto di analitica descrizione e spiegazione da parte di Pascal nel testo. Lasciamo quindi la traduzione, ormai tradizionale in Italia, che si limita, senza interpretare, a rendere in italiano i termini francesi.

176 Letteralmente: tangibili (*palpables*). Sono i principi della geometria. In che senso palpabili, concreti? Nel senso dell'evidenza cartesiana: chiari, distinti, metaforicamente sembra di toccarli. Quanto di più chiaro alla mente pensante: trasparenti alla sua luce.

177 Sull'abitudine si ricordi la tesi di Pascal: "*L'abitudine è nostra natura. (...) Chi dubita che la nostra anima, essendo abituata a vedere numero, spazio, movimento, crede a questo e a nient'altro?*" (è nell'ultima parte del pensiero n. 397).

178 La mente deve quindi avere la capacità di tenerli insieme: di vederli sia singolarmente che nella loro unità. Serve intuizione, uno sguardo che sia analitico e sintetico allo stesso tempo. Serve uno *spirito fine* perché fini sono i principi, e difficile distinguerli gli uni dagli altri.

179 Non è quindi solo un fatto di natura (*una vista buona davvero*): occorre anche esercizio (*una vista ben esercitata*).

180 Cioè un buon equilibrio nel giudicare senza precipitazione, eppure intuitivamente, quindi velocemente.

male su principi conosciuti.

Tutti i geometri sarebbero quindi fini se avessero una buona vista, perché non ragionano male sulla base dei principi che conoscono. E gli spiriti fini sarebbero geometri se potessero dirigere lo sguardo verso i principi della geometria, cui sono disabituati¹⁸¹.

È per questo che alcuni spiriti fini non sono geometri, perché non possono orientare del tutto la mente verso i principi della geometria; quanto ai geometri che non sono spiriti fini, è perché non vedono bene quel che pur hanno davanti agli occhi, perché sono abituati ai principi chiari e generali della geometria e a ragionare solo dopo aver ben studiato i loro principi e aver familiarizzato con essi, e così si perdono dove occorre finezza, perché con questi principi è più difficile familiarizzare nello stesso modo. A mala pena li si vede, li si sente piuttosto che vederli, ed è una vera lotta farli sentire a coloro che da sé non li sentono¹⁸². Le cose fini sono talmente delicate, e così numerose, che occorre una sensibilità molto viva e attenta per sentirle e giudicarle come si deve, secondo questo sentimento, senza poterle per lo più mostrare ordinatamente come si fa in geometria, perché è impossibile farle proprie nella stessa maniera, e

181 È un problema di messa a fuoco: o la mente si dirige d'abitudine ai principi ben distinti della geometria, o si dirige alla molteplicità dei sottili principi che governano la realtà. Farlo insieme rende difficile la messa a fuoco.

182 Sentire è proprio del cuore, nella terminologia di Pascal. Ma è difficile identificare la nozione di *esprit de finesse* con la nozione di *cuore*. Il principio di distinzione non è lo stesso, e le due teorie non sono pienamente sovrapponibili. Pascal sta seguendo una via di ricerca diversa: lo spirito di finezza è infatti presentato come un carattere dell'intelletto, e il sentire qui non rimanda ad un sentimento come quello altrove descritto per il cuore, ma a una presa di coscienza immediata (eppure analitica: i principi sono molti, e non si confondono tra loro: uno spirito fine sa distinguere). Una presa di coscienza è un sentimento, certo, ma lo è in quanto è un vedere la cosa tutta d'un colpo, dirà tra poco.

provarci sarebbe un'impresa senza fine. Bisogna vedere la cosa tutta d'un colpo, con un solo sguardo, e non seguendo il lento percorso del ragionamento, almeno fino a un certo grado. E così è raro che i geometri siano spiriti fini, e che gli spiriti fini siano geometri, perché i geometri vorrebbero trattare geometricamente le cose fini e si rendono ridicoli, volendo cominciare da definizioni e principi, che non è certo la maniera di fare in questo tipo di ragionamento. Non che lo spirito non faccia tutto questo, ma lo fa silenziosamente, naturalmente e senza arte¹⁸³. Comprendere come il proprio spirito riesca a farlo è impossibile per tutti, e sentire con finezza è cosa da pochi. Gli spiriti fini, al contrario, essendo abituati a giudicare a colpo d'occhio, si smarriscono quando si presentano loro proposizioni di cui non si capisce nulla, e per capirle è indispensabile passare attraverso definizioni e principi così sterili che non è proprio loro possibile vederli nel dettaglio senza provare fastidio e disgusto.

Poi ci sono gli spiriti falsi, che non sono né fini né geometri. I geometri che sono soltanto geometri hanno dunque uno spirito ben retto, purché si spieghi loro bene ogni cosa attraverso definizioni e principi; in caso contrario sono falsi e insopportabili, perché non sanno pensare con ordine se non sulla base di principi ben chiariti.

E i fini che non sono che fini non possono avere la pazienza di giungere fino ai principi delle cose speculative e d'immaginazione che non hanno mai visto nel mondo, lontanissimi da ciò cui sono abituati.

467. Beffarsi della filosofia è filosofare veramente

Geometria. Finezza.

La vera eloquenza non si cura affatto dell'eloquenza, né la vera

¹⁸³ Si tratta dunque di un ragionamento. Ma non formalizzabile in passaggi: non è un calcolo analitico, i singoli passaggi sono velocissimi, e quasi non coscienti.

morale della morale; e cioè, la morale del giudizio non si cura affatto della morale dello spirito che è senza regole.

Infatti al giudizio appartiene il sentimento, come le scienze appartengono allo spirito. La finezza sta col giudizio, la geometria sta con lo spirito.

Beffarsi della filosofia è filosofare veramente¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Abitualmente si cita a proposito di questa celebre frase di Pascal un passo di Montaigne riferito a Diogene il Cinico: *“Un antico, al quale si rimproverava di professare la filosofia, invece, nel suo giudizio, tenuta da lui in poco conto, rispose che quello lì era veramente filosofare”* (Saggi, 2, 12).

Dizionario dei *Pensieri*

Acaro

Le osservazioni al microscopio negli anni di Pascal consentirono a vari studiosi di studiare con esattezza il mondo di questo piccolissimo animale. Si scoprì così che, su una scala estremamente minuscola, l'acaro ha organi fortemente complessi e tutto un mondo in cui vive e si riproduce. Passi che sottolineano con stupore questo punto si trovano in diversi autori dell'epoca, ad esempio in Mersenne, che vi ritorna più volte. Nel pensiero n. 185 Pascal orienta però le sue osservazioni sull'acaro in una direzione originale rispetto ad altri studiosi: sottolinea come il cammino verso l'infinitamente piccolo sia appunto, infinito, e al di sotto delle dimensioni di un acaro occorre concepire con la mente infiniti altri mondi. Un *abisso*, scrive.

Apologia

Una apologia è un discorso in difesa di qualcuno o di qualcosa: la più celebre apologia della storia della filosofia è la *Apologia di Socrate*, scritta da Platone nel ricordo del discorso che Socrate pronunciò a sua difesa al celebre processo del 399 a.C. I testi raccolti nella prima edizione dei *Pensieri* dalla sua famiglia e dai curatori, in ambienti giansenisti (tanto che l'edizione è nota come *Edizione di Port-Royal*, del 1670), erano per la maggior parte scritti preparatori ad una *Apologia del Cristianesimo* che Pascal aveva in animo di scrivere. Non sappiamo a quando risale la decisione di impegnarsi in un simile lavoro, ma sappiamo che nel 1658, quattro anni prima della morte avvenuta nel 1662, Pascal tenne una conferenza a Port-Royal in cui chiarì i suoi obiettivi e delineò la sua idea dell'opera. La decisione di scrivere una *Apologia del Cristianesimo* non è in sé ovvia. Per un giansenista, quale con certezza Pascal era, la fede è un dono di Dio, e ancor di più lo è la grazia, senza la quale non può esservi salvezza data la corruzione della natura umana; si è quindi salvi o dannati, secondo l'interpretazione che Agostino dava a questo tema (o meglio: secondo l'inter-

pretazione che i giansenisti davano alle pagine di Agostino), per imperscrutabile decreto divino, completamente privo di qualsiasi segno che facesse intendere in vita la propria sorte. Come può quindi un uomo fare qualcosa di più che sperare? E, se non credente, che cosa avrebbe avuto da guadagnare per la propria salvezza a diventare credente aderendo alle tesi di Pascal nella sua apologia?

Il problema si risolve se si pensa che la vita cristiana – la vita di tutti nel mondo, non solo la vita eterna dei salvi – è per Pascal la migliore che l'uomo possa vivere. Ci sono quindi ragioni legate alla vita stessa, e non solo al piano della grazia e della salvezza che in realtà compete solo a Dio, che “consigliano” la vita cristiana. Da qui l'impegno per una *Apologia del Cristianesimo*: a favore dell'uomo, di tutti gli uomini. È vero che essi sono salvi o dannati, ma questo su un piano che non è controllabile dall'uomo. Pascal intende invece operare restando sul piano che l'uomo controlla, che è quello della libertà umana: l'uomo non sa se esiste Dio, ma deve scegliere se credere o meno, e comunque deve scegliere come vivere. Questo dipende da lui. Va ricordato che i destinatari del suo lavoro sono due precise categorie di persone, i *pirroniani* e i *libertini*, a cui dedichiamo specifiche voci in questo Dizionario. Ad essi Pascal si rivolge con gli strumenti della scienza e della filosofia: si colloca sul loro piano, perché è su quel piano che essi possono aderire, senza rinunciare a se stessi, al Cristianesimo. Pascal non rinuncia alla scienza nello scrivere i suoi testi: la sua apologia è costruita sulla separazione radicale delle possibilità di conoscenza della *scienza* e della *ragione* da quelle del *cuore*, ma anche sulla continua comparazione tra le acquisizioni della scienza e la condizione umana. Si prenda ad esempio questo breve passo: “*Sappiamo che c'è un infinito, e non sappiamo quale sia la sua natura, perché sappiamo che è falso che i numeri sono finiti. Dunque è vero che c'è un infinito nel numero, ma non sappiamo che cos'è. È falso che sia pari, è falso che sia dispari; e infatti aggiungendo una unità non se ne muta la natura. Tuttavia è un numero, e ogni numero è pari o dispari. È vero che questo lo diciamo di tutti i numeri finiti. Dunque si può ben sapere che c'è un Dio anche se non si sa che cos'è*” (il

passo è tratto, nella nostra selezione, dal n. 397).

La sua apologia si basa quindi su alcuni assunti che nei *Pensieri* ricorrono:

- la *ragione* e la *scienza* nulla dicono, né in positivo né in negativo, sull'esistenza, sull'identità e sulla natura di Dio; quindi non può esservi contraddizione tra la scienza e la ragione da una parte, e la religione dall'altra;

- la *ragione* e la *scienza* sanno bene di non poter affatto comprendere il tutto e l'infinito; la conoscenza umana è quindi sempre migliorabile, ma finita in un mondo che è infinito; sappiamo quindi razionalmente e scientificamente che c'è dell'altro da comprendere, al di là delle possibilità della scienza e della ragione;

- tra le facoltà di conoscenza dell'uomo c'è anche il *cuore*, con cui conosciamo i principi indimostrabili delle scienze (ad esempio gli assiomi e i postulati della matematica); questa stessa facoltà può farci conoscere Dio, sempre che non sia offuscata dalle passioni (e invece lo è, perché questa è la natura umana) e si rinunci ad ogni possibile dimostrazione razionale (impossibile per i postulati, impossibile per Dio); ma è una facoltà che può solo ascoltare Dio se questi parla all'uomo; e Dio parla al cuore di *alcuni* uomini, non di tutti. Non sappiamo perché.

Cuore

È un termine tecnico del lessico pascaliano. Non indica affatto genericamente e metaforicamente la sede delle emozioni e della vita emotiva in genere, ma una precisa facoltà di conoscenza:

- il cuore è la facoltà dello spirito umano che consente, con un atto di *intuizione intellettuale*, di comprendere i primi principi della matematica, come i postulati e gli assiomi; di intendere nozioni come quelle di *infinito* e di *tutto*, che sfuggono alla ragione; di percepire lo *spazio* e il *tempo*, e così via (pensiero n. 101);

- la facoltà del cuore è intrisa di emozioni e di sentimenti profondi: è l'orientamento che assume la nostra vita interiore quando penetra intuitivamente, ma cognitivamente, nelle regioni non calcolabili razionalmente dell'essere dell'uomo e del mondo; è

quindi si un *sentire*, ma il cuore *sente* enti non sensibili (non lo sono l'infinito, il tutto, lo spazio, il tempo, le linee, i punti, il piano di cui parla la geometria, e così via);

- così come sente questi enti, il cuore è la facoltà dell'uomo con cui gli spiriti religiosi sentono Dio; lo sentono emotivamente, lo sentono con varie forme del sentimento (innanzitutto l'amore), ma appunto lo *sentono*, non lo *conoscono* razionalmente.

Va precisato che per Pascal non è il cuore che giunge a Dio, ma è Dio che giunge al cuore dell'uomo, che può solo sentirlo o rimanere insensibile (quindi accoglierlo o respingerlo, condizionato com'è dalle sue passioni). L'uomo può quindi cercare Dio col cuore, ma non lo troverà se Dio non gli si rivela nella fede. E se le passioni lo rendono insensibile, non lo sentirà neppure se Dio gli si rivela. Da qui l'esigenza di una vita che ponga sotto controllo le passioni come condizione preliminare, necessaria ma non sufficiente, per sentire Dio.

Poiché Pascal, in brani diversi da quelli in cui parla del cuore, parla anche dell'*esprit de finesse* (di cui trattiamo in una voce specifica di questo Dizionario), in contrapposizione all'*esprit de geometrie*, e poiché l'*esprit de finesse* è una facoltà di conoscenza riconducibile all'intuito, e ha un carattere cognitivo specifico (si tratta quindi di una forma di intuizione intellettuale), si è posto il problema se trattando del cuore Pascal non stia soltanto usando un altro nome per dir la stessa cosa: che nell'uomo la ragione calcolante non è tutto, e che esistono altre forme di ragione basate su principi diversi e adatte ad oggetti di studio diversi.

Per un certo aspetto il *cuore* e l' *esprit de finesse* sono nozioni certamente sovrapponibili, perché entrambe sono facoltà dell'intuizione. Ma che siano sovrapponibili integralmente è assai dubbio, per la differenza del loro oggetto e del loro modo di operare: in ogni caso la discussione tra gli studiosi di Pascal è aperta.

Un punto sembra indicare che le due classificazioni che Pascal propone per le facoltà di conoscenza umana (*esprit de geometrie* ed *esprit de finesse* da una parte, *ragione*, *immaginazione* e *cuore* dall'altra) sono basate su principi diversi: il loro oggetto. L'*esprit de finesse* infatti entra in campo quando occorre intuito

per cogliere l'unità e la logica interna da fenomeni complessi e vari; il cuore entra in campo quando si tratta di comprendere principi indimostrabili come i fondamenti della matematica.

È quindi dubbio che possa trattarsi della stessa facoltà. Ma è anche dubbio che Pascal intendesse costruire una teoria unitaria delle facoltà di conoscenza umana e, se intendeva farlo, è dubbio che sia arrivato ad una conclusione definitiva. Forse stava soltanto esplorando il campo, e tentava strade diverse per classificarle. La questione appare comunque indecidibile, anche perché non sappiamo a quale data sono stati composti i pensieri che parlano del cuore e dell'*esprit de finesse*, e quindi non possiamo determinare se le diversità siano ascrivibili ad una evoluzione interna della ricerca di Pascal.

Divertimento, distrazione

Il termine francese *divertissement* nel senso in cui lo usa Pascal non ha un preciso corrispondente in italiano ed è reso altrettanto bene, e altrettanto male, da *divertimento* e da *distrazione*: indica quella necessaria pratica della vita per cui fuggiamo da noi stessi distraendo la nostra immaginazione con azioni che producono nuove immagini del mondo e traggono con sé altre emozioni e altre passioni.

Il tema è centrale nei *Pensieri* perché indica una vera e propria necessità della natura umana, che non può restare ancorata a quella che Pascal chiama *noia* (si veda la relativa voce) ed ha l'istinto di *distrarsi* rispetto ad essa. Il divertimento (in questo divergere c'è tanto il mondo del gioco quanto quello della caccia o della guerra, ed anche il mondo della ricerca scientifica: hanno la stessa matrice per Pascal, si veda il pensiero n. 126) è quindi l'espressione di un carattere profondo della nostra natura, di una sorta di istinto primario.

E tuttavia non raggiunge il suo scopo se non momentaneamente e superficialmente. La noia come carattere profondo rimane: il divertimento, infatti, scrive Pascal "*viene da fuori*" (lo scrive nel pensiero n. 123) nel senso che non modifica la natura profonda di questo istinto, ma ne allontana soltanto la coscienza con azioni, passioni e immagini (tutte cose collegate fra loro) del mondo. L'attenzione dell'io diverge, tutto lì. Ma nulla cambia

nel profondo.

Da qui la necessità di una soluzione radicale del problema, che per Pascal non può che essere data dalla fede (si veda la relativa voce) in Dio, perché solo la sua pienezza può completare l'incompletezza dell'essere dell'uomo.

A questo tema è quindi collegata la riflessione di Pascal sull'*istante*, alla cui voce rimandiamo.

Esprit

Questo termine non è facilmente traducibile in italiano. Il termine italiano *spirito*, infatti, ha una connotazione marcatamente opposta alla fisicità del corpo che in francese non ha: ad esempio Descartes parla di *spiriti animali* per intendere precise forze che agiscono nel nostro corpo. L'*esprit* è una energia, ma ha la caratteristica di essere volta alla conoscenza: è la forza che muove l'uomo che conosce. È quindi la sua personalità cosciente, il suo io che sa di sé. Uno dei traduttori italiani, Enea Balmas, sottolinea inoltre l'ambiguità dell'uso pascaliano del termine, "di volta in volta inteso, senza transizione, ed unicamente in funzione di un contesto spesso ellittico, *spirito, intelligenza, raziocinio, penetrazione, finezza, capacità intellettuale*, e non si sa secondo quante altre sfumature ancora" (Balmas 1983).

Esprit de finesse, esprit de géométrie

Anche perché composta dal termine *esprit*, di difficile resa in italiano, queste espressioni tipicamente pascaliane vengono spesso utilizzate anche in italiano senza tradurle. Poiché l'*esprit* è l'energia che muove l'uomo alla conoscenza, l'*esprit de finesse* è la facoltà umana che consente di conoscere con un atto di intuizione intellettuale, e *spiriti fini* sono le persone che sanno intuire con sicurezza e precisione: nel pensiero n. 466 Pascal parla degli spiriti fini come menti cui possono sfuggire lunghe catene di ragionamenti ben fondati, ma anche come menti a cui non sfuggono i piccoli segnali che consentono di intuire qualcosa di unitario da molti dati sparsi. In questo senso l'autore del *Discorso sulle passioni d'amore* (forse lo stesso Pascal, forse uno scrittore della sua cerchia) fa dell'amore un

oggetto di conoscenza specifico degli spiriti fini (per il testo si vedano i *Consigli di lettura*).

È sorta tra gli interpreti una discussione sul rapporto tra l'*esprit de finesse* e la facoltà del *cuore*, per la quale rimandiamo alla voce *Cuore* di questo Dizionario.

Nel pensiero n. 446 Pascal contrappone in maniera diretta l'*esprit de finesse* all'*esprit de géométrie*, intesa come la facoltà della mente dell'uomo che gli consente di muoversi con razionalità calcolante all'interno del mondo del finito. Non è la facoltà che gli consente di intuire i principi (per quelli serve il *cuore*), ma è la facoltà che gli consente di dedurre da essi ogni possibile sapere con rigore e certezza. Non è quindi facoltà con cui si possano maneggiare concetti come l'infinito o il tutto, e neppure i principi-base della stessa geometria e della fisica (lo spazio, il tempo, e così via); è invece la facoltà che consente, compresi i principi e definitili con cura in modo comprensibile alla ragione calcolante, di costruire la scienza del finito, l'unica a cui l'uomo ha accesso. Quindi l'*esprit de géométrie* è una delle facoltà del pensiero umano perfettamente adatta a comprendere il *mondo* in cui si vive, che è il mondo mediano, tra le realtà dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo. Entrambe le sfuggono (non sono *calcolabili*), ma non sfuggono al pensiero dell'uomo, che ha altre facoltà per *sentire* queste forme d'esistenza e quindi conoscerle nei limiti in cui è possibile all'uomo (Pascal fa l'esempio del numero infinito, non calcolabile, senza però che la serie dei numeri possa dirsi finita). Oltre che nei *Pensieri* Pascal riprende il tema dell'*esprit de géométrie* nello scritto *L'esprit de géométrie e l'arte di persuadere* (vedi i *Consigli di lettura*)

Fede

Per Pascal, in coerenza con il Giansenismo, è l'apertura del cuore dell'uomo a Dio, che si rivela a lui. Il punto di partenza per la fede non è quindi la libera scelta di un uomo che accoglie in sé Dio: se Dio illumina (la nozione di *illuminazione* alla quale rimandiamo è tipicamente agostiniana), la fede è impossibile. La si può desiderare, ma non la si ha.

C'è una condizione perché il cuore sia libero di aderire al richia-

mo di Dio per la fede: che non sia inquinato dalle passioni, che vanno quindi tenute sotto controllo.

Giansenismo

Cornelis Jansen (Cornelio Giansenio, 1585-1638) era un olandese, professore a Lovanio e vescovo di Ypres, autore di un saggio di teologia dal titolo *Augustinus* (edito postumo nel 1640) scritto con l'intento di restaurare contro il protestantesimo l'autentica dottrina cristiana della *grazia* divina. La sua visione dell'uomo era tanto pessimista quanto quella luterana, perché partiva dalla convinzione che con il peccato originale essa si fosse corrotta e che soltanto la grazia divina potesse portare l'uomo alla salvezza. L'attrazione verso il *mondo* – cioè verso gli interessi terreni e materiali, *mondani* – era interpretata come manifestazione del divergere della natura umana da Dio e quindi della sua intrinseca tendenza al male, se con questo termine intendiamo l'allontanarsi dell'uomo da Dio. La grazia era quindi intesa come una forza positiva, ma proveniente da Dio e non di origine umana, che orienta l'uomo verso il suo creatore modificando radicalmente la direzione dei suoi interessi e delle sue tendenze. (Vedi la voce *Grazia* in questo Dizionario.) Questa dottrina venne condannata dalla Chiesa anche per l'opposizione dei Gesuiti, che seguivano piuttosto le tesi teologiche del gesuita Luis de Molina, che nel 1588 aveva pubblicato un saggio dal titolo *Sulla concordia del libero arbitrio con il dono della grazia*, in cui sosteneva che la grazia divina è solo un dono con cui Dio offre all'uomo la possibilità della salvezza, che rimane però esclusivamente sotto la responsabilità dell'uomo che, col suo libero arbitrio, la accoglie o la respinge. (Su questi temi si veda anche la voce *Predestinazione* di questo Dizionario.)

Ai fini della comprensione della filosofia di Pascal quel che importa sottolineare di questa durissima contrapposizione teologica (che ebbe conseguenze politiche di rilievo sotto Luigi XIV) sono soprattutto due punti:

- la concezione giansenista implica che l'orientamento dell'uomo verso Dio sia tutt'altro che naturale, essendo la natura umana corrotta e rivolta piuttosto in direzione opposta a Dio, verso il

mondo e le sue attrazioni, che tuttavia non possono soddisfare il bisogno di infinito e di salvezza e condannano quindi l'uomo alla precarietà e instabilità dei desideri e alle fluttuazioni del vivere;

- il rifiuto giansenista del ricorso agli strumenti della filosofia, e più in generale della razionalità umana, su temi teologici, perché la ragione dell'uomo è considerata incapace di giungere a Dio e costretta a restare nei limiti del finito; Giansenio ne trae la convinzione che soltanto l'abbandono della teologia razionale, tipica della Scolastica, potesse far tornare il Cattolicesimo al suo spirito originario, che veniva visto invece in opera in Agostino (da qui il richiamo implicito nel titolo della sua opera).

Finito, infinito

Come altri filosofi del Seicento, anche Pascal ha una concezione positiva dell'infinito, al quale attribuisce precisa realtà. Non che lo si possa conoscere; ma sappiamo che esiste. Benché la nozione sia anche attribuita a Dio, la effettiva inconoscibilità del suo essere fa sì che si possa definire assai poco che cosa si debba intendere con questo termine riferito a Dio. È invece chiaro che cosa si debba intendere se riferito a entità mentali come i numeri o a realtà fisiche come l'universo: in entrambi i casi

- l'infinitamente grande è il carattere di realtà che non hanno termine nello spazio e nel tempo (la serie dei numeri, la dimensione dell'universo) e di cui è concettualmente possibile seguire la progressione senza che il pensiero possa fermarsi, ma anche senza che possa giungere al termine (quindi l'infinito esiste, ma non è un possibile oggetto di conoscenza acquisita);

- l'infinitamente piccolo è il carattere delle stesse realtà infinitamente grandi, ma in quanto è sempre per la mente possibile seguire la suddivisione delle sue parti, senza che si possa trovare un termine (in matematica ad esempio qualsiasi numero è ulteriormente divisibile, per piccolo che sia; e un acaro, a cui abbiamo dedicato una specifica voce, ha tante parti quanto un intero mondo).

È quindi chiaro che cosa si debba intendere per finito: è l'elemento intermedio tra l'infinitamente grande e l'infinitamente

piccolo, di cui facciamo esperienza nella realtà sensibile che ci circonda. È però privo di possibile proporzione con essi (si veda su questo punto la voce *Proporzione* di questo Dizionario). L'uomo stesso e la sua vita sono caratterizzati dalla mediazione tra due infiniti, e il finito è il carattere del suo essere. Il problema è che l'uomo aspira all'infinito.

Grandezza

Il termine *grandezza* è usato da Pascal sempre in stretta connessione con il suo termine complementare, cioè *miseria* (si veda la relativa voce), o con esempi e circostanze che ne richiamano il concetto se non la parola. Non è infatti separabile da essa. L'uomo è grande nello stesso senso in cui è misero, ma da un'ottica diversa. Come chiariscono bene esempi come quelli del pensiero n. 105 o metafore come quella della canna (nn. 104 e 186) la grandezza dell'uomo consiste nel suo pensiero, termine che qui designa soltanto la capacità della mente di conoscere il mondo, senza peraltro penetrarne il senso (Pascal non si riferisce all'immaginazione e alla sensibilità, che pure hanno la loro importanza perché ci mettono in contatto diretto con le cose, ma alla *ragione*, che ci fa conoscere la struttura nascosta del mondo attraverso la scienza, e al *cuore*, che ci fa sentire l'infinito e quindi, per contrasto, ci dà la dimensione della nostra finitezza). La grandezza non è quindi altro, non del tutto paradossalmente, che la coscienza della propria miseria.

Gloria

È termine teologico, che indica la condizione dell'anima umana presso Dio dopo la morte. È quindi collegata ad altre espressioni come salvezza, vita eterna, e simili, riferiti all'anima individuale e immortale (tutte queste dottrine sono presso Pascal soltanto teologiche, non potendosi dimostrare filosoficamente e scientificamente nulla riguardo alla natura dell'anima e alla vita dopo la morte).

Grazia

È termine della teologia cristiana. Indica l'azione di Dio che concede all'uomo la fede, la salvezza e quanto gli è impossibile

ottenere con le sue forze. La grazia ha quindi un significato soprannaturale, ed è un dono gratuito. La necessità della grazia dipende dai limiti della natura umana in generale, ma soprattutto dalla concezione cristiana del peccato originale, concepito come una colpa trasmessa all'intera umanità, alla quale è possibile porre rimedio solo da parte di Dio stesso, e non dell'uomo (da qui la "storia" della salvezza, che ha un suo snodo fondamentale nell'assunzione da parte di Gesù Cristo delle colpe dell'umanità con la sua morte in croce e con la resurrezione).

Il tema è divenuto centrale nella discussione teologica con Agostino, che pone il problema se la grazia di Dio sia necessaria per la salvezza in senso assoluto. Se lo è, la salvezza umana dipende da Dio, non dall'uomo. I protestanti, da Lutero in poi, ne avevano tratto la conclusione che la salvezza dipende solo dalla fede, e non certo dalle opere, perché nessuna opera umana può sostituire la grazia divina, che Lutero vedeva legata alla fede. Sviluppando anche in questo caso suggestioni e riflessioni di Agostino, soprattutto con la teologia di Calvino il tema della grazia si lega a quello della *predestinazione* (vedi la relativa voce in questo Dizionario), perché la grazia di Dio è concepita dai calvinisti come un atto tanto gratuito quanto imperscrutabile, per cui l'uomo *ab aeterno* è destinato alla salvezza o alla dannazione.

Il tema della grazia è centrale nella visione religiosa di Pascal perché anche il Giansenismo, a cui Pascal aderisce, considera la grazia condizione necessaria per la salvezza. Il tema contrappose i giansenisti ai gesuiti perché questi proponevano le tesi del padre spagnolo Luis de Molina che, in piena controriforma e in polemica con i protestanti, aveva sostenuto che la grazia divina, di per sé sufficiente per la salvezza, è data da Dio a tutti gli uomini, e sono poi gli uomini che possono accoglierla o respingerla nella loro piena libertà. La salvezza dipende quindi da Dio, certo, ma anche dall'uomo, perché questi rimane libero di orientare la propria vita a Dio o altrove. L'*Augustinus* di Giansenio (vedi la voce *Giansenismo* in questo Dizionario) aveva preso posizione contro le tesi di Molina.

Illuminazione, lume naturale

In Pascal si trova l'espressione, comune nel Seicento, *lume naturale* per indicare la facoltà umana della ragione, intesa in senso non specifico: è sinonimo di pensiero, o meglio di pensiero consapevole dei suoi limiti e delle sue capacità.

Ora, secondo Pascal (in netta contrapposizione alle correnti razionaliste della sua epoca, ma anche alla filosofia anglosassone, soprattutto di Hobbes e di Locke) il lume naturale è sì sovrano nella sua sfera e non ammette in essa autorità superiori, ma non lo è in assoluto: la sfera in cui è sovrano è il mondo del finito e del tempo, e l'uomo aspira all'infinito e all'eterno. Il lume naturale consente di comprendere il funzionamento della macchina del mondo, ma nulla è in grado di dire sul suo senso e sulle ragioni stesse della sua esistenza, che rimandano ad una sfera (quella dell'infinito e dell'eterno) su cui il lume naturale non ha semplicemente nulla da dire perché non vi accede. La tradizione che risale ad Agostino, a cui il Giansenismo è particolarmente legato, parla di *illuminazione* per indicare non la luce naturale, che ha la sua sorgente nello spirito umano, ma una luce la cui sorgente è in Dio e da cui l'uomo è illuminato, piuttosto che essere lui, come nel lume naturale, ad illuminare il mondo reso così visibile e comprensibile ai propri occhi (nella metafora della ragione come lume è implicito il richiamo ad un'azione della mente sul mondo di tipo attivo: la mente rende intellegibile il mondo con la sua luce, come una lampada rende visibili le cose).

Nei termini di Pascal: a proposito dell'*esprit de finesse* Pascal sottolinea che bisogna avere occhi buoni, una vista molto acuta, per vedere la molteplicità dei dati la cui unità sfugge all'*esprit de géométrie*; ma l'uomo non possiede nessuna vista possibile per vedere Dio. Non una luce che parte dall'uomo lo raggiunge; agostinianamente, l'uomo può però "vedere" una luce che parte da Dio, e quindi il suo spirito può essere *illuminato* di un sapere altrimenti impossibile. La nozione agostiniana di illuminazione va quindi in Pascal connessa alla nozione di *cuore*, la facoltà che può aprirsi, se illuminata da Dio e libera dalle passioni, alla percezione di questa luce.

Immaginazione

È in Pascal una fondamentale facoltà di conoscenza, capace di dominare l'uomo anche più della sua ragione. Il suo tratto caratteristico e specifico consiste nel fatto che consente di produrre nella mente immagini che si caricano di valori emotivi, e acquistano quindi una forza di fatto indipendente, o quasi, dalla ragione esercitando un vero e proprio potere sull'uomo.

Ora, il fatto di sapere con la ragione qualcosa, non è affatto sufficiente a fermare o a orientare in una direzione o nell'altra il potere dell'immaginazione. Legate alle emozioni e all'intera sfera della vita interiore, le immagini del mondo si comportano all'interno del nostro spirito come un sistema di conoscenza e di guida dell'uomo parallelo e autonomo, sicché *"il più grande filosofo del mondo su una panca più larga di quanto ci sia bisogno, se ha sotto di sé un precipizio, è vinto dalla sua immaginazione anche se la sua ragione lo convince che è al sicuro. Molti non riuscirebbero a sostenerne il pensiero senza impallidire e sudare"* (è un passo dal pensiero n. 41).

Naturalmente l'immaginazione non ha una direzione privilegiata: orienta l'uomo e lo guida, come se esistesse in noi una sorta di cabina di regia indipendente da quella della ragione e da quella degli istinti, indifferentemente in una direzione o nell'altra, a seconda del prevalere del tipo di immagini e del tipo di emozioni che le sono associate. Può quindi orientare l'uomo tanto verso il bene quanto verso il male, tanto verso l'adesione alla verità quanto verso l'adesione all'errore, a cui è quindi collegata in modo diretto.

In conseguenza di tutto questo, l'immaginazione può essere orientata dalla ragione non in modo diretto, ma indiretto: non risponde ai suoi richiami, ma risponde ai richiami di altre immagini che le si possono far produrre. Una verità razionale non muta la direzione che l'immaginazione impone alla mente e ai comportamenti, ma una diversa immagine sì, sicché l'uomo che si lascia più volentieri guidare dalle facoltà superiori (che sono due: la *ragione* e il *cuore*, alle cui voci rimandiamo) può governare la propria immaginazione orientandola alla produzione di immagini utili ai propri fini, associate a emozioni e forme del sentire anch'esse utili.

Di particolare importanza sono due fatti:

- il rapporto tra l'*immaginazione* e la *ragione* è necessariamente gerarchico: una delle due comanda, e la ragione ha quindi quella che Pascal chiama "*una nemica*" (pensiero n. 41), di cui deve tenere conto in ogni momento, per dominarla e non esserne dominata;

- altrettanto necessario e gerarchico è il rapporto tra l'*immaginazione* e il *cuore*, perché il sentire che è caratteristico della facoltà del cuore si nutre di immagini e ne intende il senso; ma può esserne deviato, come accade quando le passioni deviano il cuore dell'uomo dall'ascolto di Dio.

Insomma, l'*immaginazione* è al centro del sistema delle facoltà, e non è mai neutra. O domina, o è dominata.

Infinito

Vedi **Finito, infinito**

Istante

Questo tema è legato alla condizione esistenziale dell'uomo, caratterizzata dal gioco tra la noia, che spinge l'uomo al divertimento e alla distrazione, l'*immaginazione* orientata verso il mondo, e la necessaria insoddisfazione che tutto questo procura. L'uomo, scrive Pascal (è il pensiero n. 43), non vive mai nel presente, ma sempre in un altro tempo: il tempo della memoria o quello dell'attesa e del progetto che anticipa il futuro. Quindi non vive mai in modo pieno quel che sta vivendo: la noia gli impedisce di farlo.

Vivere nell'istante significherebbe vivere nella pienezza di sé, ma l'uomo non è un essere completo: la sua più profonda natura è inquieta perché mancante, desiderante perché parzialmente vuota, incompleta. Ha quindi sempre bisogno di un altro tempo che completi l'istante presente.

Vivere nel mondo nella pienezza dell'istante gli è quindi impossibile, ed è questo che invece la religione (cioè l'orientamento dello spirito verso Dio) consente con facilità: perché Dio è questa pienezza, e in lui l'istante è un mondo completo a cui nulla manca.

Il tema dell'istante va quindi legato ai temi della *noia*, dell'*immaginazione*, del *divertimento*, della *miseria*, tutti termini alle cui voci rimandiamo.

Istinto / Istinto segreto

Come incisivamente il pensiero n. 103 sottolinea, ma in modo davvero troppo conciso perché la nozione sia del tutto chiara, l'uomo come ogni altro animale ha istinti. Ha cioè impulsi all'azione e al sentire che provengono da uno strato della sua natura che non è in modo diretto sotto il suo controllo: l'uomo intanto subisce un istinto, poi può trovare il modo di indirizzarlo, controllarlo, e così via. Ma in quanto l'uomo ne è cosciente, l'istinto si eleva alla coscienza, diventa *esprit*.

Nel pensiero n. 126 Pascal richiama poi una sorta di *istinto segreto* che spinge l'uomo a fuggire la *noia*, generata dalla sua *miseria*, e a cercare il *divertimento* (alle voci relative a questi termini rimandiamo per approfondire il tema). Qui vanno sottolineate due cose:

- che, in quanto *istinto*, è qualcosa che esprime una sorta di automatismo della nostra natura, anteriore alla coscienza, che affonda le radici nella nostra realtà fisica e psichica di base;
- che questo istinto è *segreto*: oggi diremmo inconscio, perché agisce al di sotto della coscienza e ne determina le scelte senza mostrargliene le ragioni.

Fin qui la sfera è quella della sua *miseria*. Ma Pascal riconosce un secondo istinto, che interpreta come espressione dell'anelito dell'uomo verso Dio.

I due istinti vanno in direzioni opposte (verso il distrarci da noi stessi e verso il concentrarci sui noi stessi, cercando Dio), ma questo dipende dal fatto che la loro radice è in due diverse componenti dell'uomo, che è e rimane un essere eterogeneo a se stesso, legato alla fisicità e alla materia e allo stesso tempo alla spiritualità della vita interiore.

Difficile dunque in Pascal distinguere le modulazioni semantiche che sovrappongono e separano il senso di termini come istinto, cuore, *esprit*, e altri.

Libertini

Se applicato alla cultura francese della metà del Seicento, il termine *libertino* indica un ristretto gruppo di intellettuali appartenenti all'alta società che, nella Parigi colta dell'epoca, condividevano con Gassendi, che ne era il più eminente rappresentante in filosofia, una serie di idee scettiche e razionaliste: erano *liberi pensatori*, cioè persone che in tema di religione e nelle scelte pratiche della vita si comportavano prendendo le distanze, almeno privatamente, dalle convenzioni e dalla tradizione.

Questi liberi pensatori dovevano molto alla maniera con cui Montaigne si era accostato ai problemi della vita e della morte, ai temi centrali dell'esistenza, con distacco rispetto ad una tradizione religiosa peraltro rispettata (è Montaigne a dire che *si nasce cristiani come si nasce abitanti del Perigord*). I libertini prendevano quindi le distanze in modo molto netto da ogni forma di fanatismo religioso e da ogni dogma, e le loro idee sono da vedere anche come una reazione del mondo intellettuale agli orrori delle guerre di religione in nome dell'umanesimo, secondo una tradizione che, risalente ad Erasmo e a Moro, non era mai morta. L'idea che la libertà di coscienza sia il fondamento della vita spirituale di ciascuno non era del tutto stata offuscata dopo un secolo e mezzo di fanatismi politico-religiosi. La tradizione libertina francese con cui si misureranno i filosofi successivi è quindi venata da un misto di serena gioia di vivere, razionalismo, disinteresse e fastidio per i dogmi e le complicazione della vita dominata dal dogma religioso (qualunque esso sia).

Nel Settecento i termini *libertino* e *libero pensatore* acquisteranno un senso più radicale. Liberi pensatori saranno detti quanti negano validità alle tradizioni religiose (e in qualche caso dichiarandosi atei) o quanti si dichiarano a favore di pratiche di vita libere da schemi del passato e attente ai piaceri della vita, sempre in spirito di rigoroso razionalismo. Nel Settecento il mondo dei libertini quindi si sfrangerà in varie correnti, da molto moderate a estremamente radicali.

Lume naturale

Vedi **Illuminazione**

Medietà

Vedi **Finito, infinito e Proporzione**

Mersenne

Il francescano padre Marin Mersenne è una figura di rilievo nella vita scientifica e filosofica della Francia del Seicento perché, oltre ad essere egli stesso un matematico, fu per alcuni decenni al centro di una sorta di accademia informale, di cui in qualche modo l'animatore. Mantenne una voluminosa corrispondenza con i grandi scienziati e filosofi della sua epoca, da Cartesio a Hobbes, da Pascal a Gassendi, a Fermat, e molti altri. La sua *académie parisiensis* è l'antesignana dell'*Académie des sciences* fondata per volontà di Colbert nel 1666, quasi vent'anni dopo la sua morte, avvenuta a Parigi nel 1648.

Miseria

Tema ricorrente nei *Pensieri*, definisce con una espressione metaforica la condizione umana insieme con il termine suo correlato di *grandezza*, alla cui voce rimandiamo.

Il termine *miseria* non ha una connotazione etica negativa, ma si limita a descrivere un fatto: l'uomo non è un essere completo, alla sua natura manca qualcosa di essenziale e ne è in cerca. Aspira all'infinito e all'eterno e vive nel finito e nel tempo. E nel tempo, aspira a dominarlo e ne è dominato, come la riflessione sull'*istante* (se ne veda la relativa voce) chiarisce. La *miseria* è quindi la condizione esistenziale dell'uomo e non c'è ricchezza che egli possa possedere che riesca a eliminarla: a renderlo misero non è infatti qualcosa che non ha, ma qualcosa che non è. Non è immortale, non è completo nella sua natura. Non è una caratteristica specifica dell'uomo, naturalmente: i caratteri che definiscono questo tipo di miseria sono comuni all'uomo e agli animali, e a qualsiasi altro ente in natura. La differenza è solo nella coscienza che l'uomo, e non gli animali o le cose, ne hanno. E questa coscienza – frutto del *pensiero* – è la matrice della sua grandezza, fonte quindi essa stessa

di infelicità: chi non ha coscienza della propria miseria (come l'albero del pensiero n. 105) non ne soffre.

Mondo

Il termine è usato da Pascal nella sua accezione religiosa: il *mondo* è il piano della vita di tutti i giorni, delle relazioni sociali, degli interessi "mondani". Il piano della vita economica, sociale, politica, anche scientifica. È il piano di ciò che colpisce l'immaginazione e verso cui si orienta l'uomo quando per sfuggire alla noia cerca di divertirsi e di distrarsi impegnandosi, appunto nel mondo (assalire una fortezza in guerra o cacciare una lepre che non si accetterebbe di avere gratis se si potesse, come ricorda Pascal nel pensiero n. 126).

L'orientamento della nostra coscienza verso il mondo è di per sé ovvio, visto che nel mondo viviamo; ma è fonte del persistere della nostra infelicità se fa premio sull'orientamento verso Dio, che col mondo è inconciliabile, nella sua radicale alterità. Eppure in questo mondo Cristo si è incarnato. Da qui l'ambiguità del rapporto col mondo di molti testi pascaliani.

Tutto questo spiega il perché la scienza è il più bel mestiere del mondo, ma in fondo soltanto un mestiere. Può essere un divertimento, ed essendo il più bel mestiere del mondo dire molto sul mondo. Ma, appunto, solo sul mondo.

Montaigne

Michel de Montaigne (1533-1592) ha un grande rilievo nella cultura francese del Cinquecento e rappresenta un interlocutore molto spesso presente nel dibattito filosofico del secolo a lui successivo. Ha fatto scuola la forma letteraria del saggio da lui utilizzata nei suoi scritti, così come la sua impostazione filosofica, costruita dichiaratamente a partire dalla propria soggettività.

Montaigne ha sviluppato i temi umanistici con grande moderazione e rigore scettico, facendo valere le esigenze di un pensiero critico e analitico attento ai dettagli e ai limiti della conoscenza umana; il suo scetticismo riprende temi dalla tradizione antica e medioevale, ma è orientato nella stessa direzione dell'umanesimo, verso un riconoscimento effettivo della condizione umana.

Montaigne ha scritto una parola nuova a proposito del genere letterario del saggio: il suo stile di analisi parte dalla possibilità effettiva di conoscenza che, nella sua soggettività, lo scrittore possiede e su questa innesta riflessioni filosofiche senza ambizioni di costruzione di un pensiero organico, di una teoria compiuta.

Non è possibile parlare a proposito di Montaigne – il tipico scrittore di un libro solo, i *Saggi* – di tappe del percorso teorico perché la sua opera ricomincia, per così dire, sempre daccapo qualsiasi sia il tema trattato. Ci sono sì tappe, ma non una direzione segnata. Il suo pensiero è sempre provvisorio, sempre attivo nella ulteriore riflessione, sicché sugli stessi temi Montaigne torna più volte, da angolazioni diverse.

Uno dei temi che ritornano è quello della mutevolezza dell'uomo, tema ripreso dalla tradizione umanista. Montaigne ricorda che l'uomo non ha la reale possibilità di attingere a certezze definitive, e il suo atteggiamento nei confronti del mondo muta continuamente, così come mutano i suoi gusti, le sue abitudini e le sue idee.

Così lo scetticismo è ben lontano dall'essere una teoria filosofica: è piuttosto un atteggiamento dello spirito umano, che guarda il mondo e la vita sapendo di non potersi fidare troppo. Questo non significa che non sia possibile, su temi specifici, prendere nettamente posizione: significa solo che dovrà essere una posizione mediana, pronta alla revisione e alla correzione di rotta. Si prenda il caso della formazione dell'uomo, cioè dell'educazione dei giovani: l'obiettivo non sarà educare i giovani in una direzione predeterminata e univoca, ma abituarli a saper moderare il proprio giudizio, ad essere vigili e attenti al mondo, esperti del mondo, ma capaci di giudizio ben ponderato (e mai definitivo e senza appello).

Su temi come quello della religione (i suoi sono gli anni delle guerre di religione in Francia), è Montaigne a ricordare che "*si nasce cristiani come si nasce abitanti del Périgord*", e che il rigore delle posizioni estreme è assurdo nella reale condizione di ignoranza dell'uomo (che cosa possiamo sapere in effetti di Dio?). Quanto al rapporto tra fede e ragione, Montaigne le separa nettamente, facendone due ambiti completamente distin-

ti. La sua posizione, sfavorevole ad ogni teologica razionale, ha influenzato fortemente il dibattito filosofico del Seicento sui temi religiosi (e con essa Pascal si misura in dialogo diretto e costante).

Quanto all'atteggiamento da assumere nei confronti della vita e della morte – cioè sui fondamentali temi etici – Montaigne assume una posizione vicina alla *medietà* cara alla tradizione umanista. Propone un'etica del giusto mezzo, in cui essere uomini significa innanzitutto accettare se stessi – il che è in realtà una conquista di tutti i giorni.

Quanto alla morte, essa non va mai vista disgiunta dalla vita: si muore perché si è vivi, e quindi la condizione umana va accettata nella sua completezza.

Noia

Secondo Pascal è uno dei tratti tipici della natura umana: ha radici naturali nel cuore dell'uomo, è una sorta di istinto, di impulso all'azione e alla distrazione (dunque è l'impulso originario che genera come risposta quello che Pascal chiama *divertissement*, divertimento, distrazione da se stessi). La noia è la percezione di sé come esseri finiti che aspirano all'infinito, come esseri che non hanno in sé il proprio senso e il proprio scopo. Nel tema della noia quindi si fondono tutti i temi relativi a quella che Pascal chiama *miseria* dell'uomo, termine al quale rimandiamo.

Qui importa sottolineare il carattere strutturale della noia e il suo legame con le radici profonde del nostro essere. Non è dunque in nessun modo una emozione superficiale del cuore, una instabilità priva di radici. Non ha a che fare con la *superficialità* dei nostri comportamenti e della nostra concezione del mondo; ha invece a che fare con le *profondità* del nostro essere, da cui emerge.

Nulla, un nulla

Pascal usa il termine *nulla* in due distinti significati:

- in senso proprio, come concetto opposto al concetto dell'essere di Dio, supposto perfetto (quindi completo) e infinito; non è mai affermata l'esistenza del nulla, che rimane una nozione

del tutto astratta, un pensiero che non ha un corrispettivo nella realtà (tenendo presente che la nozione di nulla va distinta dalla nozione matematica di *zero*, alla cui voce rimandiamo);
- in senso figurato, spesso nella dizione *un nulla*, indica qualcosa di insignificante rispetto all'infinito e al tutto: in questo senso anche la vita umana o la realtà di ciascuna cosa, uomo compreso, può essere detta *un nulla*.

Passioni

La visione che Pascal propone delle *passioni* è legata a due tradizioni distinte:

- la *tradizione greca*, che le concepisce come forze naturali che la ragione deve controllare; e in questa direzione molte delle riflessioni di Pascal che riprendono temi antichi, ad esempio stoici, sono mediate e orientate dalle pagine di Montaigne;
- il *giansenismo*, che su base agostiniana le concepisce orientate al male, o comunque orientate al "mondo", deviate dal peccato originale.

Su questo tema quindi filosofia e teologia si intersecano come in pochi altri punti dell'opera di Pascal, che ha sempre cura di separare i due ambiti. In realtà anche in questo caso il punto di intersezione è legato alla filosofia, sicché il richiamo alla concezione teologica dell'uomo rimane sullo sfondo: la ragione per cui le passioni sono prive di un orientamento definito, ma possono condurre l'uomo in qualsiasi direzione a seconda delle circostanze, dipende dal fatto che esse sono legate e dipendenti dall'*immaginazione* (si veda la relativa voce), che è la vera forza che le guida. Le passioni infatti sono cieche senza la conoscenza del mondo e di sé che l'immaginazione fornisce; e l'immaginazione di per sé è solo una facoltà di conoscenza, senza la forza che le passioni possiedono sull'uomo. Ma quando l'immaginazione indica la strada, le passioni la seguono. E la ragione e il cuore, se vogliono governare l'uomo, devono agire sulle passioni attraverso le pratiche di orientamento dell'immaginazione che Pascal descrive in molti passi, elaborando una sorta di fenomenologia delle passioni nel loro legame con le immagini.

Da questo connubio tra passioni e immaginazione discende

la descrizione del *divertimento* (si veda la relativa voce) come esigenza primaria dell'uomo: legato da una certa composizione di passioni e immagini, l'uomo sfugge ad essa creandone una nuova, divergendo rispetto ad essa.

Per Pascal condizione essenziale perché il cuore, se e quando ha ricevuto da Dio la chiamata alla fede, possa rispondere positivamente è che non sia accecato dalle passioni. Si tratta quindi di condurre uno stile di vita e di pensiero in grado di controllarle, come condizione preliminare per la scelta per la fede.

Pensiero, pensare

Il termine *pensiero* è usato da Pascal, come in genere nel Seicento, con un significato allo stesso tempo filosoficamente preciso e generico:

- è termine preciso perché riguarda una precisa caratteristica dell'uomo, e solo dell'uomo in natura, che è appunto quella di pensare, cioè di conoscere; Pascal lo usa quindi nello stesso senso in cui lo usano i filosofi razionalisti: chiama *pensiero* la realtà della mente cosciente di sé e del mondo e *pensare* qualsiasi sua attività che riguardi la sfera della conoscenza;

- è generico perché le facoltà di conoscenza dell'uomo sono per Pascal diverse e assai differenziate tra loro (si vedano le voci relative all'*esprit de finesse*, all'*esprit de géométrie*, al *cuore*, all'*immaginazione*, alla *ragione*).

Va osservato che è il pensiero a caratterizzare l'uomo per la sua *grandezza* (si veda la relativa voce, insieme con *miseria*), e quindi Pascal attribuisce alla sfera della mente pensante un'importanza non certo minore rispetto ai filosofi della sua epoca, Cartesio compreso. Questo non perché il pensiero possa elevarsi all'infinito e al tutto (per Pascal non può, ed è condannato a restare nel finito e nella medietà a cui il nostro essere appartiene), ma perché il pensiero dà all'uomo la coscienza della sua condizione esistenziale (la sua *miseria*) e gli rivela il suo posto nel mondo.

Periodo mondano

Sulla scorta di una indicazione della *Vita di Blaise Pascal* scritta dalla sorella Gilberte Périer, i biografi indicano con la dizione

periodo mondano gli anni tra il 1652 e il 1654 in cui Pascal, morto il padre, frequentò la corte e adottò lo stile di vita tipica di un esponente dell'alta e colta borghesia del suo tempo, parecchio vicina alle mode imposte dalla nobiltà.

Fu in questo periodo che la sua attenzione venne attratta, probabilmente ai tavoli da gioco, da questioni legate al calcolo della probabilità, di cui ebbe un carteggio con Fermat. La cosa assume un particolare rilievo per la composizione dei *Pensieri* per due ragioni: innanzitutto perché diversi libertini che gli dovettero essere amici in questi anni sono tra gli ideali interlocutori e destinatari della sua progettata *Apologia del Cristianesimo*; in secondo luogo perché il calcolo della probabilità è uno dei punti di riferimento teorici della sua celebre "scommessa".

Pirroniani / Scettici

Pirrone di Elide è l'antico filosofo greco (IV-III secolo a.C.) che per primo teorizzò l'impossibilità radicale della mente umana di conoscere secondo verità. Le scuole scettiche dell'antichità si richiamarono alla sua figura, più che al suo pensiero, e Pirrone è quindi in qualche modo una sorta di simbolo dello scetticismo. I pirroniani sono dunque gli scettici.

Va sottolineato che Pascal, se non ne condivide gli esiti, apprezza però molto la ricerca degli scettici, perché ne condivide l'interesse per quella amplissima sfera del sapere che riguarda il mondo dell'incerto, essendo l'esistenza stessa dell'uomo segnata dall'incertezza. La sfida matematica del calcolo della probabilità, di cui ci restano le riflessioni Pascal in dialogo con Fermat, va intesa in questo contesto.

Port Royal

Antica abbazia cistercense, Port-Royal des Champs fu il centro della spiritualità giansenista nella Francia della metà del Seicento, intorno alle figure di Antoine Arnaud e Pierre Nicole, autori tra l'altro di un celebre trattato di logica (la cosiddetta Logica di Port-Royal). Nell'abbazia sorgevano diverse scuole, di notevole importanza, e alcuni dei testi di Pascal potrebbero essere legate a sue "lezioni" con convento, dove tra l'altro era monaca la sorella Jacqueline.

Il monastero distrutto nel 1710 per volontà di Luigi XIV.

Predestinazione

È tema teologico, su cui Agostino ha scritto pagine decisive per la tradizione protestante ed anche per quella giansenista (ed è questa la ragione per cui ne richiamiamo in questo dizionario la nozione).

Il tema della predestinazione ha la sua radice nella differenza tra il *tempo* (in cui vive l'uomo) e l'*eterno* (concepito come realtà totalmente indipendente dal tempo e tipica della realtà del Dio cristiano). Non è corretto dire che l'eterno precede il tempo, perché il verbo *precedere* ha un significato nel tempo, non nell'eterno, e come tutti i verbi per potere essere coniugato deve essere collocato in uno specifico ordine temporale (poiché si tratta di un indicativo presente, dire che l'eterno *precede* il tempo significa dire che, rispetto al presente, l'eterno viene prima, e questo significa collocare l'eterno nel tempo, il che è assurdo).

È invece corretto dire che Dio conosce *al di fuori del tempo* ogni momento del tempo, e quindi per lui l'intera vita di ciascun uomo è conosciuta nella sua realtà indipendentemente dall'effettivo scorrere del tempo. Dio dunque sa dall'eternità se ciascun uomo che nasce avrà o meno la salvezza, cioè la vita eterna nel Paradiso dei Cristiani.

Questo significa dire che ciascun uomo è *predestinato* alla vita o alla dannazione eterna? Lo significherebbe se Dio fosse nel tempo e conoscesse prima quello che accadrà poi. Ma Dio è al di fuori del tempo e quindi quello della predestinazione è tema di difficilissima comprensione.

Il giansenismo riteneva che la corruzione dell'uomo dovuta al peccato originale rendesse impossibile di fatto la salvezza senza l'aiuto determinante della *grazia* divina (si veda la relativa voce in questo Dizionario). Ma l'uomo non conosce affatto a chi l'uomo dà la sua grazia e a chi la nega, né perché il decreto divino è questo. Non è neppure possibile capire se un determinato uomo ha o non ha la grazia, perché non ci sono segni esteriori che lo dicano. Quindi la salvezza è per il giansenista solo una speranza.

In questo senso l'uomo è *pre-destinato*: non nel senso che sia destinato *prima* alla salvezza o alla dannazione, ma nel senso che Dio conosce la sua realtà indipendentemente dal tempo.

I giansenisti entrarono in polemica diretta coi gesuiti (e ne uscirono sconfitti per ragioni essenzialmente politiche più che dottrinali) perché questi ultimi sostenevano la tesi esposta da un loro confratello, Luis de Molina, che aveva esposto una diversa tesi sulla grazia divina e la salvezza dell'uomo (per questa tesi si veda la voce *Grazia* di questo Dizionario).

In uno dei suoi scritti sulla grazia Pascal scrive: "*Tutti gli uomini del mondo sono obbligati, sotto pena della dannazione eterna e del peccato contro lo Spirito santo, irremissibile in questo mondo e nell'altro, a credere di far parte del piccolo numero di eletti per la salvezza dei quali Gesù Cristo è morto e a sopporre altrettanto di ciascuno degli uomini che vivono sulla terra, per malvagi ed empì che siano, fino a che loro resti un istante di vita, lasciando nel segreto impenetrabile di Dio la separazione degli eletti dai reprobì*"

Presente

Vedi **Istante**

Ragione

Secondo l'uso comune nel Seicento il termine *ragione* è sinonimo di *lume naturale* (alla cui voce rimandiamo), ma non di pensiero in generale, perché la ragione è solo una delle forme di pensiero, ed anzi è in Pascal nettamente contrapposta ad altre: - è contrapposta all'*immaginazione*, che la sovrasta e la domina, sicché essa deve sempre difendersene (si veda la relativa voce);

- è distinta dal *cuore*, che sente più che ragionare.

La ragione non è quindi in Pascal l'insieme delle facoltà superiori dell'uomo, come ad esempio in Cartesio e soprattutto in Spinoza, per citare filosofi suoi contemporanei; non le appartiene l'intera sfera dell'intuizione intellettuale. Tuttavia, non si può sostenere che il *cuore* le sia superiore, perché operano su distinti campi. Essa stessa ha al suo interno una forte multiformità: ragionare non significa pensare in un modo determinato,

ma usare il nostro lume naturale in tutti i modi possibili (così ad esempio l'*esprit de finesse* e l'*esprit de géométrie* sono forme distinte, ma entrambe attinenti alla sfera della ragione).

È dunque una strana facoltà: molto versatile, segue una molteplicità di vie (oggi diremmo: ci sono diversi modelli, tra loro equivalenti ma non intercambiabili, di razionalità), e ha coscienza della propria finitezza, il che significa che sa che esiste l'infinito (si veda la relativa voce) e sa quindi, in fondo, andare oltre se stessa. Il celebre argomento della scommessa ne è una prova.

Va poi ricordato che Pascal usa il termine ragione anche in un senso diverso, ad esempio nel celebre passo del pensiero n. 397 in cui sostiene che il cuore ha le sue *ragioni* che la *ragione* non conosce affatto. Le ragioni a cui fa riferimento non sono affatto la stessa cosa della ragione come facoltà di conoscenza: il gioco di parole è costruito sul fatto che le ragioni sono fondamenti che spiegano e giustificano l'azione del cuore, e la ragione, che va in cerca di questi fondamenti e li trova in altri campi, non li trova nei campi in cui opera il cuore. Lo slittamento semantico tra *le ragioni* e *la ragione* non è dunque basato su un uso equivoco della stessa parola al plurale nel primo caso, al singolare nel secondo, ma rivela appunto uno slittamento di significato, secondo un modello retorico ben noto nella tradizione aforistica.

Salvezza

Il termine appartiene al linguaggio della teologia del Cristianesimo. Indica il destino dell'anima dopo la morte, quando attraverso la grazia divina l'anima accede al Paradiso cristiano. È quindi il contrario della dannazione eterna, il cui "luogo" è l'Inferno.

Il tema ha un rilievo centrale nei *Pensieri* anche nelle argomentazioni filosofiche e non teologiche né religiose, perché quello della salvezza è uno degli obiettivi più importanti della vita cristiana e costituisce quindi un argomento fondamentale per una Apologia del Cristianesimo, quale i *Pensieri* avrebbero dovuto diventare se l'opera fosse stata portata a compimento (se davvero questa è l'ultima parola sul tema complesso della

genesi e del senso di quest'opera, di cui abbiamo parlato nella parte introduttiva).

Sul ruolo filosofico del tema della salvezza si pensi al fatto che essa gioca un ruolo fondamentale nella scelta razionale e non certo religiosa per Dio nell'argomento della scommessa. Entra nel calcolo delle probabilità.

Scienza

È conoscenza ben fondata, razionale, legata all'esperienza, che fa uso di modelli di razionalità complessi e diversi, tutti quelli che possono tornare utili allo sviluppo della ricerca in qualsiasi campo della conoscenza si possa sperare di ottenere dei risultati. Coerentemente con la tradizione galileiana – una tradizione di cui Pascal è parte – è conoscenza perfettibile, che procede per gradi e vede il concorso di una molteplicità di ricercatori in dialogo (anche molto duro, ma in dialogo) tra loro. Non certo a caso Pascal è stato a lungo un influente membro del circolo di Padre Mersenne, e su temi di logica (oltre che ovviamente su temi religiosi) ha anche collaborato col circolo di Port-Royal.

Pascal non chiarisce nei *Pensieri* che cosa sia la scienza, perché per lui testimoniano le ricerche della sua epoca e sua. Ma chiarisce molto bene che non sono possibili oggetti di scienza né Dio né il tutto (Pascal è quindi molto lontano dal cartesianesimo su questo punto, senza per questo esserlo su tutti i punti), né l'infinitamente grande né l'infinitamente piccolo. E, soprattutto, non è possibile oggetto di scienza il senso della realtà e della vita.

Oggetto della scienza è il mondo della medietà (vedi la voce *Finito, infinito*), strumento è la ragione, scopo è la comprensione della dinamica della natura in ogni suo aspetto (uomo compreso, nei limiti in cui è espressione della natura).

La scienza spiega il come, non il perché. Spiega la dinamica, non il senso. Consente di costruire macchine (e Pascal stesso è legato a questo uso tecnologico della scienza, a partire dalle giovanili esperienze con la Pascalina), non di dare fini all'uomo, né di indicargli a che scopo usarle. Il bene e il male sono al di fuori della sua portata. Ma al di fuori della portata della scienza

è anche la natura dei concetti fondamentali della matematica e della fisica, che possono venire intuiti, ma non dimostrati: sappiamo che cosa sono nozioni come il tempo e lo spazio o il numero, ma intuitivamente; se vogliamo venire a capo della loro reale natura, la mentre cade in irrisolvibili contraddizioni (Pascal chiarisce bene questo punto, con diversi esempi, nel primo dei due frammenti dello scritto sullo *Spirito geometrico e arte di persuadere*: vedi nei *Consigli di lettura* Pascal 1655) I testi in cui Pascal riflette sulla natura della scienza sono gli stessi in cui si occupa del problema della natura dello spazio e del vuoto, e le sue riflessioni sono riferite quindi a un caso specifico. Rimandiamo quindi per queste indicazioni alla voce *Vuoto*.

Spirito

Vedi *Esprit*

Un nulla

Vedi **Nulla**

Vuoto

Pascal si è occupato della questione del vuoto, compiendo anche esperimenti in proprio. Nel 1646 Pascal seppe dell'esperienza di Torricelli che sembrava dimostrare l'esistenza del vuoto e si dedicò a una serie di esperimenti che ripetevano quell'esperienza variando sia la natura dei liquidi utilizzati (Torricelli aveva utilizzato il mercurio in una canna di vetro), sia la forma dei contenitori. L'anno successivo pubblicò un'opera dal titolo *Esperienze nouvelle touchant le vide* (1647), in cui dava ragione dei suoi esperimenti.

Pascal si è a lungo occupato della misurazione della pressione atmosferica, sia con esperimenti condotti al Puy de Dôme, non lontano da Clermont, che con i suoi 1465 metri gli offriva l'opportunità di studiare le differenze dei risultati con gli esperimenti condotti in pianura, sia a Parigi, presso la Tour Saint-Jacques, presso cui poi è stata collocata una sua statua. Su questo tema Pascal ebbe uno scambio di idee con Cartesio, in un incontro avvenuto nel 1647 a Parigi, in occasione di una

delle visite in città di Cartesio, che era legato, come Pascal, al circolo di Padre Mersenne. Va ricordato che Cartesio era molto lontano dall'interpretare in senso favorevole all'esistenza del vuoto gli esperimenti di Pascal, e il titolo del lavoro di Pascal, che sembrava trattare il vuoto come qualcosa che si può addirittura toccare avevano suscitato la sua netta disapprovazione. Si osservi che Pascal, al seguito di Torricelli, si è occupato di compiere esperimenti sul vuoto, e poi sulla pressione atmosferica, ma non ha enunciato una teoria sulla natura del vuoto e dello spazio. Su quest'ultimo punto è da segnalare che Pascal non pubblicò mai il *Trattato sul vuoto* che aveva progettato dopo il lavoro del 1647 e di cui ha scritto un abbozzo di *Prefazione* che ci è rimasto. Sul tema della natura dello spazio e del vuoto sono anche la *Lettera a Padre Noël* e la *Lettera a La Pailleur*, rispettivamente dell'ottobre 1647 e del febbraio 1658.

Zero

Nel frammento *Sullo Spirito geometrico e sull'arte di persuadere* Pascal propone una precisa distinzione che riguarda lo zero: *“Lo zero non è del medesimo genere dei numeri, perché se viene moltiplicato non può sorpassarli, ed è quindi un vero e proprio indivisibile di numero, come l'indivisibile è un vero e proprio zero di estensione. E si troverà una relazione simile tra la quiete e il movimento e tra un istante e il tempo; infatti tutte queste cose sono eterogenee alle loro grandezze, perché essendo infinitamente moltiplicate non possono mai produrre altro che degli indivisibili, così come gli indivisibili di estensione, e per la medesima ragione. E quindi si troverà una perfetta corrispondenza tra queste cose; infatti tutte queste grandezze sono divisibili all'infinito senza cadere nei loro indivisibili, in modo che tutte stanno in mezzo tra l'infinito e il nulla”* (il testo completo è in www.ilgiardinodeipensieri.eu/pascal_geometria.htm)

Finito di stampare nel gennaio 2013
da Tipostampa s.r.l. - Sangiustino (Perugia)