



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca in Studi letterari, filologico-linguistici, storico-filosofici
Curriculum storico-filosofico
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/01

PENSARE LA CONCILIAZIONE Il concetto di *cuore* in Pascal

IL DOTTORE
FRANCESCO AFFRONTI

IL COORDINATORE
Prof.ssa MARINA CALOGERA CASTIGLIONE

IL TUTOR
Prof.ssa ROSARIA CALDARONE

CICLO XXXIII
2021



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO



INDICE

<i>Introduzione</i>	p. 1
<i>Capitolo I</i>	p. 8
<i>Il cuore: le interpretazioni</i>	
1. <i>Sellier: le facoltà dell'anima</i>	p. 9
1.1. <i>Facoltà della conoscenza</i>	p. 10
1.2. <i>Affettività o volontà</i>	p. 12
2. <i>Chevalier: il cuore organo della conoscenza</i>	p. 15
2.1. <i>Coordinate generali</i>	p. 15
2.2. <i>Contesto filologico</i>	p. 16
2.3. <i>La dispositio dei pensieri come metodo del cuore</i>	p. 17
2.4. <i>Il ruolo della scienza</i>	p. 20
2.5. <i>Conoscenza</i>	p. 24
3. <i>Russier: il cuore organo della fede</i>	p. 29
4. <i>Laporte: l'infinito e la differenza</i>	p. 35
4.1. <i>L'istanza port-royalista</i>	p. 35
4.2. <i>Critica della ragione</i>	p. 37
4.3. <i>L'infinito</i>	p. 40
4.4. <i>Sostegno alla ragione</i>	p. 42

4.5. <i>Il valore della differenza</i>	p. 44
5. <i>Gouhier: Il contesto religioso</i>	p. 46
6. <i>McKenna: Il ruolo del corpo</i>	p. 50
6.1. <i>Il cuore come coscienza del corpo</i>	p. 50
6.2. <i>Il corpo come macchina</i>	p. 53
<i>Capitolo II</i>	
<i>Il cuore: i luoghi testuali</i>	p. 57
1. <i>Un'interpretazione senza definizione</i>	p. 57
2. <i>Una luce oscura</i>	p. 57
3. <i>Il credo e lo scio</i>	p. 62
4. <i>La passivizzazione della ragione</i>	p. 69
5. <i>Conoscere i primi principi</i>	p. 75
6. <i>Preparazione della macchina</i>	p. 77
7. <i>La sede del "veleno"</i>	p. 82
8. <i>Giudicare</i>	p. 85
9. <i>Prime conclusioni</i>	p. 89
<i>Capitolo III</i>	
<i>Pensare la conciliazione</i>	p. 91
1. <i>"Figura e principio"</i>	p. 91
2. <i>L'ordine della carità</i>	p. 93

3. <i>L'origine del pensiero</i>	p. 95
4. <i>Differenza e unità</i>	p. 98
5. <i>Separazione</i>	p. 102
6. <i>Digressione</i>	p. 107
7. <i>L'ordine dei carnali</i>	p. 108
8. <i>Finezza e geometria</i>	p. 113
9. <i>Gli occhi del cuore</i>	p. 117
10. <i>Conclusione</i>	p. 125
<i>Bibliografia</i>	p. 129
<i>Sitografia</i>	p. 134

Introduzione

Il tema del cuore in Pascal ha attirato l'attenzione degli studiosi in ogni epoca, segnatamente dal Romanticismo in poi, studiosi che hanno generalmente letto nel celebre frammento «Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce» un argomento a sostegno di una preminenza delle passioni sulle aride determinazioni della ragione e del pensiero.

L'argomento, specialmente nella lettura che è divenuta presto vulgata, secondo cui il cuore istituisce un sistema valoriale che vige lungo l'asse del contrasto, sempre lacerante, rispetto alla ragione, non poteva che sedurre ed esercitare grande attrattiva nei romantici, cui Pascal finì per apparire come una sorta di padre nobile, anche a causa della rinnovata importanza che la religione, a sua volta di capitale rilevanza per Pascal, tornava ad acquisire ai loro occhi.

La famosa lettura che diede di Pascal Chateaubriand, nel suo *Génie du christianisme*, offre – occorre riconoscerlo – un ritratto se non perspicuo quantomeno affascinante, capace di mettere in evidenza, al di là dell'ammirazione ardente e appassionata, nonché ideologicamente orientata, la portata concettuale dell'intera opera pascaliana, il cui spirito viene a essere dallo scrittore ottocentesco convocato nel campo stesso della filosofia in quanto metafisica:

«È difficile non restare confusi dallo stupore quando, aprendo i *Pensieri* del filosofo cristiano, ci si imbatte nei sei capitoli in cui viene trattata la natura dell'uomo. I sentimenti di Pascal sono notevoli soprattutto per la profondità della loro tristezza, e per una incredibile immensità: si rimane sospesi in quei sentimenti come nell'infinito. I metafisici parlano di quel *pensiero astratto*, che non ha alcuna proprietà della materia, che tocca tutto senza spostarsi, che vive di se stesso, che non può morire perché invisibile, e prova perentoriamente l'immortalità dell'anima: questa definizione del pensiero sembra essere stata suggerita ai metafisici dagli scritti di Pascal»¹.

Non si può negare che l'impressione che questa riflessione suscita sia più orientata a una volontà seduttiva, e per mezzo di questo, da parte di Chateaubriand, cauzionale rispetto alle proprie riflessioni, né si può negare che anche l'idea di metafisica che ne viene ricavata per noi sembra avere più il sapore di una intuizione che di un percorso filosofico rintracciabile se non debolmente. Eppure, in questo ritratto lampeggiano idee care alla metafisica, e l'accostamento di queste idee al pensiero di Pascal produce una lettura non banale, capace di riguadagnare per il nostro alcuni di quei temi, come quello dell'infinito che, come vedremo, saranno ricorrenti nella lettura del cuore da parte di quasi tutti gli studiosi a venire.

In effetti, stemperati gli ardori e i furori del tempo, di cui anche la parte appena citata reca testimonianza², l'avvio di studi dell'opera pascaliana dal taglio moderno, con

1 F.-R. de Chateaubriand, *Genio del cristianesimo*, testo francese a fronte - introduzione, traduzione, note e apparati di S. Faraoni, Bompiani, Milano 2008, p. 713.

2 E che tuttavia sembra anche tenue se confrontata con la parte immediatamente precedente, tutta incentrata sulla meraviglia, sull'*effroi* che suscita all'Autore il genio pascaliano: «C'era un uomo che, a dodici anni, con aste e cerchi, aveva inventato la matematica; che, a sedici anni, aveva scritto il più sapiente trattato sulle coniche che si sia visto dall'antichità; che, a diciannove anni, ridusse in macchina una scienza che esiste tutta quanta nella mente. Che, a ventitré, mostrò i fenomeni della pesantezza dell'aria, e distrusse uno dei grandi errori dell'antica fisica; che, all'età in cui gli altri uomini iniziano a mala pena a nascere,

l'attenzione e lo sforzo, anche filologico, che essa esigeva, ha tenuto vivo l'interesse per il cuore e le sue determinazioni. Victor Cousin, per esempio, ha rilanciato il contrasto cuore-ragione, esasperando nella sua lettura di Pascal il ruolo di una ragione estenuata, spinta dalle conseguenze ultime delle sue deduzioni fino allo scetticismo³. Tra la fine del diciannovesimo secolo e all'alba del ventesimo, altri autori come Blondel e Strowski, hanno indicato nel cuore, il primo, una forma suprema di ragione che oltrepassa il metodo analitico di mirare alle cose, per darne un discernimento sintetico che è anche una ispirazione ricevuta per mezzo dell'ascesi⁴; il secondo legge nel cuore una radice e un metodo creativo della conoscenza, che osserva i dati che risultano solo probabili secondo la logica della mente e li aggrega, li somma ottenendo una certezza che si fa istinto e diventa sentimento, un sentimento che è lo stesso che proviamo nell'amore e nella fede⁵.

La dicotomia tra cuore e ragione, letta come espressione di una inconciliabile differenza, o alternativamente come una forma di dialettica capace di superare i contrasti, si mantiene ancora per tutto l'inizio del Novecento, e riflette in sé la preoccupazione, specialmente negli studiosi dal taglio storico, di indagare la questione secondo cui Pascal restasse o meno fedele alla dottrina giansenista fino alla fine dei suoi giorni. E se, dunque, il suo pensiero debba interamente intendersi come espressione di una sensibilità concettuale legata a un'idea di distanza irrecuperabile per l'uomo rispetto a un perduto e aureo stato di grazia. Determinare l'appartenenza piena di Pascal al giansenismo significa leggere i suoi frammenti sul cuore come manifesto di una critica feroce alla ragione e alle sue vane pretese, cui nemmeno un intervento divino potrebbe, se non a limitatissime condizioni, dare pregnanza e lustro come facoltà capace di attingere la verità. Ma riuscire a leggere, secondo un'interpretazione differente, il concetto del cuore pascaliano, può darne le caratteristiche di organo della conciliazione, e questo allontanerebbe Pascal se non dalla dottrina, cui molto deve, quantomeno dallo "spirito" giansenista, perché significherebbe che il suo pensiero possa restituire a un *logos* accresciuto quella capacità di superamento delle differenze che cuore e ragione, in un momento per così dire solo iniziale dell'analisi, rende drammaticamente evidenti.

Questo sforzo era avvertito più urgentemente dagli studiosi cui l'aderenza di Pascal al campo di Port-Royal pareva di limitante e limitata lettura⁶, e di questo troveremo una eco

dopo aver terminato di percorrere il cerchio delle scienze umane, si accorse del loro niente e rivolse i suoi pensieri verso la religione; che da quel momento fino alla morte, arrivata a trentanove anni, sempre infermo e sofferente, fissò la lingua che parlarono Bossuet e Racine, dando il modello del motteggio più perfetto, come del ragionamento più forte; infine che, nei brevi intervalli dei suoi mali, risolse, per astrazione, uno dei più alti problemi della geometria, e gettò sulla carta pensieri che riguardavano Dio e l'uomo: questo immenso genio [*cet effrayant génie*] si chiamava Blaise Pascal» (*ibidem*).

3 Cfr. V. Cousin, *Du scepticisme de Pascal. Défense de l'université et de la philosophie*, Joubert, Paris 1844.

4 Cfr. M. Blondel, *Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, in «Revue de métaphysique et de morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 129-163. Si veda anche lo studio di M. Nédoncelle, *Textes inédits de Blondel sur Pascal. Etude documentaire*, in «Revue des Sciences Religieuses» XXXVII, 2 (1963), pp. 150-163, condotto su testi inediti di Blondel riuniti sotto il titolo *Pascal et la pensée française* (cours de 1914-1915), dossier 36 II, conservati presso Les Archives Blondel di Aix-en-Provence (in particolare l'annotazione del 27 gennaio 1915, pp. 157-158).

5 Cfr. F. Strowski, *Pascal et son temps*, troisième partie, Plon, Paris 1923, pp. 291-294.

6 Volto a cogliere la contraddizione profonda tra giansenismo e filosofia pascaliana, M. Blondel, nel già citato *Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, analizza come a Port-Royal si imponesse l'idea di un uomo guastato dal male fino alle «radici della natura», al punto tale che la ragione può sempre e solo fallire, e la volontà peccare; che la concezione stessa di un possibile risollevarlo fosse intestabile alla

ancora in alcuni degli autori di cui maggiormente renderò conto nel primo capitolo; ma al di là dell'interesse storico-filologico, e forse anche più precisamente biografico che filosofico, non si può non riconoscere che il rapporto tra cuore e ragione, e più specificamente come debba intendersi il cuore nelle sue articolazioni, anche molto differenti, come si intuisce dalle posizioni testé soltanto enunciate, e che hanno dato luce a interpretazioni divergentissime, ha suscitato ancora, e fortemente, l'interesse di due grandi pensatori d'inizio Novecento pur non privi di una sensibilità "religiosa" come Chestov e Unamuno, cui però l'interesse per Pascal giansenista o cattolico ortodosso era pressoché nullo.

Chestov rilancia anch'egli in una sua disamina fortemente spiritualizzata l'idea che il cuore di Pascal debba intendersi come la modalità fideistica e dogmatica per trovare la Verità liberandosi di ciò che le persone considerano verità, ovvero secondo l'ordine dettato dal pensiero e dalla ragione⁷, mentre Unamuno ha rielaborato il senso della scissione tra cuore e ragione, che riflettono, anche per lui, il bisogno di credere da un lato e dall'altra il disilluso agnosticismo cui conduce la disamina pascaliana della ragione⁸.

Da questi autori o forse più probabilmente da una lettura ormai ancorata al luogo comune, discende ancora ai giorni nostri, nel mare delle idee ricevute, la convinzione che Pascal non sia altro che il filosofo del cuore⁹, e il frammento che citavo in principio, «il

sola attività divina (cfr. *ibi*, p. 133); e che nel tentativo di unire e separare la natura e la grazia, il giansenismo arrivasse a un aggravamento delle contraddizioni, anziché a un equilibrio (cfr. *ibi*, pp. 142-143); mentre Pascal, inizialmente esclusivo ed escludente, tutto piegato a un solo principio, in seguito «include[sse] e domina[sse] i contrari», «in una sintesi equilibrata e armoniosa» (cfr. *ibi*, p. 148), che apre al pensiero «prospettive estranee e anche contrarie al Giansenismo» (cfr. *ibi*, p. 149). La tesi di Blondel d'altronde era ben chiara: «Occorre una buona volta [...] vedere che Pascal ha un pensiero davvero originale, che la sua dottrina comporta un metodo e una precisione tecnicamente filosofiche, e che questo metodo, questa filosofia personali sono al di fuori, per non dire agli antipodi, del Giansenismo» (cfr. *ibi*, p. 130).

H. Bremond avrebbe scritto pagine destinate a rimanere memorabili sul fatto che il «miglior Pascal» fosse quello che, a dar credito alle testimonianze biografiche, nell'ultimo anno di vita si era allontanato dalle dottrine e dallo spirito di Port-Royal. E come l'appello di Pascal alle ragioni del cuore non sarebbe stato niente più che l'indice di una ironia deprimente se, giansenisticamente, avrebbe seguito a credere che il peccato originale ha corrotto inguaribilmente quel cuore a cui l'appello stesso è indirizzato, mentre invece il cuore pascaliano straripa anzi oltre ogni tipo di formula troppo rigida e stretta (cfr. Id., *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV: *L'école de Port-Royal*, Bloud et Gay, Paris 1920, p. 411, pp. 415-416). Quanto a F. Strowski, in *Pascal et son temps*, cit., denuncia che Pascal avesse ceduto all'orgoglio scrivendo le *Provinciales*, e che avesse tradito la verità (cfr. *ibi*, p. 207), per poi dedicare un lungo capitolo, più biografico che filosofico, dall'eloquente titolo *Pascal contre Port-Royal* (cfr. *ibi*, pp. 355-377). Questi, come altri studiosi, avevano un modello cui principalmente confrontarsi e opporsi: Sainte-Beuve, che con i cinque volumi del suo *Port-Royal*, dall'alto del XIX secolo aveva dato, e continuava a dare, l'immagine di un Pascal indissolubilmente legato al giansenismo (cfr. C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Einaudi, Torino 2011). [Le traduzioni dei passi francesi, laddove non espressamente indicato, sono mie].

7 Cfr. L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, tr. fr. de M. Exempliarsky, Texte établi en 2011 par la Bibliothèque russe et slave sur l'édition Grasset (Paris 1923), pp. 73 ss.

8 Cfr. M. de Unamuno, *La foi pascalienne*, in «Revue de métaphysique et de morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 345-349.

9 Il filosofo cioè che lascia sempre aperta la porta al dubbio, all'inquietudine spirituale, alla ricerca continua, classicamente contrapposto a Descartes, dal razionalismo cinto in sé che, riportando tutto al *cogito*, istituirebbe una metafisica separata dall'esperienza e perfino dalla ricerca della verità. Si tratta di una convinzione talmente consolidata da aver preso radici anche nella letteratura contemporanea: cfr. per es. M. Houellebecq, *Les Particules élémentaires*, Flammarion, Paris 1998, p. 337.

cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce», torna sempre a lasciare l'impressione di un esaltante e icastico rifiuto dell'algida *raison*.

Convinzione talmente ripetuta da essere diventata superficiale evidentemente, e che probabilmente non traduce che l'associazione, anche oggi – e dopo così tanto tempo! – di stampo romantico, tra Pascal e una qualche forma di irrazionalismo. La questione non è facilmente liquidabile in questo modo, naturalmente, ma la formula “Pascal filosofo del cuore”, quasi un'etichetta, si basa su una verità, per quanto parziale, da ridisegnare, e sulla quale riflettere.

E sebbene Pascal ci abbia insegnato che ognuno erra tanto più pericolosamente in quanto segue una propria verità¹⁰, può essere utile in questo momento fare luce sulla verità propria del luogo comune, almeno nell'economia di una disamina più esauriente delle posizioni in merito: Pascal è il pensatore che nel seno della modernità dal razionalismo dirompente ha riflettuto in merito al cuore, ha saputo porlo tra i temi più importanti delle sue riflessioni, specie nei *Pensieri*, e ha lasciato ai filosofi e agli studiosi dopo di lui un bagaglio meritevole di essere ancora oggi riguardato e riguadagnato, e con spirito precipuamente filosofico. Se il cuore, poi, debba portare Pascal nel campo dell'irrazionalismo, è francamente conseguenza che mi pare non pienamente condivisibile.

Questo lavoro servirà a delineare, a partire da una ricognizione di ciò che è stato detto dagli studiosi pascaliani più importanti nell'arco degli ultimi cento anni o poco più, una traiettoria che si è via via imposta ai miei occhi come il metodo e al contempo il contenuto prezioso di ciò che il cuore ha da suggerirci, ovvero la possibilità di riproporre nella filosofia il tema della conciliazione.

Il termine *conciliazione* fa capo a un bagaglio concettuale caro alla filosofia che ha avuto, com'è noto, un'importanza notevole in Hegel¹¹, il quale ha lungamente riflettuto sullo

10 «Tutti errano tanto più pericolosamente in quanto seguono ciascuno una verità; il loro errore non è seguire una falsità, ma di non seguire un'altra verità» (L. 443). Le citazioni di Pascal si rifanno all'edizione Lafuma (*Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1963). Salvo esplicita indicazione differente, i riferimenti ai *Pensieri* sono riportati nella traduzione di Enea Balmas, che segue la numerazione adottata da Lafuma: cfr. B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, BUR, Milano 2017⁴. Sin d'ora mi limiterò a indicare il numero del frammento di volta in volta citato preceduto dalla sigla L.

11 Quello della conciliazione rappresenta uno dei concetti più importanti dell'impianto metafisico hegeliano basato sulla dialettica dello spirito. Se la scissione è la condizione in cui versa ogni uomo, tale per cui un permanente scarto si instaura tra sé e gli altri, tra sé e la natura, tra realtà interiore e corso del mondo, l'autocoscienza dello spirito nel sapere assoluto colloca ogni conflitto su un piano immanente che non coincide con alcuna delle componenti parziali dell'essere e congiunge in sé tutti i singoli momenti. Perché si giunga al «Sé essente-per-se» è necessaria una rinuncia all'unilateralità del concetto, sia in senso universale che nel senso che gli è opposto, singolare. L'agire proprio del Sé si determina come un aver parte a ciò che era stato tolto, negato ed escluso da sé. Ogni opposto integra l'altro in sé, giungendo all'autocoscienza come pura universalità del sapere. Cfr. il capitolo finale della *Fenomenologia dello Spirito*: «Questi sono i momenti dei quali si compone la conciliazione dello spirito con la sua peculiare coscienza; essi, per sé, sono singoli; e solo la loro unità spirituale è quella che costituisce la forza di tale conciliazione. Ma l'ultimo di questi momenti è necessariamente questa unità stessa e in effetti, com'è chiaro, li congiunge tutti in sé. Lo spirito certo di se stesso nel suo *esserci*, ha ad elemento dell'esserci nient'altro che questo saper di sé; l'esprimere che quanto lo spirito fa, lo fa secondo la persuasione del dovere, questo suo linguaggio è la *validità* del suo *agire*» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, II volume, p. 291). Sul concetto di conciliazione nella filosofia hegeliana cfr. G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Mohr, Gutersloh 1961, P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, M.O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, e, più recentemente, L. Samonà, *Autocoscienza e sapere*

svolgersi del momento in cui si rende possibile, nella filosofia, un accordo tra la coscienza e ciò che nell'esperienza resta separato e che nell'esperienza ci appare sempre lacerantemente dispiegarsi in una singolarità di fatti, consecutivi e sempre drammaticamente discreti, che danno l'immagine di una realtà scissa e senza senso. Il pensiero protende sovente verso una ricomposizione unificante attraverso la negazione o il togliimento di una o di un'altra delle parti che gli si stagliano dinnanzi, ma questo non risponde all'istanza della verità della realtà, che invece deve essere presa in carico nella mediazione tra la molteplicità dei particolari reciprocamente contrastanti. A fronte di una marcatura così importante della *Versöhnung* il tema del cuore pone un versante, nella relazione oppositiva che Pascal dipinge nei confronti della ragione, che non può essere ridotto alla mera opposizione, ma che istituisce una relazione in cui i campi del reale, pur restando divisi in modo assoluto e alternativo, trovano la possibilità non di una inclusione o fusione assolute, ma di un fecondo completamento.

Una delle sfide che ci lancia la filosofia del cuore di Pascal è riuscire a capire come sia possibile pensare la conciliazione, e un modo peculiare in cui questa può essere pensata. Nel cuore infatti è implicata la manifestazione di un «ordine della carità», ovvero di un'istanza d'amore, che completa e funge al tempo stesso da stimolo delle funzioni della ragione. Questo significa che l'opposizione tra ragione e cuore si attesta a un ordine della ricerca della verità valida fino al punto in cui nel cuore stesso non sia possibile aprire uno spaccato che restava precluso alla ragione nella mera relazione oppositiva, conciliando così l'uomo con una forma più alta della verità. Ed è a partire dalla distanza e dalla separazione stesse che il cuore getta uno sguardo su ciò da cui resta separato, integrandolo a ciò che manca alla ragione e alla sua dimensione logico-deduttiva. Questa è la sfida al pensiero filosofico che lancia il tema del cuore di Pascal.

Quasi tutti gli studiosi che si sono occupati di Pascal hanno proposto una lettura del tema del cuore, declinandolo ciascuno secondo linee interpretative da cui intendo trarre e valorizzare quegli elementi utili per comprendere quali siano le condizioni date affinché si possa dire che la filosofia del cuore dia un contributo al pensiero della conciliazione.

Cercherò, dunque, nel primo capitolo, di dare conto delle posizioni in campo proponendo un ordine che compendia sotto il novero di cinque autori, a mio modo rappresentativi di altrettante interpretazioni o linee teoriche, i concetti relativi al cuore. Dopo aver preso in considerazione il ruolo delle facoltà dell'anima, il capitolo procederà nel rilevare le interpretazioni che vedono nel cuore l'organo della conoscenza, della fede, dell'infinito e della differenza, e poi ancora si esamineranno i significati che emergono intendendo il cuore in un contesto prettamente religioso non indifferente alla questione del corpo.

Il secondo capitolo offrirà una ricognizione delle accezioni del termine cuore mediante un'analisi dei testi pascaliani in cui il concetto affiora sotto aspetti diversi – e anche in contesti diversi. Si tratterà di una mappatura critica che prenderà in considerazione quanto emerge dai *Frammenti* e da altri testi di Pascal, al fine di enucleare i molteplici significati inerenti al cuore. La ricognizione mostrerà al contempo la traccia della conciliazione tra cuore e ragione, attraverso i temi dell'ascolto, della passivizzazione, della macchina, del

assoluto, in «Verifiche» XXXVII, 1-3 (2008), pp. 33-61, Id., *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014, pp. 167-173, p. 180, V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Garzanti, Milano 2018, pp. 7 ss., pp. 21-22.

sentimento.

Nel terzo capitolo farò vedere che il cuore pascaliano, con «le sue ragioni», attinenti al sentimento e a una dimensione extra-razionale, istituisce le premesse stesse per instaurare un rapporto con la ragione che è indispensabile a quest'ultima per tutte le sue attività. Nella capacità di andare incontro alla «luce oscura» del fondo essenzialmente desiderante dell'anima umana Pascal fa stagliare così un'idea più forte di ragione, che è l'amore. La preminenza del pensiero, che spesso nei suoi *Frammenti* è contrassegnata come la più alta delle dignità umane¹², risiede infatti nel riconoscimento, a partire dall'ordine della carità, di ciò che implica un superamento, senza per questo che l'opposizione ne risulti "tolta", delle differenze e dell'idea stessa di opposizione e di differenza che si configurano al pensiero stesso.

Nel cuore pascaliano leggo una istanza che lavora, mi sia consentito il gioco di parole, al cuore della ragione, che la fa volgere verso quegli enti che l'intelletto è di per sé destinato a perdere e che ci porta, attraverso un viaggio nelle diverse modulazioni del desiderio che sono proprie dell'amore, a riconoscere un fondamento patico a tutte le attività dell'uomo, compresa l'attività teoretica. Persino nella matematica Pascal ravvisa questa radice desiderante, che nel cuore esprime il suo ampio ventaglio di accezioni particolari.

Se il cuore esprime l'istanza desiderante che tende l'uomo verso un centro che appaghi – talvolta più, talaltra meno – il bisogno d'amore e di essere amato, il diverso e la stessa dialettica cuore-ragione sono ricondotti – e dunque conciliati – a una necessità che costituisce la sostanza stessa del vivente.

A partire da quanto finora soltanto abbozzato, e lasciandoci alle spalle le questioni di ordine specificamente biografico, filologico e storico inerenti Pascal, il modo in cui attraverso il cuore si possa pensare la conciliazione ne fa un autore di fondamentale importanza, per aver saputo tracciare, quale inconsapevole pioniere, quella via patica del conoscere per una riflessione più compiuta della quale abbiamo dovuto attendere, nel secolo scorso, le opere di Max Scheler sul rapporto tra amore e conoscenza, e poi le riflessioni di Martin Heidegger sulle tonalità emotive in cui l'Esserci si porta dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo; e poi ancora, nel passaggio tra secolo scorso e secolo corrente, il pensiero di Jean-Luc Marion, nonché i contributi più avanzati della psicologia e della pedagogia cui dobbiamo tanto. Pascal ha avuto il merito forse di essere stato il primo. E da un tempo lontanissimo continua a parlarci e a insegnarci qualcosa.

12 Cfr. ad esempio: «L'uomo è visibilmente fatto per pensare. È tutta la sua dignità e tutto il suo merito; e tutto il suo dovere è pensare come si deve» (L. 620).

In questo capitolo intendo presentare cinque linee interpretative che mi sono parse rappresentative di altrettante posizioni in merito al concetto di cuore di Pascal. Per il mio successivo lavoro sarà utile rilevare le posizioni che gli studiosi hanno messo in campo e mettere in luce quelle coordinate – nonché le alternative interpretazioni – attraverso cui è possibile delineare un'idea di conciliazione tra cuore e ragione. Tendenzialmente sarebbero da immaginare, per comodità di studio, rispetto agli autori di cui rileverò le posizioni che compendio sotto il numero di cinque, due grandi schieramenti: quello di coloro che hanno visto nel cuore un centro unitario e capitale per comprendere l'intero pensiero di Pascal, e quello di chi ravvisa nel cuore una matrice di dispersività, mancanza di chiarezza, vaghezza concettuale o anche mancanza di significato coerente. Tutti hanno inteso il cuore secondo un fascio di concetti più o meno esteso: alcuni hanno mirato a inquadrare il cuore nelle sue funzioni, in ciò che esso per Pascal è in grado di fare; altri hanno speso la loro riflessione nel tentativo di trovare una definizione esaustiva, comprensiva e delle funzioni assegnate da Pascal e dal retrostante *humus* culturale (filosofico, teologico) che l'ha nutrito.

La prima direttrice, che inteso allo studioso di primo Novecento Jacques Chevalier, è quella che vede nel cuore un imprescindibile organo di conoscenza: l'opposizione alla ragione prenderebbe la forma della constatazione che qualcosa manca sempre alla ragione, specie se di marca oggettivante, in primo luogo i principi primi da cui deriva ogni suo discorso. Nel cuore però è instabile un recupero di quegli elementi senza i quali la conoscenza resta in una condizione aporetica, incapace di accordare le contraddizioni che nel loro reciproco confronto minano la stessa ricerca della verità.

Nella seconda linea teorica, che ravviso nell'opera di Jeanne Russier, il cuore è principalmente visto come "fondo della volontà", cioè il centro da cui emerge il voler vivere, un voler vivere che al suo grado zero è indistinto e diretto tanto al bene quanto al male. È l'organo della fede, laddove sia illuminato da Dio, e il rapporto tra cuore e ragione ha la forma di una convergenza quando la ragione è a sua volta ben diretta, indirizzata cioè, dalla stessa volontà, alla tensione verso quel Dio da cui solo può ricevere una conferma, e che tocca principalmente il cuore. La ragione quindi fornirebbe solo degli strumenti, poco più che inessenziali, per confermare la fede.

La terza interpretazione, il cui capostipite ideale è per me Jean Laporte, legge il cuore come l'organo dell'infinito. Senza poter essere ridotto interamente alla ragione o alla volontà, partecipa delle istanze di entrambe le facoltà, rappresentando il più profondo essere dell'uomo, che è finito ma «è fatto per l'infinito» (cfr. L. 110). La differenza viene assunta come caratteristica che distingue l'uomo, e che l'uomo proietta come il tratto distintivo per apprendere il mondo, o per acquisirlo come bene di cui godere: ma a partire dal fondo da cui scaturisce la coscienza della differenza, e la frattura che la differenza istituisce, si riconduce anche lo slancio, che l'uomo solo ha, che lo fa tendere a superare se stesso, oltre tutto quello che è finito. Questo fondo, che contiene esso stesso in sé la coscienza della differenza, è il cuore, luogo in cui constatiamo l'essenzialità della finitezza ma anche ciò che da questa finitezza si collega all'infinito.

La quarta direttrice nega che il cuore abbia un significato unitario e comprensivo delle istanze che riguardano l'intelletto, sia pur nella forma di una intuizione. Secondo questa

lettura, che vede il suo rappresentante più autorevole in Henri Gouhier, il cuore ha un preminente significato religioso e, a seconda dei contesti, acquisisce un senso profano, ma soltanto e sempre per marcare una radicale discontinuità rispetto alla conoscenza e amore per Dio. Amore e conoscenza sono due campi che si escludono, e questo amplia la distanza e l'opposizione rispetto alla ragione, dal momento che si nega che il cuore dia un contributo qualsiasi a una teoria della conoscenza e che l'infinito abbia parte se non nella conversione che esercita sul cuore, tralasciando ciò che attiene all'*esprit*, e dunque la possibilità stessa di una idea di composizione dei conflitti.

Dalla quinta linea critica, afferente per le sue idee principali a due studiosi del resto molto lontani come Pierre Magnard e Antony McKenna, è possibile ai miei occhi trarre un'idea che si iscrive in una terza componente dell'uomo: nel corpo e in ciò che dal corpo emerge come diretto a una abitudine, abitudine che è la forma più autentica della natura dell'uomo, al di là di ciò che esprimono il cuore e la ragione.

All'insegna dei percorsi che guideranno questa esplorazione critica delle interpretazioni del cuore, gli autori da me reputati esemplari saranno messi a confronto tra loro e con le eventuali modulazioni o variazioni che sono riscontrabili anche in altri studiosi in cui è leggibile la stessa traccia. Ai paragrafi che seguono, intestati agli autori che esprimono nei loro lavori l'esemplarità di una linea guida, mi è parso opportuno premettere uno specifico spazio allo studio di Philippe Sellier e delle coordinate filologiche e concettuali che egli ha ricostruito reperendo i significati del termine cuore nelle fonti di Pascal, in particolare i testi sacri e sant'Agostino. Si tratta quindi di un retroterra preparatorio necessario da rileggere per la capacità di aver saputo sistematizzare in modo chiaro il posto del cuore pascaliano tra le facoltà dell'anima in relazione alle sue fonti.

1. Sellier: *Le facoltà dell'anima*

Lo studio di Philippe Sellier è dedicato a una disamina di Pascal fortemente ancorata in senso teologico più che filosofico, e la sua opera è messa in un confronto serrato con Agostino, mirando così a stabilirne la genesi e i rapporti¹. Inoltre Sellier riguadagna nelle fonti bibliche e agostiniane i significati perduti o ancora visibili nella terminologia pascaliana del cuore, e stabilisce una vera e propria tassonomia che, per quanto suscettibile di integrazioni e aporie, offre dei punti di riferimento da cui poter partire.

Sellier distingue due elementi tra *les facultés de l'âme* in Agostino e Pascal, sapendone rilevare, riguardo al nostro, la novità rispetto al modo in cui le pensava Agostino. L'anima ha due grandi facoltà: 1) quella della conoscenza e 2) l'affettività superiore o volontà².

Intanto, quali sono i termini che designano l'anima? Agostino utilizza quattro parole: *anima* (l'anima come principio vitale, che abbiamo in comune con gli animali); *animus* (l'anima come ragione); *mens*; *cor*.

Mens e *cor* sono per Agostino la cima dell'anima umana, sede della saggezza metafisica e religiosa³.

Pascal opera una semplificazione e utilizza solamente due termini: *âme* e *cœur*⁴.

¹ Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint-Augustin*, Albin Michel, Paris 1995, p. 7.

² Cfr. *ibi*, pp. 107-117.

³ Cfr. *ibi*, p. 108.

⁴ Insieme a questi termini Pascal utilizza anche *esprit*, ma molto raramente nel senso proprio di anima: in Pascal ne designa più che altro l'attività razionale, ciò che in Agostino è la *ratio* (cfr. *ibi*, pp. 109-110).

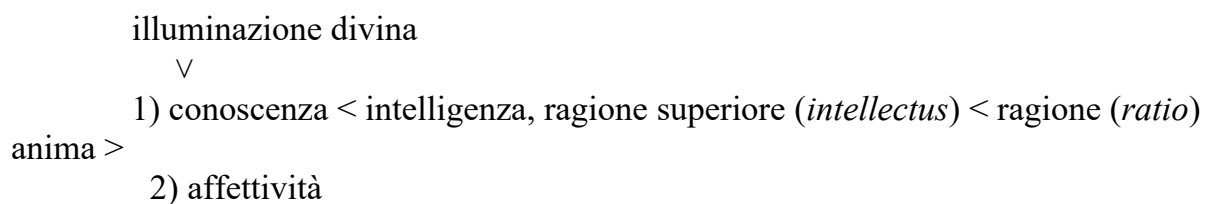
Il cuore è l'anima nella sua dinamicità, nel pulsare e nel dispiegarsi dei suoi movimenti; questo induce Pascal a usare spesso cuore per designare l'interrezza dell'anima, e anima come sinonimo di cuore.

1.1. *Facoltà della conoscenza*

Nel registro della conoscenza emergono alcune differenze tra Agostino e Pascal. Per Agostino la ragione (*ratio*) associa le conoscenze, le dissocia, induce, deduce. Queste attività innescano un'altra attività, di più ampio respiro, quella dell'intelligenza (*intellectus* o *intelligentia*), che si trova al di sopra della ragione. L'intelligenza contempla infatti le idee e Dio. Si tratta di una conoscenza che ha la forma di una semplice intuizione della verità, di una vista interiore. Ed è l'attività più elevata dell'anima, cui perviene in virtù del gioco di *mens* e *cor*, le sue «cime», in particolare il *cor*, che attiva l'azione stessa dell'anima, è un nome per designare l'anima in azione⁵.

Ogni conoscenza però deriva da una illuminazione divina⁶ e, in qualche modo, questa illuminazione è anche consecutiva alla ricerca: Dio produce nell'anima un'immagine della verità eterna e causa così la nostra conoscenza, e la conoscenza arriva a vedere queste tracce lasciate nell'anima da Dio stesso.

Schematizzando, sia pure in maniera preliminare (sul punto 2 tornerò poco oltre):



In Pascal, invece, le conoscenze sono prima di tutto sensibili. Secondo lo schema tomista che per Sellier è alla base della concezione pascaliana⁷, nei dati sensibili l'intelletto coglie, al termine di una operazione di astrazione, le idee generali che, a loro volta, saranno la materia con cui lavorerà la ragione. Questo schema vede nell'intelletto una facoltà di apprensione. Ma quel che costituisce questa apprensione è attribuito da Pascal non più all'intelletto, ma al sentimento (*sentiment*). Si è operato uno slittamento semantico, tale per cui «Il sentimento in Pascal designa precisamente la capacità di intuizione intellettuale dell'anima»⁸.

L'interpretazione del ruolo del sentimento e del suo sinonimo più eminente, cioè il cuore, nell'acquisizione delle idee generali o principi primi, occorre dire, è debitrice anche

⁵ Cfr. *ibi*, p. 124.

⁶ Cfr. *ibi*, pp. 108-109.

⁷ Cfr. *ibi*, p. 109.

⁸ *Ibidem*.

di un contesto cartesiano cui altri studiosi hanno ben rintracciato la presenza nel pensiero di Pascal⁹; ma prima di dare contezza, e con maggiore precisione, di altre interpretazioni, attestiamoci alla disamina proposta da Sellier, perché ci permette di guadagnare subito quei termini del discorso che dovremo affrontare nel pensiero della conciliazione tra cuore e ragione.

Per Pascal la conoscenza procede in questo modo:

fenomeno > dato > idea (grazie al *sentimento*) > discorso (materia di ragione).

due facoltà dell'anima come conoscenza >
quella di apprensione (*sentiment, cœur*)
quella del discorso, della *raison (esprit, raison)*

L'apprensione dei principi, che Agostino intesterebbe alla *ratio*, Pascal la rifiuta per la ragione. In Agostino vi è una successione: *ratio > intelligentia*, in Pascal una dialettica¹⁰: *raison-sentiment*.

Inoltre per Pascal vi sono delle persone che per natura privilegiano la ragione, altre che privilegiano il sentimento: «Quelli che sono abituati a giudicare con il sentimento non capiscono niente nelle cose di ragionamento. Poiché vogliono innanzi tutto una vista d'insieme non sono affatto abituati a cercare i principi. E gli altri al contrario che sono abituati a ragionare per principi, non capiscono niente delle cose di sentimento, dato che vi cercano dei principi e non sanno avere una vista d'insieme» (L. 751). In ogni caso, in queste due classi di persone la ragione è presente, perché *esprit* designa in generale l'attività razionale. L'*esprit* vede le cause, riflettendo sui dati forniti dall'esperienza sensibile.

Per Pascal l'anima ha quindi due facoltà di conoscenza: *cœur (sentiment, o istinto: l'intuizione intellettuale)* e *raison (o esprit)*. La prima è rapida, l'altra lenta e procede progressivamente, per analisi.

La ragione o ragionamento riguarda in modo eminente le scienze esatte. Ma nell'*esprit de finesse* i due metodi si intrecciano, già a partire dal nome. L'*esprit de finesse* non è il cuore¹¹, ma il lavoro congiunto di *raison* e *sentiment*, o ancora meglio: esso consiste in una

⁹ Cfr. per esempio A. McKenna, *Pascal: le cœur et les passions*, in A. McKenna - P.-F. Moreau (eds.), *Libertinage et Philosophie au XVII siècle. Gassendi et les gassendistes et Les Passions Libertines* (vol. 4), Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2000, pp. 209-217.

¹⁰ È interessante notare che Sellier scelga la parola *compagnonnage*, fatta per di più precedere dall'aggettivo *perpétuel*. Il *compagnonnage*, etimologicamente è una «riunione di persone in difficoltà appartenenti a un mestiere; associazione» (cfr. K. Baldinger, *Kollektivsuffixe und Kollektivbegriff: ein Beitrag zur Bedeutungslehre im Französischen mit Berücksichtigung der Mundarten*, Akademie Verlag, Berlin 1950, p. 159), ovvero un'associazione solidale tra lavoratori. Nel termine si rifrangono gli echi di medievale memoria di quel tipo di assistenza che gli appartenenti a un'arte o a un mestiere, a una gilda, si davano reciprocamente per tutelarsi e cautelare il loro operato a fronte delle committenze. È una scelta lessicale non banale, perché in essa sembra potersi già esprimere un sostegno vicendevole tra cuore e ragione, benché nella forma di un'apparente, perpetua contrarietà.

¹¹ Cfr. *ibi*, p. 130.

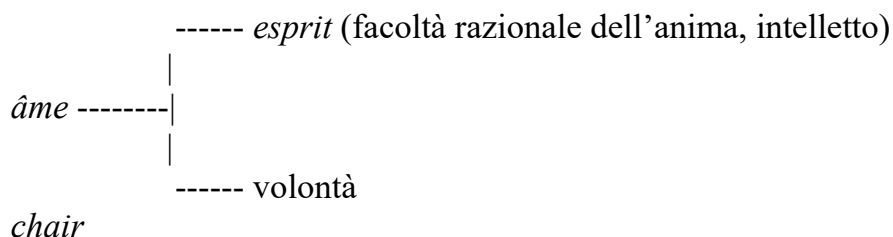
attività dominante del cuore che si prolunga in abbozzi di ragionamento¹². Il cuore coglie di colpo, e la ragione, trainata dalla spontaneità del cuore, coordina tutto questo e giunge alla conclusione. L'*esprit de finesse* attiene anche alle relazioni con gli altri e la vita di società (cfr. L. 512). Sellier sembra suggerire che la dialettica ragione-sentimento nell'*esprit de finesse* trovi una sorta di sintesi: al di là delle scienze esatte che esigono l'utilizzo della ragione per progredire nei loro campi, vi è un'attività di conoscenza in cui i due elementi sono uniti e lavorano fianco a fianco (e che deriverebbe a Pascal dalla sua «pratica mondana»¹³).

Prima di passare all'ambito della volontà, Sellier rimarca come curiosità¹⁴ la seguente considerazione: cioè che Pascal, come Agostino, consideri il pensiero la grandezza dell'uomo (cfr. L. 759)¹⁵ malgrado la fatica che opera l'*esprit* per produrlo¹⁶: la superiorità dell'uomo non è nella volontà, o nel libero arbitrio, ma nel pensiero. E cionondimeno la volontà ha un posto considerevole nelle concezioni di Agostino e Pascal.

1.2. Affettività o volontà

Nel registro dell'affettività non troviamo in Agostino né intelligenza né ragione. Nell'anima (stavolta identificata come *mens*), nell'anima che non lavora ad alcuna attività conoscitiva, vi è la volontà. E tutto quello che nell'anima non attiene alla conoscenza è volontà. Tuttavia il dominio della volontà, che si esercita su tutti i sentimenti, si estende fino alle operazioni cognitive, ma anche alla conoscenza stessa, almeno nella misura in cui la conoscenza è preceduta da un desiderio di conoscere, che è nei fatti la volontà stessa¹⁷.

La volontà è assimilata all'insieme dell'anima, e la parola *studium* esprime come l'intrecciarsi tra l'intelletto che cerca la verità e la volontà¹⁸. Pascal si è tenuto distante da Agostino per quello che riguarda la conoscenza, ma per quello che riguarda la volontà vi è molto affine. Infatti, se si considera che per Pascal «vi sono tre ordini di cose: la carne, l'*esprit*, la volontà» (L. 933), bisogna ricordare che gli ultimi due aderiscono all'anima, ne sono le due porte, le due entrate da cui le opinioni sono ricevute¹⁹.



¹² Nella nota 11 di p. 110, Sellier rimprovera a Pascal di utilizzare a proposito degli spiriti fini la terminologia del sentimento (nei frammenti L. 511, L. 512). Tuttavia a L. 512 Pascal dice che gli *esprits fins* devono avere la *vista* ben chiara (la *vista*, sinonimo tomista di *intuitu*) e in seguito l'*esprit* per ben *ragionare*.

¹³ Cfr. *ibi*, p. 110.

¹⁴ Cfr. *ibi*, p. 111.

¹⁵ Ed anche la sua dignità: cfr. ad esempio L. 113, L. 620, L. 756.

¹⁶ Cfr. *ibi*, p. 110: «è una facoltà che pena e che si trascina», in riferimento a L. 234.

¹⁷ Cfr. *ibi*, pp. 111-112.

¹⁸ Cfr. *ibi*, p. 112.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 114.

La volontà come voler vivere, desiderio di essere felice, attraversa l'uomo di *sensazioni*²⁰, ed è *consentendovi* che l'uomo pecca o si eleva. Il sentire e il consentire afferiscono alla volontà sia come dinamismo interno, volontà scattante, sia in quanto espressione superiore, nella molteplicità dei suoi atti²¹.

Così come nella conoscenza agostiniana l'illuminazione divina fa scaturire il lavoro della *ratio*, ed è anche il momento finale in cui l'*intellectus* si apre alla verità nel suo fulgore, similmente la volontà non potrebbe tendere al bene senza la forza della grazia, che la precede nel suo movimento e le si offre anche come conseguimento stesso del bene. Ma se l'illuminazione appartiene a un ordine naturale, e rischiarà ogni uomo, la grazia ha una portata personale, individuale.

La distinzione iniziale tra attività della conoscenza e quella dell'affezione arriva a una sostanziale rottura. In effetti Sellier deve riconoscere che in Pascal il dominio della volontà è tale da esercitarsi anche nei confronti dell'attività pensante, di cui costituisce in qualche sorta la spinta, il desiderio, la scaturigine. Forse assai più che in Agostino, Sellier si è reso conto che il tema della ricerca della verità, così presente in Pascal, attiene proprio alla volontà, a una volontà ben disposta (e dunque l'indifferenza verso il vero o l'assenza di ricerca denotano una cattiva disposizione della volontà). La volontà che induce l'uomo alla ricerca del vero, con tutto l'ardore di cui è capace, è contrassegnata pedissequamente da Pascal dall'espressione «*de tout son cœur*»²², mentre tutto quello che non dispone alla ricerca della verità, che è al contempo una ricerca del vero bene, fonda «il regno del cuore cattivo», in cui il desiderio si connota come concupiscenza²³.

Sellier riconosce la centralità del termine *cœur* nel lessico pascaliano, e ne ammette la non facile comprensione. Pascal eredita dalla tradizione biblica il termine cuore ma, come Agostino, senza le caratteristiche fisiologiche presenti nei testi sacri. Il cuore è, dalle citazioni che Pascal prende in considerazione dalla Bibbia, l'interno dell'uomo, contrapposto all'esteriorità che a nulla serve senza l'interno (cfr. L. 453)²⁴. In alcuni casi Pascal, similmente ad Agostino, confonde cuore e anima. Quel che Sellier chiama «raddoppiamento di espressione»²⁵ sta nel fatto che Pascal possa intendere con cuore e anima due cose, sebbene l'una sia la parte più vivace dell'altra, il cuore il dinamismo interno dell'anima. Sellier infatti si rende conto che alcune caratteristiche attribuite all'anima, come il movimento, afferiscono specificamente al cuore. Questa mobilità del cuore però non ne esaurisce i significati, e il cuore a questo stadio dell'analisi sembrerebbe ricevere dalla Bibbia e da Agostino un significato in parte depauperato, in parte purificato.

Infatti, Pascal, nell'opposizione in cui mette cuore e ragione, attribuisce al cuore anche i significati che Agostino attribuiva specificamente alla volontà, e il movimento che lì era tanto volto alla ricerca delle verità naturali quanto tendente al soprannaturale, in Pascal quando va al di fuori, verso l'esterno, riguarda l'*esprit* (le agitazioni dello spirito)²⁶, mentre l'inclinazione operata da Dio sul cuore ne declina il movimento nel senso della passività. Tendente a Dio e da Dio inclinato a questa tendenza, o mosso verso gli oggetti finiti, il

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. *ibi*, p. 115.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *ibi*, pp. 140-227.

²⁴ Cfr. *ibi*, p. 126.

²⁵ Cfr. *ibi*, p. 127.

²⁶ Cfr. *ibi*, p. 128, citazione della lettera 7 a Charlotte de Roannez.

cuore come parte fondamentale della volontà designa le tendenze decisive della volontà stessa. Nel cuore pascaliano convergono così più significati:

- 1) significato biblico-agostiniano: cuore come interno, come dinamismo dell'anima;
- 2) sinonimo di volontà, di fondo della volontà (in quanto opposto all'*esprit* e ai movimenti dell'intelletto e del ragionamento).

La dotta analisi di Sellier sul cuore prende dunque in carico la sua origine più ampia, esaminando anche i significati che sono desumibili nella Bibbia. Nei testi sacri il cuore (in ebraico *lêb*, reso in *kardia* nel greco dei Settanta, e in *cor* nella Vulgata) designa il principio vitale dell'uomo, l'organo cioè fisiologico cui è attribuito il pulsare della vita; ma è anche il centro delle facoltà spirituali, sia dell'attività intellettuale sia di ciò che afferisce alla volontà. La Bibbia parla inoltre del «cuore cattivo» dell'uomo, cioè di quelle tendenze che, a seguito del peccato, distolgono l'attenzione della volontà da Dio, o ve le allontana.

Nella Bibbia il cuore rappresenta quindi «il dinamismo interno della persona nella molteplicità dei suoi atti, senza che sia stabilita alcuna separazione chiara tra il corporeo e lo spirituale, né tra le facoltà»²⁷. Il cuore è il centro di tutta la vita sensibile, intellettuale e morale, è la facoltà che riflette, pensa e scopre la verità²⁸; è il luogo in cui sorgono sentimenti, passioni, desideri, è il principio di ogni azione, e come tale può essere «duro come la pietra» se inteso al male, «incirconciso», «appesantito» dalle «inclinazioni» cattive, oppure «semplice», «umile», «di carne» laddove è inclinato all'esigente tenerezza di Dio²⁹.

Nell'opera del vescovo di Ippona la parola cuore cessa di designare l'attività fisiologica della natura umana. Il cuore assume un senso nettamente metaforico³⁰, per designare il dinamismo specifico dell'anima razionale, da cui nasce il pensiero, e che è dotato di un orientamento che può essere buono o cattivo. Il cuore ingloba gli ambiti della conoscenza, della volontà e della conoscenza morale: l'indistinzione delle facoltà è lucidamente voluta e l'arricchimento di senso è volto all'affermazione dell'unità vivente dell'uomo³¹.

Pascal eredita questo bagaglio in modo critico, mediato dalle sue concezioni personali e proponendo una particolare conoscenza del cuore, e una modalità specifica di scoperta della verità: su questo punto, che apre una linea interpretativa molto ampia, vedremo nel dettaglio nel paragrafo seguente.

²⁷ Cfr. *ibi*, p. 120.

²⁸ Cfr. *ibi*, p. 118.

²⁹ Cfr. *ibi*, p. 119.

³⁰ Così si esprime Agostino ne *L'anima e la sua origine*, IV, 6, n. 7: «Né ignoro che quando udiamo di dover amare Dio con tutto il cuore, ciò non si dice di quella piccola parte della nostra carne che sta nascosta sotto le costole, ma di quella forza da cui prorompono i pensieri e alla quale si dà giustamente il nome di cuore perché, come il movimento non si arresta mai nel cuore da cui il battito si diffonde in tutte le parti delle vene, così noi non cessiamo mai di rigirare qualcosa con il pensiero» (Id., *Opera omnia*, vol. XVII/2, *Natura e grazia II - Gli Atti di Pelagio, La grazia di Cristo e il peccato originale, L'anima e la sua origine, Frammenti di opere pelagiane*, ed. bilingue latino italiano, intr. A. Trapè, tr. it. I. Volpi, Città Nuova editrice, Roma 1981).

³¹ Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint-Augustin*, cit., p. 125.

2. Chevalier: Il cuore organo della conoscenza

2.1. Coordinate generali

Jacques Chevalier, autore di punta del pascalismo di fine Ottocento – inizi del Novecento, professore di filosofia e decano della facoltà di Lettere all'Università di Grenoble, ha dedicato al cuore un posto preminente nella sua riflessione su Pascal, come si evince dalla monografia del 1922, *Pascal*³², e dall'articolo *La méthode de connaître d'après Pascal* del 1923³³.

Chevalier iscrive l'interesse per il cuore di Pascal in un più generale panorama storico-culturale, molto ampio e variegato, in cui il pensiero del filosofo di Clermont-Ferrand è confrontato con le anime del protestantesimo in piena espansione e di rielaborazione dei significati profondi della dottrina cattolica. In questo contesto il cuore "torna di moda" nel linguaggio specificamente teologico e spirituale del tempo: da san Francesco di Sales a santa Teresa d'Avila, da san Vincenzo de Paoli ai solitari di Port-Royal³⁴. Pascal, secondo Chevalier, da questi ultimi avrebbe imparato la preminenza del cuore come organo della carità.

La capacità di Pascal nel farne un concetto filosoficamente nuovo risiederebbe però nel fatto che *egli ne avrebbe segnato i legami con il moto della natura e le aspirazioni dell'uomo*. Dal cuore si apre l'accesso al segreto degli esseri. In altre parole, nel cuore è cioè leggibile una forte tonalità gnoseologica e un intento conoscitivo. Il cuore è come la coscienza che si risveglia per liberarsi di sé e che nei fenomeni scorge l'immagine più vera di tutto. A quest'organo e al suo ordine bisogna che la ragione, per restare ragionevole, si sottometta.

Al netto di un grande retroterra culturale non instabile alla sola Port-Royal, Pascal avrebbe inserito in un metodo il cuore, lo avrebbe cioè inteso come parte centrale di un metodo di conoscenza.

Per spiegare questo metodo è necessario per Chevalier rilevare il legame tra il lavoro matematico e più ampiamente scientifico di Pascal e quello filosofico e apologetico, leggendo tra i due campi una traccia comune. Questa traccia che accomuna le due esperienze per il decano dell'Università di Grenoble è l'idea pascaliana per cui tutto segua un ordine, e che la conoscenza umana sia intesa a seguire il giusto ordine, a mettere in ordine le cose che appaiono di norma differenti e distanti. Si tratta cioè dell'idea cui Pascal fa riferimento nel frammento L. 541 e nel frammento L. 698³⁵, e che lo avrebbe guidato già nelle sue scoperte scientifiche: secondo questa idea, nell'interpretazione che ne dà Chevalier, la Natura imita la Natura e per comprenderne il funzionamento occorre osservare come tutto vada progressivamente dal semplice al complesso, e che il particolare rechi

³² J. Chevalier, *Pascal*, Librairie Plon, Paris 1922 (mi rifarò qui alla nona edizione, uscita nel 1924).

³³ Id., *La méthode de connaître d'après Pascal*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 181-215. Altri due contributi importanti per comprendere il pensiero di Chevalier intorno a Pascal sono *Les rapports de la vie et de la pensée chez Pascal*, in «Revue hebdomadaire» XXXII, 28 (1923), pp. 205-218, e *Les origines scientifiques de la pensée de Pascal*, Imprimerie moderne, Clermont, anch'esso del 1923.

³⁴ Cfr. Id., *Pascal*, cit., pp. 25-47.

³⁵ L. 541: «Natura diversifica e imita. Artificio imita e diversifica». L. 698: «*Natura si imita*. La natura si imita. Un granello gettato in una buona terra produce. Un principio gettato in un buono spirito produce. I numeri imitano lo spazio, pur essendo di natura così differente. Tutto è fatto e guidato da uno stesso signore. La radice, i rami, i frutti, i principi, le conseguenze».

sempre in sé i caratteri dell'universale. La mente o il pensiero, tramite la ragione, mette in ordine i fenomeni per trarne la verità, e il cuore mette in ordine le verità che, nell'ordine segnato dalla sola ragione, restano slegate e contraddittorie le une alle altre, aporetiche, mai pienamente comprensibili attraverso un'analisi lenta, che procede inflessibilmente per dimostrazioni e principi.

Chevalier dà grande rilevanza al frammento L. 110, in cui si evince che il cuore dà alla ragione i principi di cui quest'ultima si serve per rintracciare l'ordine delle cose, ovvero per fondare un discorso di conoscenza delle cose. I principi, però, non possono essere spiegati o dimostrati; d'altro canto, appoggiandosi a una interpretazione del metodo del cuore di Filleau de la Chaise³⁶, commentatore di primissima ora di Pascal, Chevalier reputa che il cuore sia capace anche di cogliere un particolare tipo di certezza da un insieme di prove che, indipendenti e singolarmente fallibili, dal loro essere ordinate insieme danno una dimostrazione più forte di ogni tipo di dimostrazione e che la ragione non può non accettare se ben indirizzata.

Si tratta di prove che possono essere accettate singolarmente non in modo positivo, ma per negazione, nella disamina che le tesi contrarie non sono sostenibili in quanto false. Il cuore offre cioè una certezza grazie alla *convergenza* delle prove che singolarmente danno alla ragione solo una probabilità, ma che assunte insieme rilevano una verità superiore, non meno certa delle verità cui positivamente la ragione attiene. La convergenza delle prove, così come il loro assumerle, isolatamente, per via negativa, è un ordine che non segue, né può farlo, l'ordine della ragione, perché la verità cui attengono è aderente a una sfera di intellegibilità più alto, cioè a un senso delle cose più profondo, il senso più autenticamente vero. Nelle pagine a seguire scenderò nel dettaglio della lettura del cuore da parte di Chevalier.

2.2. Contesto filologico

La ricognizione di quello che Chevalier ha scritto a proposito del cuore in Pascal deve tener conto del contesto filologico (e quindi già, in nuce, concettuale) nel quale l'autore ha operato.

Nonostante sia possibile ritenere che l'opera pascaliana abbia una sua coerenza e stabilità, cronologica e testuale, almeno per quanto riguarda la maggior parte dei suoi testi – anche se di qualche occasionale scritto si continua a dibattere se sia o meno attribuibile a Pascal – del testo suo più importante, i *Pensieri*, è stabile solo il titolo: che non è stato nemmeno scelto da Pascal, ma dai curatori che lo pubblicarono dopo la sua morte, e che inaugurarono per il nostro una lunga tradizione di tradimenti del testo pascaliano, di manomissioni, tagli, espunzioni in nome di convenienze variabilmente politiche, religiose o morali.

Nel corso dei secoli le edizioni che sono state pubblicate hanno infatti presentato alle generazioni dei lettori dei libri completamente *diversi*. Tralasciando l'edizione Port-Royal (1670), uscita postuma, che pure è quella che per più secoli ha parlato ai lettori e agli studiosi, ma sulla quale gravava una precisa scelta ideologica da parte dei curatori che da un lato si premurarono di pubblicarla, ma che dall'altro portò, tra le altre cose, a un taglio di più della metà dei pensieri elaborati da Pascal, ogni messa in forma dei frammenti che ne

³⁶ Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, cit., pp. 201-203.

costituiscono il *corpus*, pur fregiandosi di una sua coerenza e scientificità, è stata *de facto* arbitraria.

Il XIX secolo ancora, malgrado l'interesse sempre più forte per il Pascal autentico, ha offerto delle edizioni dei *Pensieri* tramite le quali possiamo leggere il nascere e l'evolversi dei metodi di una filologia moderna e il confrontarsi, certamente non facile, con l'abitudine a offrire una visione ancora ideologicamente o soggettivamente orientata di Pascal.

L'edizione Brunschvicg e l'edizione Lafuma, che sono le edizioni che più delle altre hanno avuto di mira una impostazione filologica scevra da interessi ideologici, la prima nel XIX e la seconda nel XX secolo, non differiscono soltanto per l'ordine in cui sono stati posti i frammenti. Ma la differenza stessa della posizione dei frammenti produce, cioè pone innanzi, una lettura diversa di Pascal. La prima, pur reincludendo gran parte dei frammenti espunti dall'edizione di Port-Royal, e via via faticosamente recuperati, mira infatti a numerare i frammenti e a organizzarli secondo dei temi, in modo da dare ai lettori la possibilità di fruire di una catalogazione sistematica. Lafuma fa invece un lavoro più aderente ad una delle due copie trascritte subito dopo la morte di Pascal, prima che le sue carte fossero ammirabilmente confuse e disperse.

2.3. *La dispositio dei pensieri come metodo del cuore*

Per Chevalier il discorso è ancora più specifico dal momento che egli stesso ha stabilito, a coronamento dei suoi studi su Pascal, una edizione dei *Pensieri* che segue un altro metodo ancora, ovvero quello di disporre i frammenti secondo l'ordine dell'opera che Pascal aveva in animo di realizzare in vista della pubblicazione cui non sarebbe riuscito ad attendere³⁷. Di questo si deve rendere conto nella sua interpretazione globale di Pascal, perché ci aiuta a comprendere meglio qual è stata la portata che, riflettendo sul tema del cuore, è possibile attribuire a un pensiero della ricomposizione delle opposizioni.

La sua edizione si basa sulle annotazioni pascaliane riportate da Filleau de la Chaise, studioso e commentatore seicentesco cui Chevalier attribuisce grande rilevanza, di Etienne Périer, nipote di Pascal e associato alle prime pubblicazioni dei *Pensieri*, e di Nicole, eminente teologo e studioso port-royalista contemporaneo di Pascal. Conformemente alle indicazioni date da Pascal, riportate dalle testimonianze seicentesche che Chevalier mette in auge, i frammenti sono così raggruppati:

1) in primo luogo i pensieri che avrebbero dovuto costituire l'introduzione ad una *Apologia della religione cristiana*, ovvero i frammenti sulla miseria dell'uomo senza Dio. Sono accostati e avvicinati i frammenti in modo da fare spiccare le contraddizioni della natura umana: le miserie concettuali e morali, ma anche le tracce di una perdita grandezza, che si riflettono nel vanto del pensiero, profondo e al tempo stesso vano, in quanto non capace di venire a capo delle opposizioni che si frappongono alla conoscenza della verità;

2) in secondo luogo si fa spazio all'apologia vera e propria, centrata su quei frammenti miranti alla felicità dell'uomo con Dio, e alle prove e alle attestazioni per cui la religione cristiana è quella che riesce a dare spiegazione delle contraddizioni messe in luce nella parte

³⁷ Id., *Pensées de Pascal sur la vérité de la religion chrétienne*, 2 voll., Gabalda, Paris 1925 (nuova edizione Boivin, Paris 1949). Mi riferirò alla numerazione di Chevalier indicando la sigla Ch. seguito dal numero del frammento. Tra parentesi porrò poi la numerazione Lafuma.

precedente³⁸.

Quest'ordine riflette secondo il decano dell'Università di Grenoble non solo il piano originale dell'opera che Pascal aveva in mente, ma questo stesso piano sarebbe l'applicazione di un metodo e di uno sguardo.

Secondo questo sguardo i *fatti* dell'uomo, e più in generale i fatti che emergono in virtù dell'interesse di chi cerca la verità, recano in sé una contraddittorietà tale che testimoniano non solo della fatica che si trova a dover fare il pensiero, legato al principio di non contraddizione, per trovarne una spiegazione e una sintesi, ma anche di come sia l'essere proprio dell'uomo stesso che attesti sempre una duplicità fenomenica incomprensibile.

Sono questi fatti, nella loro difficile contraddittorietà, che Pascal prende interamente in carico, al fine di mostrarli e giustificarne l'intrinseca validità per mezzo del cristianesimo, che può ripararne le opposizioni logiche ed effettive, e sanarne così l'inconciliabilità. Nella formalizzazione stessa dei *Pensieri* sarebbe dunque plausibile leggere, secondo la ricostruzione di Chevalier, un metodo che porta a un superamento dei contrari e rifletterebbe un contenuto concettuale instabile a questo principio.

Nella sua edizione dei *Pensieri*, osservando la composizione scelta per presentare i frammenti, Chevalier mette al primo posto quei pensieri in cui Pascal riflette l'importanza della ragione in quanto facoltà da temperare alle istanze del cuore e della religione³⁹. Questa capacità porta la ragione a dover essere sostenuta e supplita in una conoscenza della verità che dà la felicità e, insieme, il superamento di quelle contraddizioni cui conduce l'indagine solo razionale dell'ente.

Il cuore, che questi frammenti tengono già come presupposti dall'idea elaborata da Chevalier, viene subito dopo, almeno nominalmente. Il titolo scelto per il gruppo di pensieri successivi è infatti *Le vie della convinzione: ricondurre gli uomini al cuore*. Ma anche questi frammenti in realtà, com'è del resto annunciato nel titolo stesso, non sono quelli in cui Pascal parla esplicitamente dell'ordine del cuore⁴⁰, o dell'amor proprio, in cui emerge una concezione agostiniana del cuore⁴¹, né quelli che mostrano come il cuore possa contenere vanità, dolcezza⁴², noia, fango⁴³, o del desiderio di verità, del vero bene, della ricerca che Pascal connota spesso con l'espressione «col cuore»⁴⁴.

Non sono cioè quelli che tematizzano il cuore nella pluralità dei suoi significati, ma si tratta dei frammenti che ancora lo tengono sottotraccia, come a dover seguire un ordine crescente, una strada dal semplice al complesso: sono le tappe di un percorso di conoscenza. Sono infatti fatti seguire i pensieri sull'insufficienza delle prove metafisiche, sul buon senso di temperare fede e ragione, dell'*equilibrio* con cui Dio pone la religione nella mente con le ragioni e nel cuore con la grazia, e sulla commiserazione o tenerezza nei confronti degli uomini (cioè sui sentimenti che ispirano i propri simili: e che vengono sì dal cuore, ma che non hanno niente di irragionevole o di contrario alla ragione).

La forma che Chevalier dà ai *Pensieri*, e il posto centrato che assegna al cuore, da

³⁸ Cfr. Id., *Pascal*, cit., pp. 209-210, e l'introduzione a *Pensées de Pascal sur la vérité de la religion chrétienne*, cit.

³⁹ Ch. 1-4 (L. 12, L. 175, L. 183, L. 173).

⁴⁰ Ch. 72 (L. 298).

⁴¹ Ch. 130 (L. 978).

⁴² Ch. 153 (L. 627), Ch. 154 (L. 37), Ch. 208 (L. 764).

⁴³ Come si dice nel frammento sul *divertissement*, Ch. 205 (L. 136), Ch. 207 (L. 139).

⁴⁴ Ch. 335 (L. 427-L. 432), Ch. 361 (L. 150), Ch. 414 (L. 429).

guadagnare passaggio dopo passaggio, riflette la sua idea del cuore come momento che include e spiega ciò che lo precede, fornendo una certezza più certa di quanto possano darne, alla ragione, le dimostrazioni o le prove, che sono proprie di un momento precedente nella ricerca della verità.

Alla sensibilità del lettore il cuore si trova così a essere via via sempre più avvicinato, attratto come necessario: prima i fatti, la ragione che li osserva e li spiega, poi quei fatti per cui fatica a trovare una spiegazione, quelli che le restano incomprensibili, cioè i principi, poi tutti gli scacchi del pensiero confrontato con l'infinito, l'inconsistenza di una vita senza pensiero, e poi il superamento dato dal cuore⁴⁵.

Quello che emerge dalla disposizione scelta da Chevalier per i *Pensieri* è che il cuore non è contrario o avverso alla ragione, ma vi si fa via via appressare; la contrarietà emerge solo quando, nel confronto tra le due facoltà, sono ancora predominanti le opposizioni e le contraddizioni che arrivano al pensiero dall'analisi effettuata dalla sola ragione.

Chevalier infatti inclina a una visione tendente a leggere il cuore come il punto di un *equilibrio* tra il modo in cui apprendiamo la verità per mezzo della ragione e la conoscenza soprannaturale data dalla fede. La superiorità del cuore sul metodo di conoscere proprio della ragione non nega affatto la dignità del pensiero, e anzi il cuore sostiene il pensiero, pur da un piano diverso dell'elaborazione del senso delle cose.

Questo significa che, tappa dopo tappa nell'elaborazione, accresciuta, di un senso attendibile circa la verità, il cuore abbia la possibilità di includere e inverare le funzioni della ragione: ed è questo quello che permette, nella lettura di Chevalier, di dare al cuore le prerogative per cui esso possa essere pensato come il momento centrale di un metodo di conoscenza.

La superiorità del cuore rispetto alla ragione sta in una sorta di sintesi: la ragione vede dei fatti, e alcuni può spiegarli da sé, altri no. Quelli di cui non può dare conto può negarli o assoggettarli a un sistema che ne sminuisca la portata, ma dentro cui la ragione resta in

⁴⁵ Al netto di una scelta filologicamente non più accettabile qual è l'istanza filosofica (prima ancora che la strategia argomentativa), che si esprime nell'idea che il cuore segua un ordine, e che quest'ordine abbia a che fare con un metodo?

Che il modo in cui sono ordinati gli argomenti, oltre alle ragioni che propongono, siano intese a un metodo, è Pascal stesso a dirlo: «Scriverò qui i miei pensieri senza ordine, ma non forse in una confusione senza un disegno. È il vero ordine ed esso indicherà sempre il mio oggetto con il suo stesso disordine. Farei troppo onore al mio soggetto se lo trattassi con ordine, perché voglio mostrare che ne è incapace» (cfr. L. 532). E cosa è allora l'ordine vero, che volta le spalle a una più consueta idea di ordine, alla linearità dell'ordine, attraverso un'apparente confusione senza disegno? È l'ordine del cuore, o della carità. Questo metodo «consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto al fine, per indicarlo sempre» (cfr. L. 298). È il modo di trovare un ordine nella deviazione, nel rimando, che procede di digressione in digressione per guadagnare il fine. Il fine ha l'aspetto di un centro sempre presente all'attenzione del cuore, un centro attorno a cui si snodano gli argomenti che sono presi in considerazione, e che dal passaggio dall'uno all'altro vi tracciano intorno come un ideale cerchio (sull'immagine del cerchio, cfr. H. Michon, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Champion, Paris 2007, p. 294). È un metodo che attiene anche a una strategia retorica (cfr. *ibi*, pp. 297-303), ma che in primo luogo rileva una visione unitaria dell'esistenza e permette di unificare tutto (cfr. *ibi*, p. 294, cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint-Augustin*, cit., p. 7, e ancora Id., *Port-Royal et la littérature*, tome I: *Pascal*, Champion, Paris 1999, pp. 127-139), e rileva inoltre l'idea che solo il cuore, come Dio, può proporre la discontinuità degli argomenti, perché ne assume la verità dell'inapparente discontinuità. Il metodo che è instabile all'ordine del cuore rappresenta allora una vera e propria destrutturazione dell'idea stessa di metodo di ascendenza cartesiana (cfr. L. Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Champion, Paris 2015, pp. 51-67).

accordo con se stessa più che con i fatti. Saper riconoscere che ci sono dei fatti che oltrepassano la possibilità della ragione di darne conto, di spiegarne l'origine, e accettarne l'inaggirabilità, porta a una ridefinizione e a una sconfessione della ragione stessa, anche se questo non equivale a dire che il buon senso che accetta e si piega ai fatti sia irragionevole.

Questo buon senso, che partecipa di una ragione in una forma più alta, è l'attuazione di ciò che fa il cuore nel sostenere il pensiero. La superiorità del cuore appare quindi, per usare termini matematici che Chevalier non disconoscerebbe vista l'attenzione da lui dedicata, come vedremo, a elaborare un significato filosofico alle opere matematiche di Pascal⁴⁶, come un insieme più grande che ingloba il sottinsieme di una ragione limitata in se stessa.

2.4. Il ruolo della scienza

Secondo Chevalier Pascal ha saputo riconoscere nello studio della scienza che la realtà oltrepassa le nostre concezioni e mostra alla ragione i suoi limiti:

«La scienza [...] che Pascal conosce, non alla maniera di quelli che la imparano ripetendola, ma alla maniera di quelli, molto più rari, che la imparano creandola, la scienza ha rivelato a Pascal *che il reale oltrepassa infinitamente le nostre concezioni*»⁴⁷.

Ma la scienza sarebbe anche la radice dell'elemento teorico utile, per Chevalier, per comprendere, nella disamina del pensiero pascaliano, cosa è in grado di fare la mente e cosa il cuore, ovvero la capacità di *fare ordine*.

Il concetto di ordine è usato da Chevalier nel suo più ampio spettro semantico, nel convincimento che la ricerca della verità da parte di Pascal, a partire dalla ricerca delle verità dei fenomeni scientifici, sia intesa a una capacità di *mettere in ordine* le cose, e che la stessa idea generale che guida le ricerche teorico-scientifiche di Pascal sia quella per cui tutto *segue un ordine*. Riporto una citazione, che fa riferimento ai lavori fisici di Pascal:

«Egli non ha niente di uno abituato ad astrarre o a dedurre; non cerca di ricostruire l'universo per farlo quadrare con dei concetti o delle teorie: si accontenta di osservarlo, e di renderne conto razionalmente, il proprio della ragione essendo di sottomettersi ai fatti, non di sottomettere a sé i fatti. Ma lo osserva "pienamente", e ne percepisce immediatamente l'ordine»⁴⁸.

All'idea di ordine inteso come ordinamento dell'eterogeneo e del molteplice in modo da risultare comprensibile, si aggiunge anche l'idea che la comprensibilità ottenuta per la ragione ordinante sia anche sintetica e sempre funzionante, ovvero che:

1) l'ordine riduca il complesso a un concetto unificante capace di spiegarlo, ma senza negarlo, senza tradire, in nome di una qualche teoria veritativa stabilita a priori, il senso delle contingenze che emergono all'osservazione;

2) che sia data una regola perché possa essere sempre inverato il risultato per cui l'ordine stesso è stato approntato.

⁴⁶ Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, cit., pp. 44-75, 144-157, 180-186.

⁴⁷ Cfr. *ibi*, p. 180 (la traduzione, come dei passi seguenti, è mia).

⁴⁸ Cfr. *ibi*, pp. 51-52.

Si tratta di un tipo di ordine di stampo matematico⁴⁹, nel quale Chevalier connette un ulteriore significato, come si può constatare dal densissimo passo che segue, che fa riferimento al *Trattato sulle coniche*, testo che ha una valenza di maggior rilievo dal punto di vista teorico, secondo Chevalier, per comprendere Pascal:

«Già nel 1639 [...] egli concepisce e realizza un *Trattato sulle coniche* [...] che sostitu[iva] ad una analisi generale e astratta una vista sintetica e concreta dell'oggetto studiato [...]: prendendo come punto di partenza la prospettiva [...] e cercando [...] a ricondurre a un piccolo numero di proposizioni le proprietà delle sezioni coniche, considerate come le diverse prospettive del cerchio [...] aveva scoperto il famoso lemma che porta il nome di teorema di Pascal, in cui si trovano incluse e da cui possono essere tratte tutte le proprietà delle coniche. [...] Questa prima scoperta di Pascal [...] conteneva in nuce tutta la sua maniera di comprendere la matematica. Essa poggia in effetti sulla concezione secondo cui “le proprietà di una figura complessa possono essere considerate come delle modifiche e similarità di una figura più semplice”, in questo caso il cerchio visto in prospettiva nella terza dimensione. Ora, noi ritroviamo qui l'idea platonica della partecipazione, secondo cui tutte le cose nella natura sono un'immagine o una imitazione delle idee; e vi presentiamo la dottrina pascaliana degli ordini, che vede nell'arte vera l'imitazione di un modello naturale superiore di piacere e di bellezza, nella morale l'imitazione di un modello soprannaturale, che è Dio, e più generalmente nella natura una figura, o immagine deformata, della grazia»⁵⁰.

Sono molti gli elementi che offre questa riflessione sul metodo di intendere nel lavoro matematico di Pascal l'idea di ordine. Partendo dalla fine: che la ricerca matematica e scientifica di Pascal viene intimamente correlata alle altre opere, dal taglio e dall'interesse diverso. Questa correlazione riposa sull'idea che l'ordine vada inteso come una relazione tra il semplice e il complesso tale per cui l'elemento che segue può essere sempre stabilito a partire da quello che lo precede. Chevalier ci dice che questo è anche il modo in cui intende la teoria dei tre ordini pascaliani: all'arte vera fa capo un modello superiore di bellezza, alla morale Dio, alla natura la grazia. Questa concezione ha dunque per Chevalier una portata che trascende il campo specifico dell'attività teorica sovrintesa all'argomento matematico, per toccare lo studio della natura della ragione umana e l'intero disegno apologetico sotteso ai *Pensieri*, a cui Pascal attribuisce lo stesso metodo.

Il senso suggerito è che si tratti di un ordine di successione delle cose che procede progressivamente, e che l'ordine così tracciato sia anche la ragione interna delle cose stesse⁵¹.

Secondo Chevalier, ordinare le cose per Pascal significa partire sempre dai fatti; metterli in ordine equivale a trarre la ragione di essi, a delinearne il loro stesso essere, ovvero quel loro significato profondo che il semplice presentarsi delle cose in se stesse nasconde e mostra come incomprensibile, almeno fino al momento in cui non siano messe nel giusto ordine.

Da questa considerazione di Chevalier si deduce che lo sguardo che sa mettere le cose nel giusto ordine è un metodo nel senso che deriva non da una dottrina, da una logica

⁴⁹ Più precisamente, geometrico: e il valore preminente del metodo geometrico nella capacità di fare ordine risiede nel fatto che oltre a non proporre un ordine puramente formale, sa discernere, tra le regole che formula, quelle la cui applicazione mantiene l'ordine stesso. Cfr. a questo proposito H. Bouchilloux, *Pascal. La force de la raison*, Vrin, Paris 2004, p. 86.

⁵⁰ Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, cit., pp. 55-57.

⁵¹ Cfr. *ibi*, p. 156.

precedentemente stabilita, ma da una ricerca sulle cose stesse. E il *Trattato sulle coniche* ci dà l'idea generale dell'idea pascaliana secondo cui tutto segue un ordine: ovvero che la natura imita la natura, e che per attingere alla conoscenza occorre mettere in accordo il pensiero più con la natura delle cose, che non con se stesso.

Prendendo per punto di partenza la prospettiva, e cercando di riunire a un piccolo numero di proporzioni le proprietà delle sezioni coniche, considerate come le diverse prospettive del cerchio, Pascal scopre il lemma in cui si trovano incluse, o da cui possono discendere, tutte le proprietà delle coniche. È solo spingendosi oltre la semplice constatazione delle differenze, e cercando di conciliarle in una unità di grandezza superiore che Pascal avrebbe trovato la soluzione a un complesso problema geometrico.

I concetti sono trovati nei fatti, e in modo tale da trovare sempre un ordine, che evidentemente è più grande di quello messo alle spalle, e dentro il quale i fenomeni trovano invero e senso. In altre parole, il rilancio teorico nell'ordine superiore non abolisce ciò che lo precede, cioè le figure geometriche e le loro differenti proprietà, ma queste vengono a essere realmente e pienamente comprensibili solo nell'ordine superiore.

Aderire ai fatti però non significa che Pascal si attesti analiticamente ai fenomeni, ma che egli cerchi anzi di farne emergere il senso vero mettendoli in un ordine dalla complessità crescente, che tenda sempre al generale, in cui le differenze si trovino via via incluse fino al raggiungimento dell'universalità. Non allontanarsi mai dai fatti significa dover mettere innanzitutto alla prova la ragione, specie laddove essa imporrebbe un'idea di verità che finirebbe con il non poter accordarsi con la complessità del fenomeno stesso.

Guardare l'ente in modo da non tradirne l'aporeticità in relazione all'intelligibilità che cerca di coglierne il significato vuol dire che è l'intelligibilità stessa che, messa a confronto con l'ente, deve uscire dalla rassicurante cerchia logica che delinea intorno a sé, e si trova a dover sperimentare metodi più esatti per trovare una spiegazione. È dunque sempre nei fatti che bisogna trovare la spiegazione, anche se questo impone il dover seguire un altro ordine rispetto a quello che invece, cartesianamente, fa dell'ente un oggetto cui applicare l'ordine logico-razionale per ridurlo a numero, e che tuttavia spesso elude, insieme alle tesi contrarie, ciò che di contraddittorio, di differente, c'è nell'oggetto stesso.

Secondo Chevalier Pascal non mira agli enti in modo da ridurli a oggetti di cui il soggetto possa stabilire l'aderenza a un contenuto veritativo, ma sperimenta, a fronte degli enti, anche altre vie che, senza tradire la ragione, la conducono a seguire un ordinamento delle cose che sfocia in un altro ordine, più grande della ristretta cerchia logica di partenza e che, senza negarla, la ingloba e concilia in un ordine superiore i contrari da essa esibiti.

Questo guardare alle cose per metterle nel giusto ordine, l'ordine crescente, in cui tutto si spiega secondo la verità e non secondo il modo in cui ci appaiono, è uno sguardo sintetico ma è anche un metodo. Pascal avrebbe usato questo sguardo già nel *Trattato sulle coniche*, preferendo non usare il metodo analitico dell'algebra, che obbliga a una scomposizione troppo lenta e che "tradisce" la fenomenicità della cosa studiata, ovvero ciò che a prima vista resterebbe contraddittorio. L'algebra in effetti, per come si deduce che Pascal, secondo Chevalier, la intendesse, scompone l'ente nelle sue determinazioni oggettuali per farne un numero. L'algebra riduce e semplifica la geometria abolendone le figure, e attraverso l'uso dei metodi algoritmici finisce per adeguare l'ente a una idea di verità che conserva, dell'ente, solo la sua contabilità.

Pascal invece conserva la specificità dell'ente, senza spaventarsi delle contraddizioni

che in esso si manifestano, e senza per questo rinunciare a un rilancio teorico⁵². L'esposizione delle verità matematiche non viene abbandonato, ma il metodo usato da Pascal permette di osservare nei particolari una precisione che il metodo cartesiano esclude (cioè il metodo algebrico, da *esprit géométrique*). Questo modo consiste nel vedere, nelle figure complesse e a prima vista non apparentabili, scollegate, delle modificazioni o delle rassomiglianze rispetto a una figura più semplice della quale partecipano (nel caso specifico un cerchio visto in prospettiva nella terza dimensione). Si tratta, per essere chiari, di uno sguardo sintetico e concreto al tempo stesso, l'attuazione della «buona vista» a cui Pascal pensa quando descrive l'*esprit de finesse*:

«[...] Nello spirito di finezza [...] è solo questione di aver buona vista, ma bisogna averla buona: poiché i principi sono così slegati e in così gran numero che è quasi impossibile che non ne sfuggano. Ora l'omissione di un principio conduce all'errore; così bisogna avere la vista ben chiara per vedere tutti i principi, e in seguito lo spirito giusto per non ragionare falsamente su principi conosciuti. [...] Bisogna d'un sol colpo vedere la cosa, con un solo sguardo e non per progresso di ragionamento, almeno fino a un certo grado» (L. 512).

Questo è per Chevalier il metodo che il cuore mette in pratica, per permettere alla mente di vedere dietro l'apparenza delle cose il loro significato vero, i principi che li portano a essere ciò che sono. Chevalier dunque apparenta l'*esprit de finesse* al cuore, rilevando che si tratta di un metodo che permette alla mente di stabilire il giusto ordine delle cose, cioè la loro verità.

La ragione è portata così a uscire fuori dal perimetro rassicurante in cui mette le cose nell'ordine che essa stessa ha preliminarmente elaborato, un ordine cioè che ci dice una verità dell'ente che è solo una verità parziale, e al prezzo di doverlo ridurre a oggetto, cioè di doverlo ridurre secondo, come dicevamo, uno schema veritativo precostituito.

Il nuovo sguardo sintetico, il nuovo metodo di conoscere, ha la forza di trovare la verità non in proposizioni astratte, elaborate prima dal soggetto, ma nei fatti singoli permette di scoprire i principi generali delle cose.

«Il cuore è l'istinto, o l'apprensione immediata dei principi; è la parte più intima dell'anima, la punta estrema in cui conoscenza e sentimento fanno una cosa sola, perché coincidono col loro oggetto, tramite simpatia o tramite amore, in un "sentimento intimo e immediato". Così, "noi conosciamo la verità non solo attraverso la ragione, ma anche attraverso il cuore": e questa seconda conoscenza prevale infinitamente sulla prima, perché le fornisce i principi sui quali quella si appoggia e fonda tutto il suo discorso, questa "idea della verità" che è

⁵² Al giorno d'oggi non sembra essere pienamente condivisibile l'idea che Pascal abbia interamente rinunciato al metodo algebrico o a una sua rielaborazione nella forma di quello che sembra potersi definire come «un geometrismo calcolante»: cfr. C. Merker, *La «géométrie calculante» de Pascal, dans le traité des sinus du quart du cercle et dans le traité des trilignes rectangles*, in Aa.Vv., *La figure et l'espace*, IREM de Lyon, Villeurbanne 1993, pp. 327-364. Si veda anche il passo della tesi di dottorato di J. Figueiredo Nobre Cortese, *L'infinito in poids, nombre et mesure: la comparaison des incomparables dans l'œuvre de Blaise Pascal*, São Paulo 2017, pp. 420-422; in *ibi*, p. 421, l'autore cita, oltre Merker, uno studio di D. Descotes, secondo cui «Ciò che distingue lo spirito d'astrazione in Pascal rispetto a quello degli analitici è che non si manifesta attraverso una formalizzazione simbolica preliminare, ma attraverso una generalizzazione progressiva a partire dalla realtà geometrica»: una considerazione molto vicina all'idea di Chevalier che attribuisce al metodo conoscitivo pascaliano il merito di partire sempre dai fatti e di non forzarli mai secondo una teoria generale preventiva (cfr. D. Descotes, *Blaise Pascal: littérature et géométrie*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2001, p. 155).

invincibile a ogni tipo di pirronismo»⁵³.

2.5. Conoscenza

Il *cœur* per Pascal è una apprensione intuitiva e affettiva del reale. Come funziona questo mettere in ordine che riporta il pensiero al reale e ai principi? Come si configura per Chevalier la conoscenza pascaliana? Perché nel caso della ragione il mettere in ordine implica delle prove o delle dimostrazioni e nel caso del cuore l'ordine si configura in una maniera sintetica e fornisce i principi veri sui quali la ragione può appoggiarsi e formare il suo discorso?

Per Chevalier Pascal attribuisce la conoscenza a tre principi, ognuno col proprio oggetto, ognuno dominante in un proprio campo: i sensi, la ragione, la fede:

«I sensi, organo dell'esperienza, ci fanno conoscere i fatti naturali, di cui sono i legittimi giudici, almeno fintanto che non ingannano la ragione con false apparenze o non si lasciano turbare dai pregiudizi [...] La ragione ci fa conoscere le cose naturali e intelleggibili, quelle che fanno l'oggetto delle scienze, che sono tutte proporzionate alla portata della mente umana e progrediscono con lei. Infine la fede, che è una vera conoscenza, al di sopra della ragione e dei sensi ma non avversa, che ha per oggetto proprio le cose soprannaturali e rivelate, che dipendono dall'istituzione divina, e alle quali non possiamo essere portati che per mezzo della grazia»⁵⁴.

Tutto ciò che cade sotto il dominio dei sensi ci dà una conoscenza *par expérience*, che è il punto di partenza per ogni forma di conoscenza.

La conoscenza tramite esperienza è di importanza capitale, perché è il punto di appoggio del pensiero, che interviene per mettere in ordine i dati dell'esperienza.

Il pensiero si basa quindi sulle conoscenze che danno i sensi, e produce a sua volta tre tipi di conoscenza, di messa in ordine:

1) conoscenza tramite estensione o conoscenza discorsiva, che procede progressivamente fino all'infinito, traendo le conseguenze dai principi;

2a) conoscenza propria dei principi, che è una conoscenza per negazione. Stabilisce la verità di un principio mostrando che l'opposto è assurdo e smentito dall'esperienza;

2b) conoscenza tramite il cuore, che sente la verità in sé e la coglie in maniera immediata, senza fornire prove alla ragione.

La conoscenza del cuore è il punto da cui parte anche la conoscenza delle realtà superiori, che trascende la ragione ragionante. Nella conoscenza delle realtà superiori, incomprensibili per la ragione, risiede la verità piena e intera. È la *conoscenza soprannaturale* o *carità*, che comprende a sua volta:

1) la fede, in cui l'oggetto si dà per ispirazione e non in modo diretto, e

2) la gloria, o visione beatifica di cui la grazia è la causa: visione diretta, possesso e amore, fine e norma di tutta la conoscenza⁵⁵.

Secondo Chevalier, Pascal conferisce al pensiero la capacità di comprendere la verità

⁵³ Cfr. J. Chevalier, *La méthode de connaître d'après Pascal*, cit., p. 186.

⁵⁴ Cfr. *ibi*, p. 187.

⁵⁵ Cfr. *ibi*, pp. 187-190.

dei principi non in modo diretto, ma stabilendola e provandola attraverso i fatti che dimostrino la falsità di una tesi opposta, o che, per meglio dire, rivelino l'inconsistenza razionale di una idea preliminare della verità che possiamo erroneamente concepirne.

Pascal, sembra suggerire Chevalier, pensa alla falsità di una tesi opposta come a quella forma di verità preconcepita, non poggiata sui fatti, e per questo falsa.

Questo significa che esistono dei fatti che stabiliscono l'errore delle tesi contrarie, permettendoci di concludere razionalmente per la verità autentica di una data cosa, ritenuta in principio soltanto come ipotesi. La ragione logica si trova così subordinata alla *ragione degli effetti*, cioè a dei fatti cui occorre sottomettersi, a dispetto delle nostre concezioni della verità e del perimetro stesso tracciato dalla logica⁵⁶.

Ora, questi fatti che la ragione non deve trascurare per sconfessare le tesi opposte, radicate in forme di verità preconcepite, e pervenire così a qualcosa di certo, possono essere eminentemente inconcepibili o incomprensibili per la ragione stessa. Per la ragione, fermo restando dentro il campo strettamente logico-matematico, è incomprensibile che cosa sia l'infinito di numero e la divisibilità all'infinito; e quale che sia l'impossibilità di definire in modo esaurientemente chiaro i principi, e ancor più di provarli o dimostrarli, questo non impedisce alla ragione di sottomettersi ai principi, che le sono dati dal cuore, e di farne discendere intere proposizioni, e teoremi, e combinazioni che, in accordo ai fatti che sono più vicini alla portata della comprensibilità della ragione stessa, ci danno la possibilità di ordinare parte del mondo. E nel campo della fisica, malgrado filosofi e sapienti concordassero nel negare l'esistenza del vuoto perché incomprensibile, l'esperimento pascaliano intorno al vuoto ne prova l'esistenza a dispetto della sua incomprensibilità, e la sua negazione renderebbe incomprensibili a un grado maggiore gli effetti naturali⁵⁷.

La ragione si avvale quindi di una sorta di umiltà che, impedendole di riposare sull'idea di poter trovare in se stessa le forze necessarie per comprendere la verità, riconosce che qualcosa la oltrepassa, e vi si sottomette. È scientificamente fondato affermare che esista un infinito matematico, così come che esista il vuoto, benché l'idea di infinito e quella di vuoto restino non concepibili dalla ragione nel senso di una acquisizione da parte del pensiero piena.

Per pervenire al vero la ragione esce così fuori di sé, per cogliere i fatti, senza per questo però rinunciare a se stessa⁵⁸. Similmente all'infinito e al vuoto, l'esistenza di Dio, l'anima, il peccato, la creazione: per Pascal, secondo Chevalier, vi è una impossibilità piena di determinarne la contrarietà, cioè la falsità, e questo ne prova se non l'esistenza, almeno la plausibilità. C'è una ineliminabile incomprensibilità che si dà alla mente, ma che tuttavia non può far negare l'esistenza di un dato, almeno come tesi. L'esistenza di Dio si oppone alla nostra sola ragione, ma la non esistenza di Dio si oppone a tutta la realtà. Senza Dio tutti gli effetti della natura diventano più incomprensibili del concetto stesso di

⁵⁶ Cfr. Id., *Pascal*, cit., p. 206 ss. Uno dei motivi per cui Pascal preferisce la geometria alla logica risiede proprio nel fatto che la logica si forgia delle regole che non hanno più alcun rapporto con la natura e che, in questo sviamento fallace, propone o un discorso coerente e comprensibile, ma che tuttavia non implica affatto la verità di quello che dice; o un discorso incomprensibile, che fallisce nel tentativo di determinare esattamente ciò che vuole dire, affastellando argomenti superflui e disordinati, come i sillogismi (cfr. H. Bouchilloux, *Pascal. La force de la raison*, cit., pp. 85-87).

⁵⁷ Cfr. J. Chevalier, *La méthode de connaître d'après Pascal*, cit., p. 200.

⁵⁸ Non per nulla in una lettura più recente la sottomissione è vista come un uso specifico della ragione, e non un abbandono della ragione o un limitazione della ragione (cfr. T. Pavlovits, *Le rationalisme de Pascal*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2007, pp. 119-169).

incomprensibile cui legghiamo l'esistenza di Dio. Per cui: ciò che è incomprendibile per la ragione non lo è di per sé. L'ultimo passo della ragione è riconoscerlo (per cui è ancora la ragione che può cogliere il nerbo della questione) e *sottomettersi* alla realtà che la oltrepassa. Senza che la ragione si sottometta non possiamo conoscere nulla, ignoriamo tutto e nella migliore delle ipotesi restiamo legati alla vuota coerenza di un discorso fondato su false premesse.

Per quanto da un punto di vista strettamente logico la ragione resta, nel tentativo di venire a capo di ciò che la oltrepassa, dentro un circuito di antinomie e contraddizioni insolubili, i fatti, e i loro effetti, ci possono fornire, nel loro stesso essere, la ragione per cui sono; la ragione, così nutrita, attinge alla stessa certezza, razionale, che le è propria nell'indagine delle cose del mondo, perché è ancorata anche in questo caso a delle prove che, pur non essendo matematiche, non sono per questo meno infallibili. Le opposizioni, di carattere logico innanzitutto, non sono per questo risolte o annullate, ma oltrepassate: e d'altronde è la natura stessa della verità a essere oltrepassante, perché passa da un ordine a un altro; e se il fine per la ragione è seguire la verità, occorre *rispettare l'ordine*⁵⁹.

Il cuore è il luogo nel quale sorge quello sguardo che può nutrire la ragione e portarla a mettere in campo un'operazione di ordinamento secondo convergenza dei più disparati fatti che, senza essere falsi, restano tuttavia possibili, e questa convergenza (che Pascal attua passando dall'esame dei miracoli alle profezie, dallo studio del finito alla tematizzazione dell'infinito) è sia una convergenza delle prove da accogliere, ma anche la convergenza tra cuore e ragione, che cooperano con lo stesso fine conoscitivo. Il cuore quindi non fa le prove, ma ne coglie il senso e ne opera la sintesi⁶⁰.

Nel cuore avviene la manifestazione di Dio, che è una manifestazione operante immediatamente sul piano gnoseologico, così come di colpo al cuore si manifestano quei principi su cui la ragione fonda il suo discorso. La manifestazione di Dio rivela la verità totale, una verità che accorda in un ordine superiore i principi e i fatti contraddittori che non potevano sussistere uniti nella logica umana, ovvero nella logica della mente. La mente fa con la ragione la verità delle cose, nel senso che mette in ordine le cose, e l'amore fa col cuore la verità della verità, ovvero mette nel giusto ordine la verità.

Quando la mente getta luce sui fenomeni e ne svela le cause, non perde i fenomeni, ma li assume in un ordine più grande. Quando l'anima si dà a Dio non rinuncia alle cose della vita e della scienza, ma le assume nell'ordine della carità. L'analogia che Chevalier istituisce è a mio avviso leggibile come la forma di una conciliazione che ha nel cuore il punto spaziale fondamentale. Nel cuore pascaliano Chevalier istituisce il posto in cui si rivela un enigma, l'enigma dei principi che l'ordine inferiore, quello della ragione, non può spiegarsi secondo le modalità che applica ai fenomeni, ma per negazione, indirettamente e, più umilmente, accettandoli. Il cuore nasconde per la ragione, dunque, un mistero, ma al tempo stesso è anche il luogo in cui avviene lo svolgimento di questo mistero.

Lo svolgimento di questo mistero non è all'insegna della follia o di una irrazionalità, ma è un atto stesso della conoscenza spinta oltre la linea del finito: è un affidamento a Dio in cui si sviluppa l'intelligenza in una forma acuita. Perché l'anima trova in Dio quello che ha creduto di perdere nell'attestazione della finitezza, e che non coglie con le sole forze della ragione. È sempre questo processo, che svela un ordine superiore a quello della contraddizione, che permette a Chevalier di usare termini comunemente intesi a indicare

⁵⁹ Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, cit., p. 240.

⁶⁰ Cfr. *ibi*, p. 310.

l'uno il contrario dell'altro, e che qui coesistono per indicare un credere che equivale a conoscere (e non come in Kant un conoscere che è separato dal credere). Un conoscere che in un altro senso può equivalere a non conoscere. Si tratta di una conoscenza che non si dà con nuove cognizioni: ma con una prospettiva che fa vedere le cose in una luce nuova⁶¹.

La vera sapienza accorda gli opposti, incompatibili nelle dottrine umane, secondo un'unione che è immagine dell'unione di Dio in due nature nell'unica persona dell'Uomo-Dio.

Solo il cuore sa spogliare le cose del loro aspetto esteriore e riconoscervi l'immagine delle cose invisibili (così come la mente, a un grado inferiore, sa riconoscere il senso dei fenomeni spogliandoli della loro apparenza). Solo il cuore sa *armonizzare* le varie e contraddittorie profezie dei testi sacri con la venuta del Cristo, con ciò che Cristo è, con ciò che noi siamo per lui. Ed è con le *ragioni naturali* che Pascal associa che il significato vero delle profezie delle Scritture è il loro significato spirituale, non materiale. Si tratta quindi di un'attitudine della conoscenza in cui cuore e ragione cooperano sotto la guida del cuore. C'è un *sentimento* che permette esso solo di dissigillare le Scritture, di trovarvi la luce per attestare l'esistenza di Dio e la verità delle verità soprannaturali. Eppure questo *studio* è operato da *ragioni naturali*. Solo il *cuore* può vedere ciò che né i corpi né le menti curiose possono riconoscere, ma lo fa dando impulso a una nuova *intelligenza*.

Il cuore allora designa quella parte del nostro essere che non solo è l'organo del sentimento e della vita morale, ma innanzitutto un organo di conoscenza, nel senso che dà principio a tutte le nostre operazioni intellettuali. La ragione è una facoltà dallo sguardo lento, che vuole provare tutto, e che non comprende le cose di finezza o di sentimento, perché vuole procedere sempre tramite dimostrazione. Il cuore è l'apprensione immediata, conoscenza e sentimento, che percepisce i principi e l'ordine:

«Conosciamo la verità non soltanto grazie alla ragione ma anche grazie al cuore. In questo ultimo modo conosciamo i primi principi ed invano il ragionamento, che non vi ha punto parte, tenta di combatterli. [...] Infatti le conoscenze dei primi principi: spazio, tempo, movimento, numeri, sono altrettanto salde di qualsiasi altra che ci diano i nostri ragionamenti ed è necessario che su queste conoscenze del cuore e dell'istinto la ragione si appoggi e che essa vi fondi tutto il suo discorso. Il cuore sente che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti e la ragione dimostra in seguito che non esistono due numeri quadrati di cui l'uno sia il doppio dell'altro. I principi si sentono, le proposizioni si deducono e il tutto con certezza sebbene per vie diverse» (L. 110).

«Il cuore ha il suo ordine, l'intelligenza ha il suo per principi e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro. [...] Quest'ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto al fine, per indicarlo sempre» (L. 298).

Chevalier compendia i due frammenti in questo modo: «Questa potenza [*il cuore*] non va contro l'intelligenza, non è altro che l'intelligenza stessa: ne è la parte più alta; discerne e ama; in essa, conoscenza e sentimento, lungi dal nuocere vicendevolmente l'uno all'altro, si prestano un mutuo aiuto»⁶².

La posizione di Chevalier riprende quelle di alcuni studiosi che lo avevano preceduto, specie sul rapporto del cuore a un metodo, sulla sintesi operata dal cuore tramite la

⁶¹ Cfr. *ibi*, pp. 104-105.

⁶² Cfr. *ibi*, p. 309.

convergenza delle prove⁶³, sull'idea del cuore come ragione superiore⁶⁴. Questi studiosi e Chevalier oggi sono sconfessati per essersi confrontati con i *Pensieri* in un modo filologicamente non scientifico, ma anche per aver dato l'impressione di aver cercato di attribuire a Pascal un proprio concetto più che rintracciarlo correttamente nei suoi pensieri.

Singolare contrappasso per Chevalier: lo studioso che rileva quanto Pascal non avesse altra idea direttrice che l'evitare di attribuire alle cose studiate un concetto elaborato prima, e semmai elaborarlo dopo, in base alle cose stesse, mosso solo dal desiderio di ordine e dall'idea profonda che tutto si tiene in equilibrio, sarebbe stato preso per uno studioso poco serio, che avrebbe forzato il pensiero di Pascal a una propria concezione cui farlo aderire. L'idea di un ruolo preminente del cuore nel segno della conoscenza, che si intesta a una lettura preminente di L. 110, è tuttavia una linea teorica assai ramificata, che ha avuto un grande successo, anche in Italia⁶⁵.

Per riassumere: Chevalier usa dei concetti frequentemente: quello di *ordine* – l'ordine della realtà, cui corrisponde il corretto ordinamento dato dalla conoscenza. Pascalianamente intende i vari gradi della realtà come incomparabilmente non comunicanti e non conciliabili se non attraverso la *sottomissione*. Che è una sottomissione della ragione secondo la ragione del cuore. La ragione del cuore si intesta a un vedere più ampio e diverso, che opera il passaggio dal probabile al certo, e che la ragione o l'intelletto verifica e, per quanto in suo

⁶³ Cfr. *supra*, *Introduzione*, nota 5.

⁶⁴ Cfr. *supra*, *Introduzione*, nota 4.

⁶⁵ A partire da Baudin, che legge nella distinzione tra cuore e ragione la distinzione di matrice platonica tra νοῦς e δίανοια, anch'essa d'altronde evocata da Chevalier (cfr. *ibi*, p. 306), e che egli rende come «ragione intuitiva» e «ragione operativa»: il cuore quale organo della conoscenza dei primi principi e di Dio è quindi una forma della ragione stessa, è precisamente la forma superiore della ragione umana (cfr. E. Baudin, *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, vol. I: *Sa philosophie critique. Pascal et Descartes*, La Baconnière, Neuchâtel 1946, pp. 203-215). Il sentimento come intuizione intellettuale, che sostiene la ragione a dispetto delle sue lentezze (quelle prese in esame da Pascal nell'*esprit de géométrie*), è «la forma più viva dell'intelligenza» stessa, per Steinmann, (cfr. J. Steinmann, *Pascal*, Le Cerf, Paris 1954, pp. 300-301), mentre per Magnard il cuore che sente i principi è visto come una razionalità superiore, la cui conoscenza è la sola ad aver presa sulla realtà (cfr. P. Magnard, *Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal*, Les Belles-Lettres, Paris 1975, p. 109, pp. 370-371). Tra le personalità che in Italia hanno dato letture simili, occorre citare almeno Guardini, che assimila il *cœur* all'*esprit de finesse* e così riassume il suo pensiero: «Conosceremo la verità nella misura in cui saremo amanti» (cfr. R. Guardini, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Seuil, Paris 1960², pp. 137-139), e Bausola, per il quale il riconoscimento della condizione aporetica dell'uomo non esaurisce, nell'avvilimento della ragione, l'istanza più profonda dell'uomo, ma è propedeutica invece al riconoscimento di un ordine razionale del reale, e che il cuore supera quel radicamento nel sensibile per permettere che gli enti siano ordinati e disposti a una riadeguazione; il cuore ispirato da Dio non implica necessariamente un antimondano, ma certamente rileva un'istanza ultramondana (cfr. A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari 1973, pp. 56-70, e Id., *Introduzione a B. Pascal, Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1984², pp. 19-20, 46-52). Non si può inoltre ignorare la proposta avanzata in Italia da Luigi Pareyson e dalla scuola che a lui fa capo, in special modo Claudio Ciancio, proposta che vede in Pascal l'approdo a una idea negativa di verità (cfr. C. Ciancio, *Pascal: filosofia, cristianesimo e paradosso*, in C. Ciancio – U. Perone, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995). Trovo che questa lettura abbia molto in comune con la conoscenza per negazione che Chevalier intesta al cuore. Di non secondaria rilevanza, nella linea "torinese", e che attesta, a mio avviso, una sensibilità intellettuale prossima – anche in questo caso – a Chevalier più che ad altri commentatori, è la riflessione di Pareyson sulla grazia pascaliana, che ha contribuito a svincolare da una matrice giansenista, identificandone piuttosto i caratteri come quelli di una vera e propria istanza filosofica (L. Pareyson, *L'etica di Pascal. Corso di Filosofia morale dell'anno 1965-1966*, Giappichelli, Torino 1966).

potere, invero. Il cuore è allora il momento centrale di un *metodo*, un metodo di conoscenza.

Esso partecipa di due tipi di conoscenza: da un lato offre i principi alla ragione, pur senza poterveli dimostrare; dall'altro apre alla conoscenza delle realtà superiori tramite un sistema di convergenza, che è sia la convergenza delle prove, sia, in questa convergenza, si esprime una convergenza tra cuore e ragione.

3. *Russier: Il cuore organo della fede*

Nella riflessione di Jeanne Russier l'interesse per il cuore è orientato a stabilirne il suo legame con la fede e il destino dell'uomo più che con la conoscenza, ma questo non implica un impegno minore nello sforzo di pensare il rapporto con la ragione.

L'analisi di Russier prende avvio contestando un'interpretazione giudicata ingenua del frammento L. 424: «È il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco che cos'è la fede, Dio sensibile al cuore, non alla ragione». Secondo una lettura corrente, il concetto dietro questo frammento sarebbe quello secondo cui la fede attenga al sentimento – nel senso moderno del termine – e che il desiderio o il bisogno di credere siano ritenuti da Pascal sufficienti di per sé a creare l'oggetto della credenza⁶⁶.

Se nella formula «Dio sensibile al cuore» leggessimo una equivalenza tra la fede e il sentimento saremmo autorizzati a dire che la religione non ha delle prove razionali da offrire e che Pascal avrebbe approvato una credenza tutta sentimentale, e l'avrebbe proposta come tale ai suoi lettori, cercando tuttavia argomenti razionali a sostegno della sua credenza – pur dopo averne smascherato l'irrazionalità.

In realtà Pascal sapeva bene che più una credenza è di origine sentimentale, e meno lo si sa: «tutti gli uomini sono quasi sempre portati a credere non dalle prove ma dalla gradevolezza», e Russier mette in luce che per Pascal «questa via è meschina, indegna ed estranea: per questo tutti la rinnegano. Ognuno professa di credere e anche di amare solo ciò che sa che lo merita»⁶⁷. Come sarebbe quindi possibile, si chiede l'autrice, che questo «impero inconfessato del sentimento sulla ragione» Pascal lo avrebbe riconosciuto definendo la fede, e cionondimeno smentito per il fatto stesso di averlo riconosciuto, e poi ugualmente confermato e abbracciato in una credenza sentimentale⁶⁸?

Su questa difficoltà si iscrive lo sforzo di capire che cosa è il cuore, che non è semplicemente un nome per la sensibilità, ma designa anche un particolare modo di conoscere. Un conoscere distinto dalla conoscenza della ragione, ma altrettanto vero. Se la fede dunque attenesse al campo dell'extra-razionale, scrivendo o pensando di scrivere una *Apologia della religione cristiana* Pascal avrebbe cercato di giustapporre l'uno sull'altro due punti di vista contraddittori: quello per cui Dio è sensibile al cuore, e non alla ragione, e quello di una elaborazione di argomenti razionali per indurre a credere, un modo cioè per comunicare la fede razionalmente. Ma Russier rileva che un tentativo di conciliazione è presente nei commentatori più che in Pascal, quando esamina che per superare questa contraddizione la proposta che fanno è di considerare che la religione possiede delle prove razionali, e che questo prepara dunque alla fede, ma che le prove non sono sufficienti, non

⁶⁶ Cfr. J. Russier, *La foi selon Pascal. Dieu sensible au cœur*, PUF, Paris 1949, p. V.

⁶⁷ B. Pascal, *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, sezione II: *L'arte di persuadere*, in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, intr. di A. Bausola, tr. it. di A. Bausola - R. Tapella, Rusconi, Milano 1984, p. 354.

⁶⁸ Cfr. J. Russier, *La foi selon Pascal. Dieu sensible au cœur*, cit., pp. XIII-XIV.

hanno il sigillo della certezza, e che il cuore interviene così per supplire a questa mancanza, per superare il valore solo probabilistico delle prove. L'opposizione tra ragione e cuore non sarebbe più nel soverchiamento sentimentale del cuore sulla ragione, ma sul fatto che nella genesi della fede i ruoli delle due facoltà avrebbero un'importanza inversamente proporzionale. L'*Apologia* sarebbe quindi intesa a fornire degli argomenti veritieri per la ragione, atti a facilitare la fede, ma nel riconoscimento che l'accento è da mettere sul ruolo decisivo del cuore.

Pascal ha giudicato che la fede necessitasse di questo intervento del cuore per rendere le prove certe e indubitabili? La posizione appare rilevare una contraddizione specifica del cristianesimo: la fede è infatti ritenuta un dono di Dio, a partire da san Paolo, ma al tempo stesso i fatti della religione, come la resurrezione di Cristo, sono definiti indubitabili, cioè perfettamente chiari per la ragione che li esamina. Il cristianesimo pone quindi una duplice posizione: la fede è ispirata dalla grazia ma si basa pur sempre su delle prove intellettualmente certe. Quest'ultimo aspetto rende la fede anche libera, cioè basata su un libero esame, e questa libertà fa sì che vi sia del merito nell'abbracciarla. C'è quindi nella dottrina cattolica, al tempo stesso, sia la certezza razionale delle prove della religione, sia il merito della fede. Pascal avrebbe riflettuto a suo modo, costeggiando i contributi offerti dalla teologia a lui vicina, per spiegare questa apparente contraddizione⁶⁹.

Per comprendere Pascal secondo Russier è di capitale importanza stabilire la distinzione che egli fa tra una data realtà e le prove della realtà stessa considerate di per sé, oggettivamente, e la realtà e le sue prove in rapporto alla mente di chi ne prende coscienza. Le prove della religione, i miracoli, le profezie hanno una natura non convincente in modo assoluto. Ora, per *assoluto*, si deve intendere che le prove possono essere convincenti o meno in relazione all'attenzione di chi le prende in esame:

«La verità religiosa non è costringente; perfettamente chiara in sé, essa non svela la sua chiarezza, come d'altronde la più abbagliante delle luci, se non a coloro che hanno occhi per vederla, che li aprono, e che li rivolgono in quella direzione, e quindi relativamente alle disposizioni di ognuno»⁷⁰.

Le prove sono quindi, considerate di per sé, in una chiarezza tale per la ragione che non si possono trovare modi ragionevoli per rifiutarle, in linea di diritto. Il rifiutarle attiene allora al momento in cui l'obbligo a credere, l'obbligo per cui non si possa non credere, ancora non si è imposto alla volontà per diventare così obbligo non solo logico, valido in sé, ma anche morale.

L'uomo può quindi rifiutare, di fatto, le prove, e non può non rifiutarle d'altra parte se non interviene la grazia. Questo significa che malgrado la sufficienza oggettiva delle prove, la ragione non può coglierle se non grazie a certe disposizioni soggettive del cuore. Lo sforzo di Russier è dunque orientato a verificare come sia possibile che Pascal, da una parte, ritenga che le prove abbiano una chiarezza per cui non si possa dubitare, e questo appaghi pienamente la ragione; e che dall'altro il cuore ispirato dalla grazia sia necessario per percepire quella chiarezza⁷¹.

Per Russier Pascal non ha riflettuto sulla conoscenza umana e i suoi limiti per trattarne la limitatezza dal punto di vista filosofico, il che è ritenuto in sé anche paradossale

⁶⁹ Cfr. *ibi*, pp. XV-XVI.

⁷⁰ Cfr. *ibi*, p. 17.

⁷¹ Cfr. *ibi*, p. 19.

(che la ragione cioè sconfessi la ragione attraverso la ragione), ma al fine di elaborare una serie di discorsi volti non tanto sulla conoscenza stessa, ma sull'insieme del destino dell'uomo⁷². In questo intento, che è innanzitutto apologetico e morale prima che gnoseologico, Pascal ritiene che ci siano due verità razionalmente dimostrabili: 1) che *l'homme passe infiniment l'homme*, cioè che l'ultimo compito della ragione è ammettere che c'è una infinità di cose che la oltrepassano, e che non possono essere accolte se non accettando la religione; 2) che nel mondo ci sono dei segni (*des marques*) di Dio. Quanto al primo punto, Russier rilegge il frammento L. 148, dedicato alla tendenza universale di tutti gli uomini alla felicità, e dell'impossibilità di pervenirvi senza la fede:

«Che cosa dunque ci grida mai questa avidità e questa impotenza [*avidità di felicità e impotenza di raggiungerla tramite le occupazioni con cui ci distraiamo*] se non che esistette altra volta nell'uomo una vera felicità, di cui non gli resta ora che il segno e la traccia del tutto vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, cercando dalle cose assenti il soccorso che non ottiene dalle presenti, ma che tutte ne sono incapaci, poiché quest'abisso infinito può essere colmato solo da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso. Lui solo è il suo vero bene. E da quando lo ha abbandonato, è una cosa strana che nulla, nella natura, non sia stato capace di tenerne il posto» (L. 148).

Russier riconosce che ci sono qui due elementi che oltrepassano la dimostrazione razionale, cioè Dio e i dati storici secondo cui l'uomo ha vissuto in una condizione di vera felicità, e l'ha poi lasciata e perduto così il vero bene. Ma il resto del discorso si basa su una riflessione che la ragione fa sull'esperienza: solo un oggetto infinito e immutabile potrebbe riempire l'aspettativa dell'uomo, e questo oggetto gli manca⁷³. Ora, che cosa può dire la ragione di questo oggetto infinito, della natura di questo infinito?

La ragione si trova in una situazione tale per cui non può non ammettere che, per esempio, esista un infinito spaziale, così come un infinito di numero: ma senza poter spiegare il significato ontologico di quello che pure riconoscere essere esistente, che resta così, quanto alla sua natura, incomprendibile. Esiste l'infinito di numero, che stabiliamo per negazione (è falso che i numeri siano finiti), ma non possiamo dire nulla sulla sua natura, né che sia pari né che sia dispari, e questo ci getta in una antinomia da cui non possiamo uscire. Nel caso dell'infinito spaziale possiamo affermare con certezza che esista, sebbene per via indiretta, perché pur restando incomprendibile che uno spazio sia divisibile all'infinito, questa incomprendibilità si scontra però con l'impossibilità di affermare la proposizione contraria.

Per quello che riguarda l'infinito divino, la ragione non può determinare né che esista né che non esista. L'errore è giudicare impossibile ciò che è incomprendibile, ovvero, nel caso specifico, che è impossibile che Dio sia infinito e senza parti. In realtà, dice Pascal, persino un punto che si muove dappertutto nello spazio è indivisibile, e questo dimostra la possibilità che un ente senza parti, tutto intero, possa essere dappertutto. Ma questo fa vedere che è possibile attraverso la ragione scartare una pretesa impossibilità, ma non che sia provata l'esistenza di Dio: «Dio è o non è; ma da quale lato propenderemo? La ragione non può determinare nulla» (L. 418)⁷⁴. La ragione dunque non può determinare niente di Dio, né la sua esistenza né la sua comprensibilità, da sé sola, prima di aver scoperto la

⁷² Cfr. *ibi*, p. 34.

⁷³ Cfr. *ibi*, pp. 56-57.

⁷⁴ Cfr. *ibi*, pp. 77-83.

rivelazione divina.

In effetti, il fine di questa come di altre strategie argomentative pascaliane è, secondo la Russier, quello di dare alla ragione la prova logica che l'esame dell'ipotesi del sovrannaturale le si imponga in virtù di fatti osservabili e su cui non possiamo manifestare fondatamente dei dubbi⁷⁵. Che la ragione sia capace tanto di saper delineare l'infinito quanto di non poterlo conoscere positivamente è un fatto, razionale, che spinge Pascal alla considerazione che qualcosa di ulteriore, oltre la ragione, caratterizza la natura dell'uomo, che è un essere che partecipa del finito, e che tende al contempo all'infinito. L'uomo resta quindi in un certo senso incomprensibile a se stesso senza il soccorso della fede. La religione dimostra l'esistenza, sebbene incomprensibile, di qualcosa che manca alla ragione, cioè l'infinito, di cui l'uomo ha una cognizione solo nominale e indiretta.

La religione mostra alla ragione, nel senso che le fa vedere, quegli aspetti per cui la ragione stessa possa scorgere «tutto insieme il fatto e scoprire la causa»⁷⁶: «Questi due stati una volta spiegati, è impossibile che non li riconosciate. [...] Osservate voi stessi e vedete se non troverete in voi i caratteri viventi di queste due nature» (L. 149).

La riflessione puramente razionale non rende quindi la fede inutile, ma invece incammina verso la fede, fede che chiarisce, rende ragione delle contrarietà e della duplicità della natura umana, dell'essere l'uomo sempre "superabile".

La verità che Pascal trae dallo studio della ragione umana è che la fede non apporta solo delle conoscenze nuove al di sopra o accanto alle verità cui perviene la ragione nello studio degli enti, ma che queste nuove conoscenze hanno bisogno, di per sé, di trovare un prolungamento nella fede per diventare chiare e intelleggibili⁷⁷.

Il secondo punto che Pascal reputa dimostrabile, cioè che *il y a "des marques" de Dieu*, viene così a essere introdotto a partire dal primo. Una ragione ben condotta porta alla fede, perché nella fede trova quei lumi su cui poter tenere per salde le certezze di cui ha bisogno. La rivelazione, ovvero ciò che oltrepassa l'uomo, può essere spiegata per Pascal, secondo Russier, grazie all'analisi di stampo esegetico dei libri biblici in cui conduce il lettore, grazie a una ermeneutica della storia in chiave escatologica, grazie a un sistema eteroclitico di questioni di ordine psicologico e filosofico, che prendono di mira il problema e sono capaci di dare delle risposte esaurienti, dalle riflessioni di Epitteto a quelle di Montaigne, dallo studio dell'amor proprio alla presa in carico del valore dei miracoli. Questo non può dare la stessa chiarezza che darebbe lo stare faccia a faccia con l'infinito, ma dà delle certezze⁷⁸. Questa somma di argomenti non è quindi per Pascal, secondo Russier, un'aggregazione di probabilità, una sommatoria di congetture, nel qual caso la fede sarebbe temeraria⁷⁹, ma si tratta di dimostrazioni vere e proprie, dal forte valore probatorio. In altre parole, la fede come *sentiment de cœur* non sembra poter supplire a una qualche insufficienza razionale: vi è piuttosto un accordo tra il veder chiaro della ragione e l'affidamento al sentimento, un accordo che non rileva una contraddizione formale tra le due istanze, ma un vederle procedere insieme nel concorrere al fine di pervenire alla fede.

L'accordo è instabile al concetto di fede stessa, che ha l'aspetto di ciò che si rifiuta di scegliere tra la sua razionalità e il suo valore in quanto merito. In altre parole, l'istanza della ragione si trova a essere irrobustita da una disposizione, da uno sguardo, da un modo nuovo,

⁷⁵ Cfr. *ibi*, p. 95.

⁷⁶ Cfr. *ibi*, p. 93.

⁷⁷ Cfr. *ibi*, p. 100.

⁷⁸ Cfr. *ibi*, pp. 150-151.

⁷⁹ Cfr. *ibi*, p. 153.

soggettivo, di considerare i fatti, oggettivi; ed è quindi l'attitudine avversa o resistente ad accettare la validità della dimostrazione a dover essere stanata, non solo come contraddizione, ma come peccato.

L'accordo tra esame razionale e sentimento risiede quindi nel fatto che la ragione è ben condotta a riconoscere la validità delle dimostrazioni dalla tensione stessa verso la verità, dalla volontà di cercare la verità, cioè dall'amore per la verità, che è la forma dell'amore in quanto tale, in quanto cioè orientato verso l'infinito. Ed è precisamente questo che indica il cuore.

Per Russier il cuore non è altro che questa volontà intesa come la tendenza ad amare. Si tratta di una tensione profonda, che appartiene al fondo stesso del nostro essere, in consonanza a una lettura biblica e prevalentemente port-royalista della Bibbia: il cuore è il fondo dell'essere umano, ciò che nell'uomo vi è di più essenziale e di intimo, il fondo della volontà⁸⁰. La volontà non è da intendere come tendenza chiara e deliberata, riflettuta, di cui possiamo avere sempre coscienza, ma piuttosto una sorta di istinto, che sta nelle latebre dell'uomo, superiore alle istanze del semplice desiderio, che arrivano invece alla superficie. Il cuore è il fondo essenziale e intimo dell'essere dell'uomo, il più vero, di cui i desideri momentanei sono solo le manifestazioni superficiali e spesso sregolate, perché orientate a una resistenza nei confronti degli argomenti razionali. Il desiderio è cioè spesso legato ai beni finiti anziché al bene duraturo e stabile.

Il cuore non si aggiunge alle prove razionali, ma aggiunge il suo sentimento, cioè il modo in cui conosce, all'adesione della mente, per generare la vera fede. L'intervento del cuore nel credere non è quindi un espediente al quale rassegnarsi, per supplire alle insufficienze della dimostrazione razionale. Tutte le religioni «non davano che il ragionamento» (L. 588). Il cuore, davanti alle dimostrazioni della religione, dà prova non di una verità, che è data dalle dimostrazioni stesse, ma della trascendenza della verità, in quanto il sentimento che scaturisce dal cuore è il frutto di un'azione di Dio. Il cuore si trova a essere il punto di intersezione della grazia nell'attività umana. L'ispirazione è un'azione di Dio che fa nascere il sentimento nel cuore. Ispirare e inclinare rappresentano due aspetti complementari di un'unica operazione: l'ispirazione è il modo in cui il sentimento viene fatto sorgere, dalla parte di Dio; l'inclinazione è il modo in cui la fede è ricevuta nel cuore, dalla parte dell'uomo. Le due espressioni: *le cœur sent Dieu* e *la foi est un don de Dieu* sono equivalenti⁸¹, e configurano il cuore nel senso di una ricettività, al passivo.

Il cuore si combina con i motivi intellettuali, in sé sufficienti, secondo un modo che dispone la mente che cerca la verità, perché ama naturalmente la verità (cfr. L. 423) – e questo quantomeno quando è un cuore raddrizzato, ricondotto all'amore verso l'infinito anziché verso se stessi.

Il fondo del nostro essere ci muove in effetti, d'abitudine, verso ciò che può appagare noi stessi o il nostro piacere, cioè verso quei beni finiti che sono l'immagine, sbiadita, distorta, del vero bene. Nella conoscenza delle cose del mondo la volontà è condannabile proprio per questa abituale stortura, perché ci pone innanzi solo ciò che ci piace, non permettendoci di vedere né quello che non ci tocca, né il quadro di insieme, ma solo alcuni

⁸⁰ Cfr. *ibi*, pp. 156-158. Anche Sellier (cfr. *supra*, § 1.2) riprende come valida l'impostazione suggerita da Russier rispetto al cuore, nel cui significato è letta una origine specificamente biblica; ma mentre quest'ultima è messa a confronto con l'interpretazione che del cuore si aveva a Port-Royal, in particolare nella riflessione di Nicole (cfr. *ibi*, pp. 157-158), Sellier ne ravvisa i legami innanzitutto con l'autore più letto dai solitari di Port-Royal e da Pascal stesso, cioè Agostino.

⁸¹ Cfr. J. Russier, *La foi selon Pascal. Dieu sensible au cœur*, cit., p. 155.

aspetti degli enti. Nel caso della conoscenza religiosa la volontà è però apprezzabile perché si configura come il desiderio stesso della verità, che è infinita e trascende ogni tipo di soddisfazione che possiamo avere tramite la ricerca dei beni finiti. Si tratta in questo caso di una ricerca animata dall'amore per la verità, e dalla perseveranza, cioè dalla capacità di non arrestarsi di fronte alle difficoltà che pure non possono non esserci, perché la verità nella sua forma più alta, cioè Dio, non ha una natura tale da essere sempre e continuamente scoperta e manifesta⁸². Come ha saputo rilevare più di recente J.-L. Marion, la fede e la grazia esercitano una funzione strettamente epistemologica che rende possibile un metodo di convincimento e di persuasione diverso da quello inteso all'evidenza di marca cartesiana, che sottomette l'intelletto alla volontà e propone una evidenza che si vede solo a condizione di volerla vedere, e quindi di volerla innanzitutto⁸³.

Solo in un caso per Russier la volontà o cuore sembra non procedere a partire dall'istanza dell'amore per la verità o amore *tout court*, né della sua forma al grado inferiore, cioè il piacere: nel caso di L. 110 e di L. 418:

«È in questo modo [*grazie al cuore*] che conosciamo i primi principi [...]. Il cuore sente che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti» (L. 110).

«La nostra anima [*qui da intendere come il senso più ampio del concetto di cuore*] è gettata nel corpo dove trova numero, tempo, dimensioni» (L. 418).

Per Russier Pascal si serve di questi argomenti come di esempi per dimostrare che nel campo della matematica il cuore opera una conoscenza immediata e certa che, sebbene non perfettamente chiara, traina a sé l'adesione della mente. In questo caso il cuore non offre una visione chiara dell'oggetto conosciuto, cioè l'infinito, ma il frutto di questo riconoscimento è legittimato a essere tenuto per certo. Anche in questo caso interviene cioè la tendenza essenziale della volontà che è, anch'essa, infinita, ma Russier riconosce che in generale la conoscenza del cuore è quella che direttamente o indirettamente procede dall'amore⁸⁴.

L'intervento della volontà, da biasimare in tutti gli altri campi in cui obnubila o rischia di obnubilare quello che possiamo vedere e verificare nel mondo, in nome di ciò che ci piace di più, è buono e indispensabile nella credenza perché rende chiare alla ragione le prove della rivelazione, ne rende chiara la validità. La validità delle prove è riconoscibile solo se riconosciuta: ovvero solo se non vi si resiste, se non vi se ne distoglie l'attenzione. Il valore probabilistico delle prove non sta quindi nelle prove stesse, che nel loro essere aggregate troverebbe certezza, ma nel senso che non costringono nessuno a credere. Per crederle come vere occorre che si abbia la disposizione a cercarle e, avendole trovate, a riconoscerle. Allorché il cuore è condotto, da Dio, al sentimento di queste verità, allora non si instaura solo una istruzione e un convincimento per l'intelligenza, ma si opera una conversione del cuore, cioè un allontanamento da ciò che porta il cuore fuori dal campo del

⁸² Cfr. *ibi*, p. 193.

⁸³ Cfr. J.-L. Marion, *L'obscur évidence de la volonté. Pascal au-delà de la «regula generalis» de Descartes*, in «XVII^e siècle» 185 (1995), pp. 639-656, qui p. 653; cfr. anche Id., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996².

⁸⁴ Cfr. J. Russier, *La foi selon Pascal. Dieu sensible au cœur*, cit., p. 156, pp. 163-165.

suo essere vero. Conversione per il cuore di ciò che a sua volta ha convertito, in un senso opposto, la creatura al posto del creatore, e il creatore al posto della creatura. Le prove, i segni, possono convincere e istruire, ma attraverso di essi, per la mediazione della grazia, vi si può leggere l'affermazione di un altro ordine di realtà, cioè la carità.

Sotto le spoglie di una dottrina teologica, e in funzione della nozione del peccato originale, Pascal indica un collimare tra ragione e sentimento basandosi sulla constatazione che la volontà, intesa come desiderio della verità, sia uno stimolo nella ricerca della verità stessa, e un aiuto per scoprirla – e che, semmai, la volontà in quanto desiderio di questo o di un altro bene particolare è necessariamente fonte di errore nella conoscenza.

L'intento di Pascal in quanto apologeta è quello di svegliare questa tensione verso l'infinito⁸⁵, ma è la fede *don de Dieu* ciò che renderà il lettore capace di comprendere che il discorso stesso dell'apologeta viene dal cuore. Il desiderio o la tensione verso la felicità infinita è quello che ci fa provare che le prove, che pure possono bastare per la mente, non bastano per generare o per avere la felicità infinita. Questo attiene alla ricerca «di cuore» di Dio, cioè nella più autentica tensione verso la verità.

4. Laporte: l'infinito e la differenza

4.1. L'istanza port-royalista

Laporte dedica a Pascal un lungo articolo pubblicato nel 1923 e poi un saggio dal titolo *Le cœur et la raison selon Pascal* nel 1927, ripubblicato poi postumo nel 1950⁸⁶. Egli intende quella del cuore pascaliano come una vera e propria *dottrina* paragonabile alla teoria della conoscenza kantiana e alla teoria del metodo di Descartes⁸⁷. Ma a differenza dei sistemi cui è confrontata, quella pascaliana è una dottrina legata alla volontà, e solo come conseguenza riguarda il credere e la conoscenza. Per Laporte la dottrina del cuore enuclea tutta la *filosofia* di Pascal⁸⁸ per la critica che tramite di essa è implicata della scienza e di tutte le operazioni intellettuali. Ma essa è importante per Laporte anche oltre il campo della filosofia e della scienza, per ciò che riguarda anche l'ambito della fede e della religione, coprendo così praticamente quasi tutti i campi dello spirito. Laporte però, a differenza di Chevalier, tende a separare in modo più preciso i campi, cui Chevalier mirava in modo unitario tramite il metodo che, per mezzo del cuore, permette di dispiegare un'attività che egli leggeva innanzitutto come conoscitiva, un metodo che abbracciava e conciliava, in un senso ampio del concetto di conoscenza, gli ambiti diversi dello spirito umano (dai sensi alla

⁸⁵ Cfr. *ibi*, p. 174.

⁸⁶ Cfr. J. Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 247-306; Id., *Le cœur et la raison selon Pascal*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» CIII, 1-3 (1927), pp. 93-118, pp. 255-299, pp. 421-451. L'edizione cui farò riferimento riguardo quest'ultimo testo è la mia traduzione: J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, a cura di R. Caldarone, Morcelliana, Brescia 2018. Si basa sull'edizione del 1950 (Éditions Elzévir, Paris), che riproduce il saggio uscito in rivista ventitré anni prima senza cambiamenti di sorta.

⁸⁷ Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 25.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

fede).

Ma se la conoscenza, per Chevalier, in tutti i suoi significati, era il tratto *ordinante* e razionalmente unificante di esperienze e ambiti diversi, non così sembra essere nella lettura di Laporte: egli riconosce sì che il cuore è l'elemento che attraversa i campi, perché è il solo che permette in ciascuno di essi di spingere l'uomo verso il senso e la realtà viva dell'infinito, e ciò tocca anche la conoscenza e questo ne fa, con le parole di Piemontese, un *intendere* che è nell'atto stesso un *sentire*⁸⁹, ma ciò si può intendere come unificante solo nel senso che esso è il risultato in tutti i settori di una stessa operazione innescata dal cuore, mentre diverso è il risultato che questa stessa operazione implica nei diversi campi, perché trascende il solo conoscere (che pure non era un conoscere semplicemente contenutistico) che aveva in mente invece Chevalier. In altre parole, per Laporte la dottrina del cuore ha una portata sia fisica che filosofica in senso stretto, sia morale che spirituale.

Laporte è molto chiaro sul metodo da lui utilizzato, che è quello di leggere il cuore secondo i parametri del giansenismo: il cuore in quel preciso contesto culturale è l'espressione della vittoria o della supremazia della grazia sulla natura corrotta dal male. Questa lettura, che poi è condotta secondo un'ottica rigorosamente port-royalista più ancora che giansenista⁹⁰, sposta Pascal da quella posizione così serenamente conciliante cui aveva invece teso a vederlo Chevalier – che è tra gli studiosi di Pascal quello con cui più fortemente si confronterà Laporte⁹¹ – e ne fa stagliare il pensiero entro la decodifica offerta dallo spettro delle riflessioni port-royaliste.

Questa impostazione acuisce ciò che Chevalier attenuava, o che non tendeva a prendere in considerazione se non in un'ottica decisamente più scevra dalle istanze culturali di Port-Royal, cosa che lo aveva portato anche, in alcuni casi, a finire per distanziare Pascal dal rigore un po' dogmatico e settario del Giansenismo⁹². Laporte insiste infatti sulla

⁸⁹ Cfr. F. Piemontese, *Il «cuore» di Pascal e il razionalismo in filosofia*, in «Giornale di metafisica» XV (marzo-giugno 1966), p. 276.

⁹⁰ Giansenio è citato poche volte (cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., pp. 73, 74, 98, 113-114, 133, 143), molte di più Saint Cyran (cfr. *ibi*, p. 32, pp. 70-71, 74-75, 91-92, 99, 132-133, 142, 147-148, 162-163, 189), Arnauld (cfr. *ibi*, pp. 31-32, 47-48, 58-61, 64, 69-70, 73, 92, 113-116, 120, 126, 133, 138, 143, 157, 159-160, 177, 187, 189), Nicole (cfr. *ibi*, pp. 31-32, 35, 45, 47-48, 50, 69-70, 92, 113, 115, 126, 133, 177, 187, 189).

⁹¹ Cfr. *ibi*, p. 123, pp. 171-181. Altri studiosi, come Bremond, Blondel, Strowski, sono appena accennati, quasi sempre citati come gli invariabili portatori di una posizione da sottovalutare, e minimamente discussi: Henri Bremond, che ne *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, cit., scriveva che il miglior Pascal non è quello delle *Provinciali*, ma quello che si allontana, negli ultimi anni, dagli "amici giansenisti" (cfr. *supra*, *Introduzione*, nota 6) è descritto come un ex gesuita dalla posizione ingenua, senza nemmeno essere direttamente nominato o citato come autore di una delle due uniche citazioni che Laporte riporta nell'introduzione: «Il miglior Pascal è quello nostro» (cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 26), e poi soltanto nominato quasi di sfuggita in nota (cfr. *ibi*, p. 64 e p. 142), sempre e solo per essere rintuzzato; Blondel è citato solo una volta, e soltanto per combatterne la convinzione che il pensiero di Descartes sia ascrivibile all'agnosticismo (cfr. *ibi*, p. 65); Strowski riceve l'onore di una delle primissime citazioni (cfr. *ibi*, p. 25), e poi è preso di mira insieme a Chevalier per la tesi, da lui ritenuta insostenibile, del cuore che opera la sintesi di tutte le probabilità indipendenti e convergenti fornite dalla ragione (cfr. *ibi*, pp. 171-173, p. 175, p. 177).

⁹² Si vedano in particolare le pp. X-XIII dell'*Avertissement* alla nona edizione di *Pascal* di J. Chevalier (1924), in cui l'autore, pur riconoscendo l'appartenenza di Pascal a Port-Royal, ne mette in luce la distanza invocando il frammento L. 786 (riportato anche a p. 42). In esso Pascal rimprovera a gesuiti e giansenisti, «ma di più i giansenisti», di non saper fare «professione dei due contrari», e di «ometterne uno»: vero e proprio manifesto a favore della conciliazione e del rifiuto della negazione in quanto negazione: «Pascal riconosce che la verità totale è fatta dall'unione dei due contrari» (cfr. *ibi*, pp. 132-

dialettica, sulla logica dei contrari, acuisce la differenza, e l'idea di una conciliazione che pure siamo indubbiamente indotti a trarre dalla sua lettura è attraversata da una tensione che invece è meno avvertibile in Chevalier.

4.2. Critica della ragione

Secondo Laporte la critica della ragione⁹³ costituisce tutta la *filosofia* di Pascal. L'anticamera della dottrina del cuore è lo studio dei limiti della ragione. Ciò vuol dire che le due facoltà, quella del cuore e quella della ragione, sono per così dire inseparabili perché è solo attraverso l'esame che la ragione fa di sé che è possibile pervenire sia a una critica fondata della stessa sia alla determinazione di ciò che la supera, cioè il cuore.

Alla base della verifica della limitatezza ovvero della finitezza della ragione c'è per Laporte l'idea port-royalista della «corruzione originale»⁹⁴: secondo questa idea, nella dotta disamina che lo studioso ci offre, la verità e la felicità, unite in una sola realtà viva, sarebbero appartenute all'uomo in uno stato antecedente alla realizzazione del peccato originale e all'introduzione del male nel mondo. A fronte dell'assunzione di questa idea che senso occorre dare alla stima di Pascal per il pensiero e la sua dignità? Anch'essa per Laporte non è una considerazione lontana da Port-Royal, e non tempera in nulla «il Giansenismo con l'Umanesimo»⁹⁵.

La *depravazione*, la concezione cioè secondo cui si sviluppa un processo che vede l'uomo cadere dallo stato di grazia, consiste in una cattiva direzione impressa all'asse del

133).

Ma Chevalier oppone anche un'altra convinzione in risposta a Laporte, perché per lui il desiderio dell'infinito che solo l'infinito può colmare è parte – nella sua lettura di Pascal – della *natura* dell'uomo, e non è un giansenistico dono che Dio farebbe all'uomo per elevarlo al soprannaturale. Il confine tra natura e grazia è quindi molto più poroso nella lettura di Chevalier rispetto all'impostazione di Laporte.

Infine: lo spirito di polemica, lo squilibrio che il giansenismo rivelerebbe tra grazia sufficiente e grazia efficace, il suo estremo intellettualismo, contrasterebbero, per Chevalier, con il genio di Pascal e quella sua ricerca dell'equilibrio che ai miei occhi esprime una esigenza di conciliazione. *Le Provinciali* sarebbero allora, in quest'ottica, un "passo indietro", un negare la ricerca della verità e il suo raggiungimento attraverso la carità: ma semmai il cercarla attraverso lo spirito di contestazione. Ciononostante nell'analisi delle *Provinciali* Chevalier mira subito al *sentimento* quale chiave di volta per rilevare l'intrinseca originalità pascaliana rispetto all'avvelenata polemica port-royalista. Ad esempio sul tema dell'ignoranza del male quale giustificazione del peccato di stampo molinista: Pascal, che vi si oppone, prende ad argomento coloro che fanno il male senza avvedersene, o anche con gioia, sostenendo che questa è una cosa che vediamo, sappiamo, *sentiamo* (cfr. *ibi*, pp. 117-120). Le ultime *Provinciali* sono viste da Chevalier come più *eque*, come se la loro stessa stesura avesse riavvicinato Pascal a uno «spirito di carità» e l'avesse via via sempre più liberato dallo spirito polemico. La 17esima e la 18esima delle *Provinciali* sono lette come lo sforzo di conciliare (senza forse che Pascal se ne accorgesse, cfr. *ibi*, p. 131 n. 2) le due verità contrarie che agitavano allora la cristianità (cfr. *ibi*, pp. 131-132). Chevalier nei riguardi del giansenismo, e di Pascal giansenista, sembra sempre avere in mente un frammento, che è posteriore alla scrittura delle *Provinciali*, in cui siamo autorizzati a leggere un rifiuto nella ricerca della verità di ogni tipo di istanza polemica, ovvero che fuori dalla carità e dall'umiltà la verità diventa un idolo, un riferimento a sé più che alla verità vera (cfr. L. 926: «Ci si fa un idolo della stessa verità, poiché la verità senza la carità non è Dio»). Se letto in un'ottica biografica, il frammento avallerebbe una sconfessione delle *Provinciali* nel percorso personale di Pascal.

⁹³ Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., pp. 29-67.

⁹⁴ Cfr. *ibi*, pp. 29-30.

⁹⁵ Cfr. *ibi*, p. 30.

nostro essere. L'esercizio delle nostre facoltà, tra cui la ragione, si trova a essere viziata da un desiderio scomposto, sregolato, in cui il fine ultimo, cioè Dio, è scambiato, confuso ed eluso dalla volontà, che è la regina di tutte le altre facoltà. La volontà muove verso ciò che in una condizione ideale non dovrebbe che costituire il mezzo per mirare a Dio, finendo per fare del mezzo il fine stesso, distorcendone la natura per tentare di appagare in ultima analisi se stessi.

C'è dunque un desiderio a cui siamo mossi dalla volontà, che orienta la ragione, la quale di per sé non è né falsa né errata ma, semmai, falsata e indotta all'errore nell'esercizio delle sue prerogative. Non sempre, si capisce, specialmente laddove essa viene applicata all'elaborazione puramente speculativa e scientifica, in cui il discernimento dei principi e l'elaborazione, teorica, dei rapporti tra i fenomeni, non risponde a una concupiscenza, cioè a quella tendenza di mettere se stessi al posto di Dio, e di mirare a sé invece che a Dio, scambiando la ricerca del proprio bene particolare con quello del vero bene. Nella geometria, nella fisica, e nell'astronomia, nelle scienze informate secondo il modello matematico, l'oggetto preso di mira non è direttamente Dio, ma non pone il *moi* dell'uomo al centro dello studio, non ne è la materia.

L'elaborazione teorica non è però al riparo da ogni concupiscenza, perché a sua volta è il frutto di un desiderio di scoprire che mira più a dare vanto a se stessi rispetto al fine cui si dovrebbe essere diretti. Questo però non intacca la validità gnoseologica della scienza, che è da un lato ammirevole per le scoperte cui perviene, ma che dall'altro, per quanto raffinata, resta legata nell'alveo del congetturale: si intende dire che le spiegazioni che rilanciano l'esperienza nella teoria, nella legge, sono soggette a una continua verifica, cui necessariamente non possono che aderire se non fintanto che esse non siano sconfessate e rimpiazzate da differenti ricognizioni, e questo è un processo che va all'infinito.

Avvicinando Descartes a Pascal⁹⁶, al Pascal uomo della scienza moderna, ostile a ogni principio di autorità e ancorato alla verifica sperimentale, Laporte sottolinea che è il metodo scientifico stesso a esigere che il raziocinio si nutra delle esperienze, e che la distanza tra l'uso della ragione oggettivante e gli esperimenti non è così invalicabile. Vale a dire che le cose, cartesianamente, possono essere sì spiegate in molti modi, ma quello più vero, quello che permette di far prevalere l'ipotesi preferita sulle altre per una specie di «certezza morale» è verificare che la deduzione delle verità discenda dagli esperimenti che ne presidiano il funzionamento, in modo che il contenuto veritativo del fenomeno sia sempre ripetibile e valido dentro il sistema che l'ha fatto stagliare. Che ne confermi l'uguaglianza e la permanenza per tutti gli osservatori o per tutti gli studiosi: questo garantisce la validità della verità dedotta.

Il sistema scientifico moderno, per cui una cosa risulti sempre vera solo a patto che gli esperimenti che ne hanno ricostruito la catena fenomenica ne garantiscano il funzionamento e la validità, risponde a un impianto che riduce la realtà a figura e movimento e che prova a determinare le leggi del movimento. In questo Laporte ravvisa una profonda sintonia tra Pascal e Descartes, tra il Pascal del frammento L. 84: «Bisogna dire in modo generico: questo si produce per figura e movimento: questo infatti è vero» e il Descartes che alla conclusione dei *Principi* attesta una certezza nel fatto che i fenomeni siano spiegabili solo tramite spiegazioni meccaniciste e che tra le spiegazioni meccaniciste quella che prevale lo fa in nome di una «certezza più che morale»⁹⁷.

⁹⁶ Cfr. *ibi*, pp. 33-44.

⁹⁷ Cfr. Cartesio, *I principi della filosofia*, parte quarta, 204-206, in Id., *Opere*, vol. 2, tr. it. A. Tilgher,

Anche sul valore dell'esperienza i due filosofi concorderebbero: Pascal al termine dei due trattati *Sull'equilibrio dei liquidi* e *Sulla pesantezza della massa dell'aria*, così si esprime: «gli esperimenti sono i veri maestri da seguire in fisica»⁹⁸. E Descartes d'altronde nella sesta parte del *Discorso sul metodo*, confessa che per scoprire il nesso di causa-effetto tra un particolare e i principi della natura l'unico modo valido resta quello di fare e rifare degli esperimenti⁹⁹.

La differenza tra Pascal e Descartes non è in merito all'idea di certezza scientifica, che per entrambi è ritenuta essere praticamente la stessa, quanto piuttosto nella portata che entrambi sono disposti a riconoscerle. Per Descartes, ciò che nel mondo è per noi conoscibile tramite il metodo scientifico lo è da una punta all'altra, e si tratta di una conoscenza paragonabile a quella che ne ha Dio stesso¹⁰⁰. Pascal invece attribuisce alla scienza solo una vista parcellizzata e, per quanto approfondita, mai estesa né estendibile all'intero, che resta gnoseologicamente perfettibile all'infinito. Per Descartes tutti i fenomeni naturali devono poter rispondere, per mezzo dell'istanza matematizzante della figura e quella meccanicista della fisica, a elementi chiari e distinti, cioè scontornati di tutto ciò che ne impedisce l'oggettivazione, e distinguibili per la ragione. Questo permette alla ragione oggettivante dal taglio scientifico di porre l'uomo al centro del sapere. Per Pascal, invece, questo centro resta inattuabile a causa dell'idea che la ragione non può aggirare, cioè quella della *differenza* che emerge a partire dal metodo esperienziale, e che le permette di verificare, attraverso il metodo stesso, quello che nella natura non è mai del tutto accomunabile e addensabile a una idea di analogia universale o di ordine dal semplice al complesso¹⁰¹.

Inoltre, la differenza fa emergere anche un altro limite, per la ragione stessa: essa è finita mentre l'analisi dei dati che essa si trova a dover ricostruire è infinita, nel senso che la ragione non può mai arrivare a qualcosa di assolutamente *primo*: la ragione si arresta, nella catena della ricostruzione teorica sovrintesa dagli esperimenti, a ciò che chiamiamo principi, ma questi non possono essere né definiti né dimostrati: l'accordo generale li prende per *primi*, a occhi chiusi, per convenzione. Ma c'è anche un secondo limite per la ragione scientifica, posto da un altro tipo di infinito: esso si spalanca rispetto alla ragione anche per quello che riguarda l'*estensione* delle sue ricerche. Le ricerche esigono che vi siano un'infinità di proposizioni da esporre, che coprono tutti i saperi e la relazione tra di essi.

Per l'uomo è impossibile impadronirsi dell'intero corpo delle scienze, cioè di ogni sapere, e di arrivare quindi a una visione di insieme del mondo e della verità. Di fronte alla ragione scientifica si aprono agli occhi di Pascal due tipi di infinito: 1) quello di un'analisi che non può risalire indietro nelle dimostrazioni e nelle definizioni se non dove deve arrestarsi perché non può più né definire né dimostrare: si tratta del limite dei principi primi; 2) quello dell'estensione verso le conseguenze ultime cui è impossibile pervenire perché non possiamo dimostrare e verificare tutte le proposizioni che possano conseguire dall'insieme di tutti i saperi.

Ne segue che è impossibile pervenire a una sintesi totale del sapere, e che possiamo

Laterza, Bari 1967, pp. 365-368.

⁹⁸ B. Pascal, *Scritti di fisica*, introduzione, traduzione e note di M.V. Romeo, Edizioni Greco, Catania 2002, p. 302.

⁹⁹ Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, parte VI, commento di É. Gilson, testo francese a fronte, versione latina in appendice, a cura di E. Scribano, San Paolo, Milano 2003, pp. 179-181.

¹⁰⁰ Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 40.

¹⁰¹ Cfr. *ibi*, p. 43.

attingere solo a un sapere parcellizzato, di un dato *milieu des choses*, senza poter conoscere né il loro principio (se non quello che per comodità chiamiamo tale, e che non è mai il vero primo, se non soltanto nominalmente) né la fine.

Nel seno stesso della fisica vi è per la ragione un doppio scacco, una doppia cesura a cui l'infinito, da sopra e da sotto, mette una barriera, e questo avviene anche se per Pascal così come per Port-Royal la fisica resta l'esempio più fulgido della capacità della ragione di saper istituire le relazioni tra le cose, e di rilanciare le cause e gli effetti in una elaborazione teorica, matematica, per cui esse risultino sempre come vere per tutti. Questo doppio scacco è al principio e alla fine del sapere stesso dentro cui la ragione elabora la conoscenza, perché è confrontata con qualcosa che la supera sia a monte che a valle, l'infinito nella sua duplice forma di inizio e di fine. Quello che Laporte ha in mente riflettendo su questo tema è che le verità cui perviene la ragione sono vere soltanto parzialmente, e parzialmente in un duplice senso a sua volta: perché sono le verità di una parte sola, di un pezzo solo della cosa, in cui il fenomeno è preso nel mezzo tra ciò che lo determina e ciò verso cui può conseguire, e parzialmente perché basta cambiare la prospettiva (la disciplina scientifica di riferimento) e la cosa, entrando in rapporto con altre, varrà in modo completamente diverso e slegato dalle altre. Parziale cioè per la cosa stessa e per la relazione che essa intrattiene, per chi la osserva, con altri oggetti.

Questa visione della fisica, così come delle altre scienze, la priva di ogni sostegno o fondamento metafisico. Se in Descartes una certa visione metafisica permetteva alla sua fisica di poggiare come su un fondamento sopra l'idea di poter e dover rendere tutto riducibile a un'idea chiara e distinta, tale per cui tutte le cose, nella loro interezza, possono essere spiegate, e non solo i fenomeni locali o particolari, per Pascal questo spalancarsi alla ragione dell'infinito le taglia ogni possibile appoggio¹⁰².

4.3. *L'infinito*

Il non conoscere il principio né il termine delle cose (cfr. L. 199) comporta anche una mancanza di fondamento rispetto a qualunque pensiero sul destino dell'uomo. Né la ragione sembra poter dire granché di stabile sulla natura dell'anima. Quanto a Dio, Laporte induce a considerare come l'argomento della scommessa (L. 418) nasca proprio dalla constatazione dell'incapacità della ragione di decidere dell'esistenza o della non esistenza di Dio. Pascal non sembra dare credito ad alcuna delle prove metafisiche, riponendo fiducia sull'idea che solo la rivelazione e Cristo sono le chiavi tra Dio e l'uomo. Benché la ragione dimostri l'esperienza dell'infinito, almeno nel campo numerico, questo non ci fornisce alcun appiglio perché sia possibile conoscere, dell'infinito, delle proprietà. Né all'idea di infinito che ne traiamo, così «spoglio»¹⁰³, possiamo attribuire, tramite la ragione, i caratteri della perfezione. La perfezione è invece attribuibile all'infinito subito attraverso la conoscenza delle Scritture e lo studio che, completato e confermato dalla fede, arriva a stabilire che «c'è [...] qualcosa al di sopra di ciò che chiamiamo la natura» (L. 189), e che quel qualcosa merita di essere definito divino. In balia della sola ragione, l'uomo è impotente tanto in materia di verità metafisica che di verità morale, la quale dipende strettamente dalla conoscenza del destino dell'anima e della natura del sommo bene.

¹⁰² Cfr. *ibi*, p. 44.

¹⁰³ Cfr. *ibi*, p. 54.

L'impotenza della ragione a delineare una morale poco più che instabile, dal momento che non può conoscere Dio «sovra verità e sovra giustizia»¹⁰⁴, dipende, come nel caso della fisica, dall'incapacità di penetrare la natura dell'infinito – a meno di non essere la ragione rischiarata dalla grazia. L'intelligenza umana è portata a dover ammettere l'infinito, ma l'infinito va oltre la presa dell'intelletto stesso, che non può comprenderlo. Laporte istituisce un altro paragone tra Pascal e Descartes, rilevando che per entrambi l'infinito è il limite contro cui la ragione «va a sbattere»¹⁰⁵. Ma mentre nel caso di Descartes dell'infinito possiamo conoscere un gran numero di attributi, perché l'idea dell'infinito è chiara e distinta e contiene più realtà oggettiva di qualsiasi altra realtà, e ciò che non possiamo comprendere né rappresentare è il modo con cui questi attributi si accordano e si identificano in Dio, per Pascal la ragione non può nemmeno intravedere per squarci frammentari l'illimitata estensione dell'infinito: non possiamo applicare all'infinito alcuna idea morale, e sono tutte le sue proprietà che ci sfuggono. È nella

«nozione di infinito, un po' più alto o un po' più basso, che si trova la linea di demarcazione tra ciò che è accessibile alla ragione e ciò che le sfugge; e per l'uno come per l'altro questa nozione è inevitabilmente posta dalla ragione riflettente. Per entrambi, di conseguenza, è la ragione che è portata a sconfessare se stessa, e a tracciare i suoi stessi limiti. È la ragione che stabilisce la realtà di un campo “misterioso e [...] sovranaturale” e la possibilità se non la necessità di una conoscenza sovrazionale. Questa conoscenza che Cartesio collega assai semplicemente all'*intuitus*, concessa da Dio con una specie di supplemento di luce, Pascal la rapporta al *cuore*»¹⁰⁶.

Il cuore per Laporte aggiunge sempre alla ragione qualcosa riguardante l'infinito. Nel campo della religione esso si identifica come un sentimento intimo di cui si alimenta la fede, che arriva fino a incorporare il credo nella stessa sostanza vivente del vero credente. Certo questo sentimento è anche un giudizio, perché un qualunque tipo di credenza si sostiene attraverso un discernimento, ma è in questo caso una cosa diversa dal ragionamento: è un tipo di giudizio che procede tramite una inclinazione che Dio mette nel cuore¹⁰⁷. La fede appartiene infatti anche a persone che non esercitano la loro intelligenza, o che non hanno mai letto i Vangeli, e ignorano la validità delle prove metafisiche o delle profezie e dei miracoli, eppure la loro persuasione rispetto alle cose divine è egualmente salda. Perché? Perché ne giudicano dall'inclinazione del loro cuore, cioè attraverso il sentimento del contatto intimo che si è stabilito nell'anima tra l'anima stessa e Dio.

«La vita religiosa ci rivela quindi una modalità di conoscenza estranea all'evidenza scientifica per come la preconizza Cartesio; conoscenza solidissima anche se immediata, convincente al massimo grado anche se sorda e cinta in sé, che non deve nulla (benché possa divenirne l'origine) all'attività discorsiva né all'analisi; che è al contempo indissolubilmente intelligenza e amore»¹⁰⁸.

La modalità peculiare di conoscenza del cuore che si esprime nella vita religiosa per Laporte è la stessa che possiamo riscontrare nell'*esprit de finesse*, e quindi nella vita sociale

¹⁰⁴ Cfr. *ibi*, p. 63.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi*, p. 64.

¹⁰⁶ Cfr. *ibi*, pp. 66-67.

¹⁰⁷ Cfr. *ibi*, p. 73.

¹⁰⁸ Cfr. *ibi*, p. 75.

o mondana. L'*esprit de finesse* ci parla infatti di una intuizione che procede, come nel caso dell'inclinazione operata da Dio, da fuori verso dentro. E che cosa ci offre questa intuizione? Induce la verità circa una persona con cui parliamo dall'insieme di indizi che, oltre alle parole, rappresentano tutte quelle tenui e delicate disposizioni riguardanti la voce, i gesti, l'attitudine dell'interlocutore. La *finesse* ci fa cogliere le emozioni, i sentimenti più profondi dell'altra persona.

Le cose dell'anima non si lasciano tuttavia oggettivare come i principi della geometria, sono sfuggenti, complesse, legate le une alle altre, sfumate. Un'analisi di questi principi richiederebbe un tempo interminabile, «perché racchiudono una vera e propria infinitezza»¹⁰⁹. Laporte fa riferimento al passo pascaliano che sostiene, riguardo le cose della finezza, che serve «un senso ben delicato e ben preciso per sentirle e giudicarle rettamente ed esattamente secondo questo sentimento, senza potere per lo più dimostrarle per ordine come in geometria, [...] e sarebbe una cosa infinita il volerlo intraprendere» (L. 512).

Anche se riconosce che l'*esprit de finesse* consente, in una certa misura, al ragionamento, specialmente per quello che riguarda il trarre le conseguenze dai principi che riesce a cogliere¹¹⁰, Laporte insiste sul versante della differenza rispetto a ciò che può vedere una ragione di marca oggettivante. A quest'ultima compete infatti la *distinzione*, alla finezza solo la *chiarezza*. E infine:

«È allora fuor di dubbio che il sentimento a cui si riduce il giudizio della finezza è del tutto paragonabile al sentimento da cui procedono le ispirazioni della fede. In entrambi i casi si tratta di una specie di spontaneità occulta, un moto irriflesso che in presenza di certi fatti o di certe verità che gli vengono proposte, produce nell'anima, senza renderla chiara, una credenza globale e immediata. È il sentimento così inteso che è la radice della vita di società come della vita religiosa. Ed è anche la radice di tutta la vita dello spirito, morale, estetico o scientifico»¹¹¹.

Anche nella morale, secondo l'aderenza che Laporte rileva rispetto alle dottrine port-royaliste, Pascal oppone la spontaneità della carità alla pretesa della ragione di poter dare una misura a tutte le cose. Nella morale non sembrano esserci salde regole generali cui fare ragionevolmente affidamento, perché ogni occasione è unica, ogni cosa «è vera in parte, falsa in parte» (cfr. L. 905), ogni momento ci pone davanti un caso irripetibile, e la ragione non può distinguere a priori il male dal bene per ogni singolo fenomeno, perché non può concepire né analizzare ogni singolo fenomeno. Le tesi generali, nude, della ragione, hanno ben poca forza di sciogliere i nodi che spesso invece il cuore, grazie alla preghiera e all'ispirazione, può risolvere¹¹².

4.4. Sostegno alla ragione

Se nel campo estetico Laporte trova un analogo sentimento, afferibile al cuore, che sa

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*, p. 81.

¹¹⁰ Cfr. *ibi*, pp. 82-83.

¹¹¹ Cfr. *ibi*, pp. 86-87.

¹¹² Cfr. *ibi*, pp. 87-92.

individuare un criterio che permette di giudicare o apprezzare la bellezza, criterio che dipende dai moti spontanei dell'anima, al di fuori di ogni tipo di dimostrazione o spiegazione¹¹³, è nel campo della scienza che le «ragioni del cuore» hanno una rilevanza di estremo interesse.

In primo luogo Laporte legge il frammento L. 646:

«*Sentimento*. La memoria, la gioia sono dei sentimenti, e persino le proposizioni geometriche diventano sentimenti, poiché la ragione rende i sentimenti naturali e i sentimenti naturali sono cancellati mediante la ragione» (L. 646).

Il pensiero di Pascal, secondo Laporte, deve voler intendere che al termine dell'attività scientifica le proposizioni che sono state ammesse, dopo essere state laboriosamente meditate, finiscono per essere assimilate fino a divenire dirette, scontate: le si ricorda senza doverne ripercorrere le dimostrazioni. Probabilmente in questo farsi un sentimento della verità ha una sua influenza anche una certa qual sensibilità che, a monte, a uno scienziato, nello studio di un problema, gli fa avvertire occultamente che ordine seguire per arrivare a una soluzione.

Laporte però prende nella dovuta considerazione anche il frammento L. 110, e riesamina la posizione di Pascal sui principi primi rileggendo il trattato *Sullo spirito geometrico*, oltre che altri frammenti minori. In questa rilettura il sentimento è ancora una volta alla base dell'attività scientifica. La ragione si scontra con una impossibilità nel momento in cui prova a stabilire i suoi fondamenti, perché non può definire tutto e provare tutto. I primi termini che la ragione vorrebbe poter definire ne supporrebbero altri per servir loro da spiegazione, e le prime proposizioni, analogamente, dovrebbero averne di precedenti. Secondo Pascal la geometria evita di cadere in questo infinito e chimerico compito, che eccede ogni tipo di ragionamento, e si attesta su dei principi che vengono proposti come gli ultimi di una catena di definizioni e dimostrazioni, non perché possiamo fondatamente dire che siano gli ultimi – di essi in effetti la ragione non può dirci nulla circa la loro natura – ma perché qualcosa ci fa aderire di istinto, in modo irriflesso, e offre così un sostegno alla ragione. Nell'opuscolo *Sullo spirito geometrico* Pascal chiama questo sostegno della ragione impotente «natura», e per Laporte questo termine rappresenta un antesignano di sentimento/ cuore, perché fornisce delle verità primitive alla ragione senza prove, senza spiegazioni, senza parole¹¹⁴. Il frammento L. 110 trova così una più agevole collocazione in questa lettura¹¹⁵, senza restare, come in precedenti casi, un po' isolato e atipico, sapendo Laporte vedere come Pascal intesti al cuore i fondamenti delle scienze astratte, come sembra avergli intestato tutti quegli elementi senza i quali la ragione resterebbe spalancata e annichilita di fronte all'infinito.

Il cuore è dunque la facoltà dell'infinito. Ma è un infinito attraversato, colto, penetrato sempre al prezzo della coscienza della limitatezza, e di una sproporzione. Louis Marin si sarebbe accorto anch'egli della portata dell'infinito quale infinita forza di differenziazione, di infinito in quanto infinito della differenza, nonché della proliferazione della differenza

¹¹³ Cfr. *ibi*, pp. 92-101.

¹¹⁴ Cfr. *ibi*, p. 104.

¹¹⁵ Lettura che sarebbe poi stata anche ripresa da J. Mesnard: anch'egli avrebbe visto ne *Sullo spirito geometrico* il delinarsi di un tipo di conoscenza dei principi che, pur senza essere ancora definita col nome di cuore, sarebbe poi tornata in L. 110. Cfr. J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Sedes, Paris 1976, pp. 88-89.

all'infinito. Nella sua lettura perfino nell'utilizzo dei nomi Pascal avrebbe portato il carico della differenza, e i nomi usati per riferirsi alle cose esprimerebbero l'infinità stessa della differenza¹¹⁶.

Ma nella presa in carico della coscienza della differenza, il cuore fornirebbe comunque alla ragione un sostegno, che è in primo luogo il sostegno di un pensiero più fondato del pensiero stesso che pensa. La natura dell'infinito implica sempre, nella sua forma di dato offerto dal cuore alla ragione, innanzitutto, più che la natura stessa dell'infinito, le condizioni per cui noi non possiamo pensarlo e purtuttavia non possiamo fare a meno di accettarlo.

L'infinito in altre parole non può essere più pensato come un oggetto e inizia ad avere una valenza nella sua istanza trascendentale, cioè come possibilità dell'esercizio della ragione. Come è stato poi anche spiegato da Michon, la ragione è tesa sempre a proporzionare a se stessa l'oggetto che prende in considerazione e lo limita, lo depaupera assimilandolo a sé, mentre il cuore procede al contrario, si fonde col suo oggetto e si assimila a lui. Ma nei confronti dell'infinito la ragione non può proporzionarsi a esso come un oggetto, perché se riuscisse a farlo significherebbe o che si fa anche lei infinita, il che è impossibile, o che l'infinito sia stato reso simile al finito, cosa che evidentemente non ne direbbe la verità. Il cuore invece sente e desidera qualcosa di cui riconosce di non essere all'origine, e di questo tutt'altro da sé sente sempre la sproporzione rispetto a sé; ed è nel fargli sentire questa sproporzione, che è desiderio e istinto al tempo stesso, incalcolabile e ineffabile, che Dio rende il cuore proporzionato all'infinito¹¹⁷.

4.5. Il valore della differenza

Per Laporte in cosa consiste allora il cuore? Esso sembra partecipare al tempo stesso della volontà e della ragione, senza tuttavia poter essere interamente ridotto né all'una né all'altra: potremmo dire, prestando a Laporte parole non sue, che il cuore ha uno statuto ontologico intermedio, e anche in questo caso Marin sembrerebbe aver colto, e con una sensibilità ancora maggiore, il senso di questo stare del cuore tra due nature, nell'assunzione più radicale della differenza: «Il cuore come dato primitivo che è al tempo stesso presentazione e velamento della cosa, dono e ritrazione in sé del dono stesso, presenza e assenza»¹¹⁸.

Il cuore è il centro di tutte le nostre facoltà, «la radice comune del sentire e del conoscere» presa secondo Laporte «nella sua intimità più profonda, quando ancora le due funzioni psichiche non sono differenziate»¹¹⁹. Le sue intuizioni non sono solo dei dati, elementi di una contemplazione passiva, ma implicano anche una tensione, un'intenzionalità. E ogni inclinazione presume a sua volta una sorta di intelligenza confusa, un'idea della verità.

«Detto in altri termini, *intelligenza* e *volontà* non sono due facoltà, o se si vuole, due funzioni simmetriche in cui, a partire da un certo livello, la vita psichica si biforcerebbe. Un pensiero

¹¹⁶ Cfr. L. Marin, *Pascal et Port-Royal*, PUF, Paris 1997, pp. 18-19.

¹¹⁷ Sul cuore come facoltà della disproporzione, cfr. H. Michon, *L'ordre du cœur*, cit., pp. 290-292.

¹¹⁸ Cfr. L. Marin, *La critique du discours. Sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, Minuit, Paris 1975, p. 266.

¹¹⁹ Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 132.

familiare ai teologi di Port-Royal, preso in prestito dai Padri della chiesa, è che i pensieri e “i prodotti dell’intelletto” sono sulla superficie dell’anima, mentre la parte più profonda dell’anima è fatta da “affezioni della volontà”. [...] Il cuore, per Pascal, designa sempre il corso affettivo profondo che soggiace alla vita psicologica e ne determina l’orientamento. Solo che questo corso lo si può prendere: o, come ne *L’Arte di persuadere*, nel momento in cui, per una specie di pressione esercitata sul piano superficiale della vita psicologica, ne fa emergere una molteplicità d’appetiti, di passioni, di moti fugaci o durevoli, volti nel suo stesso senso – e in quel caso saremo colpiti soprattutto dalla dominazione, felice o fastidiosa che, per il suo estremismo, esso esercita sulle nostre operazioni intellettuali riflesse; oppure, come nei *Pensieri*, nel momento in cui inizia a sgorgare e costituire il nostro essere e la nostra tendenza a essere, cosa che Pascal chiama la nostra natura»¹²⁰.

Fedele alla sua lettura port-royalista, Laporte definisce questa tendenza profonda dell’animo umano che è il cuore con il nome di «fondo dell’anima» o «fondo della volontà». Si tratta del luogo in cui tocchiamo ciò che di più essenziale c’è in natura e ciò che a partire dalla natura si apre al sovrannaturale o che, nella condizione di natura decaduta e deviata, si distrae da sé e si butta sui *divertissements* e sulle sozzure¹²¹.

L’idea di una conciliazione tra cuore e ragione ha il suo fulcro, nella linea teorica da me intestata a Laporte, nel sostegno che il cuore dà alla ragione nell’aggiungere «un qualche dato implicante l’infinito»¹²², infinito nel quale la ragione non può da sé spingersi: ma è una conciliazione che ha una connotazione inquieta e instabile, perché l’infinito fornito serve alla ragione, ma dice più della differenza rispetto a esso, che qualcosa di esso. E poi perché la differenza, ovvero la frattura, sempre può sospingere il cuore verso l’una o l’altra strada: o cogliere d’un balzo la verità o distrazione e degradamento.

Il valore della conoscenza che procede dal cuore d’altronde è estremamente soggettivo e per molti versi nemmeno pienamente comunicabile. Nella comunicazione infatti passa il discorso, gli argomenti e più in generale tutto quello che attiene alla ragione; mentre è più difficile, ancorché forse più idoneo al cuore, far sentire il sentimento. Il cuore raggiunge una verità assoluta, ma «solo per colui al quale è piaciuto a Dio di donarla»¹²³.

Il fondamento sul quale il cuore poggia la certezza delle verità prime, a sua volta, riposa sul fatto che, semplicemente, è un fondamento che per la ragione non può essere tolto, e questo ne rileva una sinistra dimensione coartante; inoltre niente ci assicura che la certezza della verità che il cuore offre insieme ai principi primi debba ritenersi universale e valida al di fuori dell’irresistibilità che produce. Questa irresistibilità resta sempre una cosa diversa rispetto a una qualunque forma di dimostrazione¹²⁴.

L’assunzione della differenza, cioè di come la differenza caratterizzi il pensiero pascaliano, sembra essere stata allora profondamente presa in carico da Laporte, offrendo l’idea di una dialettica tra cuore e ragione assai meno rassicurante di quella sovraordinata alla conoscenza, alla Chevalier, o intestata a una fede dai molti significati, alla Russier: in tutti e tre i casi c’è un concetto unificante per spiegare il cuore (ora la conoscenza, ora la

¹²⁰ Cfr. *ibi*, p. 133, pp. 134-135.

¹²¹ Cfr. F. Piemontese, *Il «cuore» di Pascal e il razionalismo in filosofia*, cit., p. 276.

¹²² Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 106.

¹²³ Cfr. *ibi*, p. 164.

¹²⁴ Cfr. *ibi*, pp. 156-157. Ancora una volta Laporte istituisce un interessante parallelo tra Pascal e Descartes, rilevando che secondo quest’ultimo il «lume naturale» ci impedisce di dubitare dei principi e questo dà alla ragione chiarezza e sicurezza ma che, a differenza del cuore di Pascal, a prevalere è l’aspetto della chiarezza (cfr. *ibi*, pp. 154-156).

fedele, ora la volontà), ed è da questo concetto unificante, che copre più significati, che sorge la possibilità di una distensione con la ragione. In Chevalier il cuore era un metodo facente parte di un percorso di conoscenza, conoscenza che, significando anche ciò che attiene al credere, inglobava istanze opposte; in Russier e in Laporte il cuore è il fondo della volontà, e la volontà è l'elemento che copre i differenti campi dello spirito. Ma mentre questo in Russier dava forma a una convergenza *allant de soi*, per la natura di una fede che prende da tutto (dalle prove, dalle probabilità, dal sentimento) pur di dare tutto (cioè un infinito bene), in Laporte il sentimento dell'infinito, nella pluralità delle sue manifestazioni, non offre alcuna presa al potere o alla pretesa unificante della ragione. Pascal caricherebbe nel cuore il peso della differenza che l'infinito dispiega, e questo fa del cuore stesso il centro di una tensione continua, come se fosse sempre sul punto di rompere l'equilibrio che egli stesso propone, come se la sproporzione e la differenza non potessero comunque fare a meno di chiedere alla ragione una risemantizzazione del discorso sull'infinito, tema cui tuttavia la ragione non può attendere stante il superamento dell'infinito come contenuto o oggetto.

Emerge allora, a leggere Laporte, cui il concetto avrebbe certamente destato sospetto, una conciliazione in cui i caratteri distintivi di cuore e ragione sembrano sempre pronti a esplodere, ma non per la volontà di prendere l'uno un indebito spazio a scapito dell'altro, ma per una sostanziale intrinseca debolezza di entrambe le facoltà: della ragione che «è pieghevole in tutti i sensi» (cfr. L. 530), cioè che dimostra sempre tutto quello che vogliamo secondo i principi che le forniamo come punto di partenza, ma senza avere mai un contenuto proprio¹²⁵, e del cuore che non è mai interamente ragione, e non può dare interamente ragione, e mai è interamente affezione, e può garantirsi solo attraverso l'insondabile volere di Dio. «Debolezza irrimediabile» è per Pascal, secondo Laporte, l'impotenza in cui ci troviamo a non poter respingere la nostra adesione ai principi primi¹²⁶, e in un'anima non predisposta dalla grazia è di «una debole efficacia persuasiva» quella dei sostegni soprannaturali (i miracoli per esempio) con cui la fede «diventa scienza»¹²⁷. Così, nell'imperfetto assorbimento dell'infinito, il rapporto cuore-ragione si configura come la tensione mutua e reciproca nel sostenere la ragione ciò che il cuore le porta faticosamente in dote, il cuore nell'indurla a cedere a ciò che la oltrepassa.

Ma è un rapporto che appare tanto più inquieto esso stesso in quanto la differenza di cui si fa carico batte in breccia ogni astrazione o rassicurante razionalismo.

5. Gouhier: Il contesto religioso

La posizione di Gouhier nega in modo deciso la portata gnoseologica del cuore per come essa sembra emergere dal frammento L. 110. Che il cuore sia dunque una forma di ragione più alta, o che le due facoltà possano poter procedere parallelamente verso la stessa direzione grazie alla volontà, ovvero ancora che attingendo il cuore all'infinito, esso offra alla ragione qualcosa che la ragione da sé non può produrre, sono letture che vengono rifiutate. Questa linea interpretativa va quindi contro ogni idea di conciliazione tra cuore e ragione, ovvero tra la conoscenza dettata dal discorso della ragione e l'amore verso Dio o, alternativamente, verso i beni finiti.

¹²⁵ Cfr. *ibi*, p. 88.

¹²⁶ Cfr. *ibi*, p. 156.

¹²⁷ Cfr. *ibi*, p. 161.

Gouhier intesta al cuore una centralità dentro un contesto puramente religioso, che pure era stato proposto già da Russier; ma a differenza della posizione di quest'ultima, nel caso di Gouhier questo non sembra poter essere foriero di alcun sostegno a una ricomposizione della contrarietà tra cuore e ragione, né a una qualunque forma di assistenza tra le due facoltà che, una volta riconciliate, determinerebbero un amore che è anche conoscenza, né a una fede che giustifichi le prove e il sentimento di esse, né tantomeno – come nel caso di Chevalier – a un conoscere che diventa, a un grado più alto, amore.

Gouhier nega lo statuto stesso di filosofia all'opera pascaliana, essendo da lui interamente intesa, almeno per quello che concerne il progetto dell'apologia della religione¹²⁸, a verificare ed esaminare 1) le condizioni per cui il cuore possa essere inclinato da Dio, e quindi come possa realizzarsi una conversione, e 2) come la conversione si combini con le ragioni di un progetto inteso a una apologia. Il cuore ha una funzione, che è quella di amare, e sebbene possa leggersi tra l'indimostrabilità della geometria (i principi) e l'indimostrabilità religiosa (Dio) un'analogia, questa per Gouhier non può essere letta come un'analogia tra i termini della relazione a confronto, perché nel primo caso i principi afferiscono a un ordine naturale, nel secondo Dio afferisce a un ordine soprannaturale, e più precisamente egli stesso è quest'ordine, che di prove e di dimostrazioni può ben «fare a meno»¹²⁹.

Il pensiero che sta a monte di questa linea interpretativa è inteso a distinguere i diversi contesti in cui appare la nozione di cuore. Se vi è una accezione prevalente, questa sembra per Gouhier non poter essere uniformata ad altri significati che si trovino a essere distanti da quello che, nel pensiero di Pascal, sembra invece dare il tono¹³⁰. Il tono è quello che Pascal trova nel salmo 118 della Vulgata: *Inclina cor meum Deus in ecc.*, e che tanto spesso compare nei frammenti, in primo luogo in L. 380 e in L. 382, dove Pascal riflette sul fatto che l'amore di Dio si esprime in un movimento del cuore e nel cuore, che è quello dell'inclinazione.

Il cuore resta quindi innanzitutto il luogo privilegiato in cui Dio esercita un movimento, una pressione, che porta l'uomo ad amare Dio. L'amore di Dio è l'amore di Dio per l'uomo, ed è tramite l'amore di Dio per l'uomo che l'uomo può amare Dio. Questo movimento, quello dell'inclinazione esercitata da parte di Dio, esprime nell'uomo una duplice forma di movimento: un movimento che lo porta a spingersi verso Dio e che è al contempo un contromovimento che lo distoglie dai beni finiti. Questa è etimologicamente la *conversione*, e l'espressione pascaliana «la vera conversione del cuore» appare a Gouhier quasi tautologica: se è conversione vera, non può non riguardare il cuore, se è del cuore allora è vera. Perché questa parte dell'anima che riceve da Dio il movimento che la porta verso Dio, e l'allontana da tutto ciò che non è Dio, accade al di là della ragione o dei sensi¹³¹. Questo movimento non dipende da alcuna delle facoltà cui siamo soliti rapportare delle conoscenze, perché non dipende in alcun modo da un sapere. Per Gouhier è questa la direttrice per cui deve essere intesa ogni accezione di cuore, nel senso che eventuali altri significati discendono o derivano da un significato innanzitutto religioso afferente alla «vera

¹²⁸ Cfr. H. Gouhier, *Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal*, in «Chroniques de Port-Royal», 20-21 (1972), pp. 19-37.

¹²⁹ Cfr. Id., *Le cœur qui sent les trois dimensions. Analyse d'une pensée de Pascal*, in Aa. Vv., *La passion de la raison: hommage à Ferdinand Alquié*, publié sous la direction de J.-L. Marion avec la collaboration de J. Deprun, PUF, Paris 1983, pp. 203-215, qui p. 213.

¹³⁰ Cfr. Id., *Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986, p. 55.

¹³¹ Cfr. *ibidem*.

conversione».

Siamo così indotti a dover distinguere in almeno tre macro-gruppi i testi in cui compare il cuore:

1) il primo riguarda quei testi, come L. 380 ed L. 382, in cui il significato di cuore è rapportato direttamente alla «vera conversione»;

2) il secondo riguarda le due situazioni differenti in cui può trovarsi il cuore a seconda che la grazia sia intervenuta o meno: quella in cui il cuore è inclinato, e quella in cui il cuore non è stato ancora inclinato, ed è mosso allora verso i beni finiti e innanzitutto verso se stesso: in questo caso il cuore coincide con la volontà agostiniana, ovvero con la volontà di essere felici;

3) il terzo riguarda le due diverse prospettive con cui è considerato il cuore non inclinato, ovvero animato dal desiderio di essere felice. Nella prima prospettiva, che è quella cristiana, la fede mostra al lettore il regno cattivo del cuore non ancora inclinato, le miserie dell'uomo, le contraddizioni; nella seconda prospettiva, Pascal dà la parola al suo ideale interlocutore che descrive la vita affettiva tale quale gli appare, senza che l'assenza di grazia sia vissuta come una mancanza, né nell'ottica di un'attesa.

Tutto ruota allora attorno all'inclinazione o alla non inclinazione del cuore, perché in questo secondo caso, che è quello maggiormente contemplato da Pascal nel progetto di una apologia della religione, la negazione dell'inclinazione implica al tempo stesso l'affermazione di un'apertura a tutta una pluralità di «beni temporali» con cui l'uomo senza avvedersene cerca di supplire alla mancanza dei «beni spirituali» di cui godrebbe se il cuore fosse inclinato. Scrive Gouhier:

«[N]el vocabolario del convertito quale è Pascal, “cuore” designa una disposizione ad amare, ora l'io stesso e i beni di questo mondo, ora Dio, Sovrano Bene che elimina tutti gli altri beni; ma questa diversità delle finalità è così radicale che implica una differenza d'origine: il primo amore è naturale, il secondo ha una causa soprannaturale»¹³².

La distinzione tra cuore e ragione allora rimarcherebbe l'origine stessa di ciò attraverso cui ci rapportiamo all'ente: origine naturale della ragione da una parte, e dunque sempre sotto il giogo di un cuore orientato verso il proprio sé, e origine divina dall'altra, cui l'inclinazione muove il cuore a Dio e lo rende sensibile a lui.

La discontinuità tra naturale e soprannaturale è percepita dunque sotto lo stesso nome di cuore, ma nel senso proprio di cuore come organo della spiritualità. In effetti, quando leggiamo, per esempio: «Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo si sa in mille cose [...]; è forse per ragione che amate voi stessi?» (L. 423), noi possiamo rilevare che malgrado la referenza al soprannaturale della parola cuore, le «mille cose» possono rinviare e rinviare in effetti a delle esperienze di desideri e amori mondani. Ma, avverte Gouhier, la similarità dei due campi, quello naturale e quello soprannaturale, è solo superficiale e per una mente che intenda, come Pascal, avvicinare il lettore se non alla fede, cosa che è naturalmente impossibile, almeno «alla soglia del Tempio»¹³³, la similarità in realtà contiene una reale differenza:

«[...] egli sa che vi è una inversione irreversibile tra un amore ispirato da Dio e un amore venuto dalla natura. Colui che conosce solo gli amori umani è forse capace di percepire una

¹³² Cfr. *ibi*, p. 57.

¹³³ Cfr. *ibi*, p. 59.

somiglianza con quello che egli crede essere l'amore di Dio, ma del Dio dei filosofi e dei sapienti, perché non può nemmeno supporre che cos'è l'amore del Dio di Gesù Cristo»¹³⁴.

La frattura tra naturale e soprannaturale scava un fossato tra cuore inclinato e cuore non inclinato, e vieppiù tra cuore e ragione. Gouhier però propone un ulteriore argomento, atto a confermare la radicale discontinuità tra i due ambiti, e quindi per me a una implausibilità, per quello che riguarda questa ricognizione, di una idea di conciliazione.

Gouhier propone l'argomento come ipotesi, da eventualmente ridiscutere o riprovare rispetto al postulato ch'egli stesso offre, cioè quello di distinguere la nozione di cuore in base al contesto di riferimento¹³⁵. Si tratta di una lettura di L. 110, in cui l'opposizione tra cuore e ragione non è vista come attinente o analoga alla differenza tra *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*, né come rivelatrice di una relazione tra principi e intuizione degli stessi e discorso della ragione, e quindi non è ritenuta pertinente a una qualche teoria della conoscenza.

Nel cuore che sente le tre dimensioni e l'infinito dei numeri, Gouhier non legge alcuna attinenza rispetto al cuore inclinato nella vera conversione né rispetto al cuore non inclinato, quando resta cioè solamente un desiderio di felicità non consapevole della sua vocazione. L'amore non ha a che vedere per lui alcunché con le tre dimensioni, né la felicità con la percezione dell'infinito numerico. Nel saggio *Sullo spirito geometrico*, preso in considerazione precedentemente da Laporte e poi più recentemente da Mesnard, Pascal non usa il termine cuore, né il termine sentimento, per esprimere la verità dei principi che non possono essere dimostrati né tantomeno definiti, e che nondimeno si impongono con una abbagliante chiarezza al pensiero, bensì il termine «natura» o «lume naturale».

Nell'opuscolo successivo, *Sull'arte di persuadere*, Pascal distingue le verità naturali da quelle divine, e per quello che riguarda queste ultime, il modo con cui esse possono entrare nell'anima, è ascrivito al cuore, da cui poi passano alla mente. Dio ha voluto, così dice Pascal, che queste verità entrassero innanzitutto nel cuore, che siano innanzitutto amate, a differenza delle verità naturali che entrano prima nella mente e dopo nel cuore, e che dunque siano amate solo in quanto conosciute. Le cose divine prima si amano e poi sono conosciute, le cose umane prima si conoscono e poi si amano. L'ordine soprannaturale è dunque contrario all'ordine naturale, e il cuore qui appare già per Gouhier nel senso essenzialmente religioso del Salmo 118.

Quanto all'arte di persuadere, esso riguarda le cose alla nostra portata, ovvero l'ordine naturale. Ed è in quest'ordine che cuore ed *esprit* tornano ad avere un ruolo come le due porte attraverso cui si forma il convincimento e l'adesione a una verità – che è una verità di stampo naturale. Questo cuore sembra essere per Gouhier quello in cui ancora l'inclinazione e la conversione non siano avvenute, e resta così solo come quella forma di coscienza affettiva su cui può essere esercitata una forma di persuasione e di piacere per un tipo di verità prettamente mondana.

In L. 110 però al cuore è intestata l'appercezione dei principi primi, che *Sullo spirito geometrico* attribuiva a un «lume naturale», mentre gli viene tolta quella dimensione puramente affettiva che va in cerca di ciò che crede possa essere il suo vero bene. Il frammento si iscrive in un contesto di pensieri che hanno come fine quello di mostrare la superiorità della ragione. E la superiorità della ragione risiede nel riconoscimento, inerente

¹³⁴ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵ Id., *Le cœur qui sent les trois dimensions. Analyse d'une pensée de Pascal*, cit., p. 214.

al progetto apologetico, che nella religione succede qualcosa di molto simile alla geometria. Anche nella geometria si presentano delle verità che non possono essere dimostrate, cioè i principi primi, ma questo non osta in nulla alla loro certezza, né alle conseguenze che la ragione ragionante ne trae. Il fatto che i principi non possano essere dimostrati non diminuisce quindi per niente la certezza che incardina in noi la presenza dell'indubitabile.

Si instaura dunque una analogia: nella religione l'amore di Dio sta alla ragione come in geometria la conoscenza dei principi sta alla stessa ragione. La ragione è oltrepassata quindi non solo dalle cose soprannaturali, ma anche da quelle naturali. Ma l'analogia sviluppata «riguarda i due contrasti, ed è questa [analogia] che provocherà un certo tipo di uso del vocabolario religioso nell'espressione del secondo [contrasto]»¹³⁶.

In altre parole, se l'apologista è anche geometra, com'è Pascal, è irresistibile non instaurare un confronto tra il cuore che sente Dio, il cuore inclinato da Dio, del tutto indipendente da ciò che la ragione può insegnare, anche su ciò che chiama Dio, e i principi, del tutto indipendenti dalle dimostrazioni. In entrambi i casi la ragione riconosce una specie di dono, di dato, o da parte di Dio, o da parte della natura.

«La parola “cuore” torna allora sotto la piuma dell'apologista che riprende lo schema del geometra: è il “cuore” che sente i principi. Questo non vuol dire per nulla che il “cuore” sarebbe conoscenza di Dio nel senso in cui è conoscenza dei principi. L'analogia è tra due rapporti e non esclude l'irriducibile discontinuità che sussiste tra le due referenze eccezionalmente riunite sotto la parola “cuore”»¹³⁷.

La natura apologetica dei *Pensieri* di Pascal, ivi compreso il frammento L. 110, mettono in evidenza un paradosso, che Pascal non si nascondeva, cioè che se solo Dio opera la conversione nel cuore, il ragionamento potrebbe provocare, al massimo, una convinzione ragionevole. Nondimeno Dio potrebbe servirsi del ragionamento, che attiene alle cose della natura, come di uno strumento. In questa prospettiva, e con una tale finalità, L. 110, pur avendo un carattere eccezionale, sarebbe inteso a offrire un modo per cui la natura si renda disponibile a diventare questo strumento per ciò che la oltrepassa. Ma senza aggiungere al cuore una facoltà di conoscere e anche di conoscere delle cose che non sono oggetto di amore, e nel leggere quindi nella nozione di cuore del frammento L. 110 nient'altro che uno slittamento semantico¹³⁸, la distanza tra ambito naturale e ambito divino resta più infinita dell'infinito, e le due conoscenze non apparentabili.

6. McKenna: Il ruolo del corpo

6.1. Il cuore come coscienza del corpo

Nell'ultima delle linee teoriche che prenderò in esame, e che intesto idealmente a McKenna, – ma che comprende un importante panorama di studi in cui possono essere ricondotte anche le posizioni di Carraud, Magnard e Marion – gli studi di Gouhier ripropongono il problema della difficoltà inerente a pensare come il cuore possa essere al tempo stesso la sede dei sentimenti quali l'amore e la fede ma anche lo strumento con il

¹³⁶ Cfr. Id., *Conversion et apologetique*, cit., p. 64.

¹³⁷ Cfr. *ibi*, p. 65.

¹³⁸ Cfr. *ibi*, p. 64.

quale l'uomo apprende le idee primitive o principi quali tempo, spazio, numero. Emozione e percezione insieme, il cuore offre alla ragione dei principi su cui questa si appoggia.

Però questo poggiare su un fondo inspiegabile, che esprime il limite stesso della vista chiara della ragione, per Pascal non implica una destituzione della certezza stessa dei principi – anche se abbiamo visto che per Laporte questa certezza è quantomeno insidiata¹³⁹ –, ma incardina la certezza dei principi in un campo che d'ora in poi è escluso dall'ambito della ragione. Come bene esprime Carraud, la ragione diventa *ragionamento*, cioè la facoltà della comprensione di ciò che riguarda le dimostrazioni, mentre i primi principi rilevano, malgrado ogni senso spirituale o religioso di cui comunque non possiamo privare il cuore, una specifica teoria della conoscenza di quest'ultimo¹⁴⁰.

Per McKenna la riduzione di ragione a ragionamento non dipende solo dall'impossibilità della ragione stessa a spiegare i principi delle scienze, ma anche, a un livello ancora inferiore, perfino da una impossibilità a rendere a se stessa chiare le cose materiali:

«[...] noi facciamo degli ultimi [*principi delle scienze*] che appaiono alla ragione come si fa nelle cose materiali, dove chiamiamo punto indivisibile quello al di là del quale i nostri sensi non scorgono più nulla, benché esso sia divisibile indefinitivamente e per sua natura» (L. 199).

La causa della limitazione della vista della ragione è la sua adesione, la sua unione indissolubile al corpo. Anche Laporte aveva riflettuto su questo: «L'idea che forse, se fossimo fatti in modo altro, quest'impotenza non esisterebbe, [...] agli occhi di Pascal è una difficoltà senza possibilità di replica (cfr. L. 131)»¹⁴¹. È nel corpo infatti che l'anima è «gettata», e lì «trova» numeri, tempo, spazio: essa «vi ragiona sopra e chiama tutto ciò natura, necessità, e non può credere ad altro» (L. 418). Questo ruolo del corpo nell'apprensione dei principi fa sì che l'evidenza dei principi colti dal cuore o dal sentimento si possa definire attraverso l'impotenza della ragione ad agire indipendentemente dal corpo¹⁴². Il frammento L. 418 «impone di definire il cuore come una maniera dell'anima di essere nel corpo, un “getto” dell'anima nel corpo: è la coscienza del corpo che dà alla ragione spazio, tempo, movimento, numeri»¹⁴³.

Al netto di un senso profondamente anticartesiano del dualismo corpo-mente¹⁴⁴, tale per cui il sapere del cuore è un sapere del corpo nella misura in cui fornisce alla ragione i suoi principi¹⁴⁵, esiste però nel pensiero cartesiano un'emozione dell'anima legata all'unione della mente al corpo, cioè l'amore¹⁴⁶.

Nello studio dell'amore Pascal ha dedicato un posto considerevole a un tipo particolare di amore che è l'amor proprio. Per Pascal esso è la tendenza della volontà a fare di un io odioso (cfr. L. 597) il centro di tutto:

«È falso che siamo degni che gli altri ci amino. È ingiusto che lo vogliamo. Se nascessimo

¹³⁹ Cfr. *supra*, § 4.5, *Il valore della differenza*.

¹⁴⁰ Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 2007², pp. 250-251.

¹⁴¹ J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 156.

¹⁴² Cfr. A. McKenna, *Pascal et Descartes: la définition de l'amour*, in Aa.Vv., *La peinture des passions de la Renaissance à l'Âge classique*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1995, p. 374.

¹⁴³ Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 251.

¹⁴⁴ Cfr. A. McKenna, *Pascal et Descartes: la définition de l'amour*, cit., p. 374.

¹⁴⁵ Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 251.

¹⁴⁶ Cfr. A. McKenna, *Pascal et Descartes: la définition de l'amour*, cit., pp. 375-376.

ragionevoli e indifferenti, e capaci di conoscere noi e gli altri, non daremmo affatto questa inclinazione alla nostra volontà» (L. 420).

Che vuol dire che è falso che l'io sia degno di essere amato? Vuol dire per Pascal che non vi è alcuna giustificazione, alcun motivo ragionevole perché l'io desideri di essere amato. Questo desiderio di amore prima ancora di essere un peccato è indice di una irragionevolezza, cioè di una non-ragione. E questo perché

«[...] ogni cosa tende a sé: ciò è contro ogni ordine. Bisogna tendere al generale, e l'inclinazione verso se stessi è l'inizio di ogni disordine» (*ibidem*).

In altre parole: c'è un ordine razionale, ragionevole e giusto dell'amore, ma non è quello che rapporta all'io, al particolare, questo movimento dello spirito, ma quello che iscrive quest'io nel suo giusto posto, che lo spinge a unirsi nel generale:

«[...] il cuore ama l'essere universale naturalmente, e naturalmente se stesso, a seconda che vi si consacrì, e si indurisce contro l'uno o l'altro, a sua scelta» (L. 423).

L'essere universale è quel tutto di cui l'essere individuale fa soltanto parte: la scelta della volontà di amare se stessi è quindi ingiusta perché distoglie dall'amore dovuto all'essere generale. E questa scelta è ingiusta perché non procede secondo ragione:

«Avete respinto l'uno [*l'amore per l'essere universale*] e conservato l'altro [*l'amor proprio*]; è forse per ragione che amate voi stessi?» (*ibidem*).

L'ordine e il disordine attengono proprio a questa diversa direzione data all'amore. L'ordine stesso della ragione vuole che si ami il tutto di cui si fa parte, mentre il disordine della volontà corrotta preferisce la parte al tutto, e tende a considerare contrastanti le istanze della parte in relazione a quelle del tutto. Certo, l'ordine esigerebbe che intelletto e volontà procedessero in accordo ma, nel caso dell'amore come amor proprio, la parte vede solo se stessa senza considerarsi più come parte, e questa visione le si impone a tal punto da risaltarle evidente ed eclatante quanto, all'opposto, per l'intelletto, l'evidenza che la parte debba essere ricompresa in un amore del generale¹⁴⁷. In entrambi i casi però sembra, per usare una espressione di Marion, che l'evidenza non coincida più (totalmente almeno) con la verità¹⁴⁸. Il disordine è quindi, al netto di una evidenza talmente estrema da non far più vedere chiaramente¹⁴⁹, una non-ragione prima ancora che un sintomo della depravazione della volontà.

D'altronde è vero che c'è una differenza tra la parte e il tutto, perché la parte, pur avendo una sua intrinseca intelligenza, ha un limite che non ha l'intelligenza senza limiti dell'Essere universale – che è un altro nome, anche stavolta cartesiano, per definire Dio. Questo rapporto dell'io individuale all'Essere universale però non contiene solamente gli

¹⁴⁷ Sul rapporto tra la parte e il tutto e sul vero e proprio *discorso* che Pascal dipana a tal riguardo intorno alla figura paolina del «corpo pieno di membra pensanti», cfr. A. Frigo, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, préface de V. Carraud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2016.

¹⁴⁸ Cfr. J.-L. Marion, *L'obscure évidence de la volonté. Pascal au-delà de la «regula generalis» de Descartes*, cit., p. 648.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*. Cfr. anche V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 249, che esamina la cecità data da un'evidenza per eccesso di luce.

echi cartesiani di una relazione fondata sull'ordine della ragione, ma anche sul cartesiano ordine razionale dell'amore¹⁵⁰.

Per Descartes, infatti, la passione dell'amore è un'emozione dell'anima, causata dai movimenti degli spiriti, che incita l'anima stessa a unirsi volontariamente a ciò che le appare conveniente. Per "volontariamente" Descartes intende quel tipo di «consentire per cui ci si considera già congiunti con ciò che si ama, tanto da immaginare un tutto di cui ci si considera solo una parte, mentre la cosa amata è vista come l'altra metà»¹⁵¹. Per McKenna questa definizione disegna l'ordine pascaliano dell'amore, l'ordine cioè in cui l'io particolare ama l'Essere universale ritenendosi solo parte di un tutto più ampio. Ma il discorso cartesiano getta anche le basi per spiegare l'ingiustizia e l'irragionevolezza dell'io odioso che ama solo se stesso, perché per Descartes è nell'odio che «ci si considera da soli come un tutto, completamente separati dalla cosa avversata»¹⁵².

Eppure questo, che sembra riguardare esclusivamente l'ordine ragionevole e giusto dell'amore, tocca anche il sentimento che coglie i primi principi. Se per Descartes le passioni «non sono altro che maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza dello spirito con il corpo»¹⁵³, questa stessa maniera confusa e incontrollabile per Pascal è quella che nell'inseparabilità tra corpo e anima esprime il sentimento dell'apprensione dei principi.

Pascal istituisce quindi un'origine tutta passionale, sentimentale, della conoscenza, mentre per Descartes l'intuizione intellettuale è foriera di una certezza inconcussa perché nella sua metafisica la volontà è sempre libera di sospendere il giudizio a fronte del sorgere di idee oscure e confuse. Non così però è per Pascal, perché è semplicemente impossibile sospendere il giudizio rispetto a quel qualcosa che, pur essendo oscuro, genera il giudizio stesso dalla stretta unione di anima e corpo – il giudizio non è cartesianamente generato da una intelligenza pura, ma dipende dall'«incarnazione costitutiva»¹⁵⁴ che determina il concepimento della realtà a partire dalle coordinate del corpo.

6.2. *Il corpo come macchina*

Il legame tra anima e corpo genera un sentimento il cui imperio si esprime tanto nell'amore quanto nel dare i fondamenti del discorso della ragione. Il concetto del cuore come iscrizione nel corpo di un sapere dei primi principi reduplica inoltre, nel pensiero pascaliano, quello di un sapere delle cose legato alla concezione dell'abitudine, dell'automa, della macchina.

L'abitudine, cioè la modalità con cui noi accettiamo la verità delle cose senza che la ragione possa pensarne i principi, genera infatti una credenza cui l'uomo possa aderire senza pensare *tout court*:

«Poiché non bisogna misconoscersi: siamo automi tanto quanto spirito. E da ciò viene che lo strumento mediante il quale si produce la persuasione non è la sola dimostrazione. Quanto

¹⁵⁰ Cfr. A. McKenna, *Pascal et Descartes: la définition de l'amour*, cit., p. 375.

¹⁵¹ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, articolo 80, in Id., *Opere*, vol. 2, cit., p. 447.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Cartesio, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, sesta meditazione, in Id., *Opere*, vol. 1, tr. it. A. Tilgher, Laterza, Bari 1967, p. 257.

¹⁵⁴ Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 251.

poco numerose sono le cose dimostrate? Le prove convincono solo lo spirito, l'abitudine produce le nostre prove più forti e più credute. Essa piega l'automatismo, che trascina l'intelletto senza che questo ci pensi. Chi ha dimostrato che domani farà giorno o che noi moriremo? E in che cosa si crede di più? È dunque l'abitudine che ce ne persuade» (L. 821).

Quella dell'abitudine è una inferenza che ci «abbevera» e ci «imbeve» di una convinzione senza argomenti, senza prove, più facile, la quale «ci fa credere le cose» (*ibidem*) attraverso una ripetizione che a fronte della debolezza della mente a tenere sempre presenti a se stessa le prove («è troppo grande impresa» [*ibidem*]), inclina l'anima verso una data verità in modo automatico.

L'automatismo sostituisce così l'*esprit* e lo sorregge senza ragioni, ma non con minore validità: «Se l'abitudine ha l'autorità per inclinare l'*esprit*, è perché essa mette in ordine le prove; se mette in ordine le prove, è perché le registra. [...] L'abitudine è la memoria della macchina»¹⁵⁵. Che vuol dire che l'abitudine mette in ordine le prove e che le registra? Vuol dire che l'abitudine rende le prove, che per l'*esprit* è sufficiente «aver visto una volta nella vita» (L. 821), utili a essere impiegate e a dare una certezza dentro un meccanismo per cui esse siano conservate e integrate, un meccanismo tale per cui noi possiamo passare con sicurezza e senza averne sempre presenti le spiegazioni, dalla ripetizione alla previsione: è il meccanismo di una macchina, com'è la macchina calcolatrice di Pascal, che sostituisce la mente senza che quest'ultima abbia bisogno di esplicazioni meccaniche e che, al di là dei movimenti complessi tramite cui funziona, iscrive un dato, lo conserva e agisce su esso¹⁵⁶. Il risultato è molto più forte e stabile di una qualunque elaborazione che rielabori a sua volta ciò che la mente dovrebbe avere sempre presente, e che esigerebbe un'azione troppo lenta e il rischio di uno smarrimento.

Il sentimento invece «agisce in un istante ed è sempre pronto ad agire» (L. 821) e genera una credenza riguardo alle prove più forte di quella che discende dal modo in cui le dimostrazioni devono combinare le stesse prove in un sistema. L'abitudine quindi non è che il corpo stesso nell'esercizio della ripetizione automatica che conserva le informazioni e le dà alla ragione per tutti gli usi che si rendano necessari. L'«uso» che cade sotto l'occhio più agevolmente è quello della conoscenza:

«Chi dunque dubita che la nostra anima, essendo abituata a vedere numero, spazio, movimento, creda in ciò e soltanto in ciò» (L. 419),

ma anche quello della fede, che è un sentimento: «Dio sensibile al cuore» (L. 424). E questo sentimento è rapportato esplicitamente da Pascal al dominio dell'abitudine:

«L'abitudine è la nostra natura. Chi si abitua alla fede vi crede, e non può più non temere l'inferno, e non crede altra cosa» (L. 419).

Che l'abitudine sia la nostra natura non significa soltanto che l'abitudine, una volta che vi si ricorra, finisca per rendere naturale ciò a cui crediamo, ma che è la natura stessa dell'uomo, a causa della iscrizione dell'anima nel corpo, a non poter fare a meno di avvalersi dell'abitudine, cioè del modo in cui il corpo dispone dei dati che sono assunti

¹⁵⁵ Cfr. P. Magnard, *Le discours de la machine*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 79 (1974), pp. 108-117, qui p. 112.

¹⁵⁶ Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., pp. 252-254, n. 2.

dall'anima.

Ora, se il piano dell'abitudine è quello naturale, dare una direzionalità all'automa, opponendone la "performatività" alle irragionevoli condotte di una volontà corrotta, appare autenticamente ragionevole e foriero di ristabilire il giusto ordine dell'amore: di questo risponderebbe la scelta della religione per Pascal («Lettera che indica l'utilità delle prove. Mediante la Macchina» [L. 7]; «La macchina calcolatrice produce effetti che si avvicinano al pensiero più di tutto ciò che fanno gli animali; ma non fa nulla che possa far dire che ha la volontà come gli animali» [L. 741]: in questo caso, se la macchina calcolatrice sembra poter fungere da modello per il corpo dell'uomo nel suo saper procedere automaticamente, la volontà degli animali funge a sua volta da modello per la volontà corrotta dell'uomo).

Il collegamento che è possibile stabilire tra cuore e ragione alla luce di questa lettura dipende dall'assunzione stessa della totalità delle componenti dell'uomo, perché è questa totalità che esprime tanto le differenze tra le due facoltà quanto l'ineliminabile punto di incontro che si rivela nel corpo.

II

Il cuore: i luoghi testuali

1. *Un'interpretazione senza definizione*

In questo capitolo farò una ricognizione dei vari aspetti del cuore in Pascal attraverso un'analisi dei *Frammenti*. Questa mappatura poggerà anche su altri testi pascaliani perché la ricognizione sia il più possibile perspicua. Contestualmente alle varie sfaccettature del cuore cercherò di far vedere che esso, pur restando distinto dalla ragione, non può essere compreso nelle sue istanze fondamentali se non lo si mette in rapporto con essa.

Non si deve pensare che si realizzi tra le due facoltà una fusione, che restano distinte. Pascal pensa precisamente che «l'unione di due cose senza cambiamento non fa sì che si possa dire che l'una diventi l'altra [...] Il braccio sinistro non è il destro» (L. 957). Ora, si è ben autorizzati a pensare che cuore e ragione in un certo senso restino sempre antagonisti a causa del fatto che hanno due funzioni diverse, e non si realizza «un cambiamento che faccia in modo che la forma dell'una divenga la forma dell'altra» (cfr. *ibidem*). D'altro canto vedremo che è proprio nella “forma”, o piuttosto nelle diverse forme che ha il cuore che possiamo leggere l'iscrizione di una presa in carico delle aspirazioni più profonde della ragione: l'aspirazione alla verità e alla ricerca della verità stessa.

Vedremo che a partire dall'assunzione di queste aspirazioni il cuore va incontro alla ragione, così come la ragione prende per sé e acquisisce qualcosa che le viene dal cuore – e non può farne a meno. Al cuore, inoltre, è ricondotta l'origine del lavoro stesso della ragione – il discorso, le parole – e la ragione, così compresa, e detronizzata della sua tradizionale autorità produttiva, diventa facoltà in primo luogo ricevente.

Una definizione di cuore Pascal non l'ha lasciata, ed è la varietà degli attributi che conferisce a esso, nonché l'eterogeneità dei contesti in cui lo nomina, a determinare la necessità di elaborare un pensiero più profondo, che superi le strettoie di un'interpretazione rigorosamente logica, tendente cioè ad attribuire meccanicamente un significato perfettamente univoco a ciò che di volta in volta è investito del nome di cuore. Proprio a ragione dei molti aspetti che sono implicati, e da Pascal stesso, nell'uso del termine cuore, il concetto va colto secondo una complessa architettura che non deve essere svilita allorché si interpreta, e che non può essere sacrificata tramite il metodo che attribuisce a un significante un corrispettivo significato. Serve un'interpretazione che riveli la trama con cui i significati si intrecciano in un unico nome, nome che a sua volta è capace di rendere possibile il rapporto tra più sensi e sostenerli reciprocamente insieme.

2. *Una luce oscura*

Pascal non si nascondeva la necessità di una interpretazione plurale e composita, né la complessità che inerisce a una simile interpretazione, e questo emerge perfino in un frammento in cui il cuore si affaccia quale semplice “comparsa”, in un frammento cioè in cui il cuore non è direttamente posto a tema, né a tesi:

«Diversità. La teologia è una scienza, ma al tempo stesso di quante scienze è composta? Un uomo è un “supposito”, ma se lo si anatomizza cosa sarà? la testa, il cuore, lo stomaco, le

vene, ogni vena, ogni porzione di vena, il sangue, ogni umore del sangue. Una città, una campagna, da lontano sono una città e una campagna, ma nella misura in cui ci si avvicina, sono case, alberi, tegole, foglie, erbe, formiche, zampe di formiche, all'infinito. Tutto ciò si racchiude (*s'enveloppe*) sotto il nome di campagna» (L. 65)¹.

È una delle prime volte che, a seguire l'edizione Lafuma, compare il termine cuore nei *Pensieri* di Pascal², e siamo nel bel mezzo dei frammenti che riguardano i temi della giustizia e dell'ingiustizia (serie III, miseria). Vi compare in un frammento intestato alla diversità, in cui si elencano le differenti parti, molteplici, che in un uomo costituiscono una unità: l'uomo in quanto "supposito", cioè, con termine della filosofia scolastica³, il riferimento con cui dell'uomo si intende dire la "sostanza".

Nella natura, secondo Pascal, la diversità si dipana e si sviluppa sotto l'ombrello dell'unità. Ma l'unità a sua volta si costituisce come diversità nell'artificio, cioè nel modo che noi abbiamo di interpretare e riprodurre la natura, cioè di decodificarla e rilanciarne il senso a partire dalla decodifica stessa (cfr. L. 541: «Natura diversifica e imita. Artificio imita e diversifica»). Si tratta di una unità bizzarra perché è come se ci fosse un nome, come nel caso di quello di uomo, che copre una infinita quantità di cose in sé slegate, e disperate: testa, cuore, stomaco, vene...

Qui cuore certamente indica l'organo che pompa il sangue, visto che le altre parti enumerate da Pascal afferiscono al *soma*. Ma è notevole che cuore sia venuto in un secondo momento a sovrascrivere un precedente "braccio". Nella prima stesura del pensiero l'elenco era infatti questo: «la testa, il braccio, lo stomaco, le vene...». Un ripensamento, come se fin d'ora non ci fosse per Pascal, pur in un contesto all'apparenza strettamente fisico-corporeo, come se non ci fosse, ripeto, soltanto l'aspetto organico da tenere in considerazione: altrimenti, visto che si trattava di un esempio fra i tanti, di una diversa delle varie componenti fisiche tra le diverse componenti fisiche, nulla gli avrebbe impedito di lasciare il braccio al posto del cuore. Come se, forse, Pascal volesse insinuarci, citando il cuore, in mezzo alle altre membra, una più radicale diversità rispetto a queste altre parti, pur includendola tra queste.

In effetti, se del cuore avesse voluto intendere solo l'aspetto organico, visto che a un certo punto, tra le parti enumerate, Pascal inizia a sezionare parti di parti specifiche, legate alla circolazione sanguigna (vene, vena, parte di vena, sangue, umore del sangue), avrebbe ben potuto porre il cuore come capostipite di questa sotto sezione, mentre invece l'ha lasciato in un punto slegato, senza ripeterlo, come se il cuore non vi afferisse. E perché poi ha messo il cuore in una posizione primaria rispetto alle altre membra insieme alla «testa»? La sostituzione di braccio con cuore indica forse che braccio e cuore sono membra che non si equivalgono affatto, e che il cuore non deve essere inteso come il braccio, né come le altre parti del corpo prese in esame.

Del resto è sulla diversità che Pascal si sta interrogando. L'unità nominale che la filosofia scolastica persegue è una unità problematica, dicevo all'inizio bizzarra, da

¹ Cfr. B. Pascal, *Frammenti*, cit., p. 145. La traduzione è parzialmente modificata.

² La seconda per la precisione. Per la prima comparsa del termine, cfr. *infra*, § 3.

³ Sulle teorie delle supposizioni nel Medioevo, cfr. almeno Pietro Ispano, *Trattato di logica – Summulae logicales*, testo latino a fronte, a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano 2010², pp. 186-207, e Guillelmi de Ockham, *Summa Logicae*, in Id., *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscritorum edita* (eds. Ph. Boehner – G. Gál – S. Brown), St. Bonaventure, N.Y. 1974, vol. I, capp. 63-77, pp. 193-236.

riconsiderare alla luce della specifica diversità tramite cui non possiamo non accedervi: *nella* diversità che per noi si costituisce come unitaria. Il cuore non è un diverso tra diversi come il braccio, lo stomaco, le vene e il sangue, ma semmai come la testa: che sono i due elementi cui uno scandaglio endoscopico dal taglio naturalista, come quello invece fatto – e a ragione – per la vena, ci dice poco. Servono strumenti concettuali diversi. Quello che qui è solo un sospetto però si acuisce nel leggere il frammento L. 108:

«Che cosa prova piacere in noi? è la mano, il braccio, è la carne, è il sangue? Si vedrà come è necessario che sia qualcosa di immateriale» (L. 108).

Tornano le parti, le membra che costituiscono, nella loro diversità, l'unità sostanziale dell'uomo. Ma questa unità sostanziale, di cui le parti elencate sono una incompiuta sommatoria (sempre incompiuta), anche nella più carnale delle sue esperienze, quella del piacere fisico, è tale solo se si ammette che c'è qualcosa di immateriale che la sostiene, che le consente di godere. Non è il braccio che gode, non è la mano, ecc.

Si noti che qui però, in questa lista, non compare più il cuore, che pure, nel senso di organo che pompa il sangue, sangue tra l'altro enumerato, convocato tra gli elementi presi in esame e scartato quale possibile centro del piacere, poteva ben comparire. Cuore non è dunque soltanto qualcosa di fisico, come avremmo potuto pensare a leggere il frammento succitato precedentemente: anche in quel caso stava a significare, insieme al suo aspetto organico, quello che qui viene detto come «qualcosa di immateriale».

Nel frammento immediatamente successivo Pascal esamina più a fondo la «luce oscura» (così l'aveva in un primo luogo definita) che l'uso di certe parole implica quando vi si riferisce:

«Contro il pirronismo. (*È dunque una cosa strana che non si possano definire queste cose senza renderle chiare-oscuere. Ne parliamo in ogni momento*). Supponiamo che tutti le concepiscano nello stesso modo. Ma lo supponiamo ben gratuitamente, poiché non ne abbiamo alcuna prova. Vedo bene che si usano queste parole nelle stesse occasioni, e che ogni volta che due uomini vedono un corpo mutare di posto esprimono tutti e due la visione dello stesso oggetto con la stessa parola, dicendo l'uno e l'altro che si è mosso, e da questa conformità di applicazione si trae una forte congettura di una conformità di idea, ma ciò non è convincente in maniera assoluta, di una convinzione estrema, benché vi sia certo da scommettere per l'affermativa, poiché si sa che si traggono spesso le stesse conseguenze da supposizioni differenti. Questo basta per lo meno per ingarbugliare la materia, non che ciò offuschi in maniera assoluta la chiarezza naturale che ci assicura queste cose. Gli accademici avrebbero partita vinta, ma ciò la diminuisce e turba i dogmatici, alla gloria della cabala pirroniana che consiste in questa ambiguità ambigua, e in una certa dubbia oscurità (*luce oscura*) dalla quale i nostri dubbi non possono eliminare tutta la chiarezza, né i nostri lumi naturali cacciare tutte le tenebre. 1. La ragione» (L. 109).

Questo frammento è molto importante, perché Pascal vi ribadisce alcuni degli argomenti che già aveva sviluppato negli *Scritti sulla Grazia*, ed anche nello *Spirito geometrico*. Pascal tiene qui a mente le obiezioni dei pirroniani, cioè degli scettici, che sanno rilevare bene la stravaganza delle pseudo-certezze umane e dell'impossibilità di fissare con sicurezza, a partire da queste pseudo-certezze, ogni contenuto oggettivo. Eppure Pascal non si attesta, nella sua disamina o nel suo disegno, alla semplice relatività soggettiva di ogni conoscenza, né è disposto a “darla vinta” a dogmatici o accademici cui

tradizionalmente gli scettici rivolgono le loro critiche. In questo momento cercherò però di ricavare dal discorso che fa Pascal, e che è molto più articolato di quello che per ora mi interessa, ciò che nutre la possibilità di un significato non meccanicamente determinabile per l'uso del termine cuore, e che copre diversi significati tenendoli sempre tutti implicati l'uno all'altro, come nel caso del significato apparentemente fisico-corporeo di cui sopra, che include e determina sempre già qualcosa di immateriale.

Usiamo le stesse parole, dice Pascal, in occasioni diverse, credendo che l'idea cui ci riferiamo sia la stessa. Definire delle cose allo stesso modo significa però, con questa presunzione di partenza, cioè che ci riferiamo a una stessa idea, *renderle chiare-oscuere*. Ma pare che questa ambiguità non offuschi del tutto la chiarezza naturale che queste cose ci assicurano, quanto piuttosto i discorsi intorno a esse⁴. Più cercheremo di fare luce sulla conformità dell'idea rispetto alla parola, e più ci renderemo conto che la parola «racchiude» un'infinità di enti («all'infinito», dice in L. 65), e dovremo a un certo punto arrestarci a quelle che in *Sullo spirito geometrico* erano definite «le parole primitive»⁵.

Cosa sono le parole lì definite primitive? Pascal usa in quel caso il punto di vista della geometria, cioè di una disciplina che al massimo grado è reputata scientifica e affidabile proprio per la sua capacità di fermarsi, a un determinato grado dell'analisi, a dei termini che sono quelli dai quali essa fa discendere il suo discorso. Un discorso gnoseologicamente superiore a quello di altre discipline, perché arriva a esporre e dimostrare un certo numero di verità che nessuno può negare.

Ma la superiorità della geometria per Pascal sta anche nel fatto che essa riconosce in primo luogo di non poter andare – e di non volersi spingere – oltre i limiti che sono dati dalla natura alla ragione stessa, e alla sua capacità di definire e dimostrare. Il limite primordiale, primitivo, è il non poter definire né spiegare quelle cose di cui tutti abbiamo, se non un'idea identica, almeno simile: tempo, movimento, numeri, spazio (che sono tra di loro in un legame reciproco e necessario e che attengono tutti all'infinito).

La convinzione che fa capo a questa conformità di idea mantenuta per l'impossibilità di spiegarla così come di negarla, non è assoluta, dice nel frammento L. 109 Pascal («non è convincente in maniera assoluta»), ma sempre relativa alla possibilità che ha la ragione di essere inclinata a scommettere per essa (e vi è certo da scommettere, dice Pascal, per la possibilità affermativa). Questa inclinazione da cosa dipende? Dal fatto che noi *sentiamo*, sappiamo che la nostra convinzione attiene al vero, lo sappiamo cioè pur senza poter dare contezza della sua estrinseca logica e giustezza, e lo sappiamo – o più precisamente, possiamo verificarlo – perché la catena delle deduzioni che ne consegue si regge non problematicamente sulla problematica fondatezza del principio. Ogni discorso dalla tensione veritativa dunque, a partire dalla geometria, ha dietro, da parte della ragione, una scommessa con cui doversi misurare e con cui di fatto, sia che lo sappia o no, dà l'avvio: ed è semmai la ragione dei pirroniani, per come cioè intendono usarla i pirroniani, che vuole rigettare come falso ciò che sfugge alla sua presa, che è da rintuzzare. La ragione più ragionevole è invece quella che si affida alla *luce oscura*. È una ragione che acquisisce una maggiore rilevanza perché, pur non eludendo il problema pirroniano, comunque non può

⁴ Era questa la tesi centrale degli *Scritti sulla grazia*, in cui Pascal propone, per uscire dalla *impasse* definitoria, una ermeneutica testuale la cui acribia può perlomeno tentare di attenuare o attutire la confusione che i «discorsi» riferibili a un senso o a un altro generano negli interlocutori.

⁵ B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, sezione I: *Sul metodo delle dimostrazioni geometriche cioè metodiche e perfette*, in Id., *Opuscoli e lettere*, a cura di G. Auletta, Edizioni Paoline, Milano 1961³, p. 85.

negare la verità, oscura ma al contempo non meno luminosa, di ciò che le si impone. Questo argomento, come vedremo ancora, sostanzia già, senza che sia nominato, ciò che fa il cuore e il rapporto che istituisce con la ragione.

Ma la domanda che si impone ora in merito all'uso della parola cuore è: se Pascal era consapevole di questo rischio, del rischio cioè che l'uso di certe parole rende le cose cui si riferiscono chiare-oscuere, l'uso del termine cuore può intestarsi solo a due intenzioni: o è deliberatamente e rigorosamente diverso a seconda degli ambiti in cui è utilizzato⁶, ma questo non è esplicitato da Pascal – e a questo punto ci si sarebbe aspettati che sentisse urgente il bisogno di farlo, visto quanto aveva presente il pericolo di poter ingenerare un equivoco⁷. Certo, noi possiamo pure inferire questa diversità del termine cuore a seconda dei contesti tramite una lettura il più possibile e attentamente filologica dei suoi testi. Ma questo tipo di lettura però, per la natura frammentaria e discontinua delle opere di Pascal si presenterà sempre come congetturale⁸. Oppure si può pensare ch'egli dovesse ritenere che l'uso dello stesso termine, pur convergendo in esso idee diverse, e pur scegliendo egli stesso di farvi convogliare idee diverse, fosse comunque “geometricamente” adeguato per esprimere, sia pure in modo imperfetto, e proprio per il suo essere un modo ambivalente e comprensivo di significati diversi, quello che egli aveva in mente in un senso unitario⁹. Io sono propenso a questa seconda ipotesi, del resto arguibile nel seguente frammento:

«Una parola di Davide o di Mosè, come “che Dio circonderà i loro cuori”, fa giudicare del loro spirito. Che tutti gli altri loro discorsi siano equivoci e facciano dubitare se siano filosofi o cristiani, alla fine una parola di questa natura determina tutte le altre come una parola di Epitteto determina tutto il resto in senso contrario. Fin là dura l'ambiguità ma non dopo» (L. 279).

Il pensiero apre la sezione XXI: *Perpetuità*. Per quanto i discorsi possano essere equivoci, per quanto ambigui, per quanto dubbi, una parola sola, un sintagma – e non è un caso che Pascal utilizzi un sintagma contenente la parola cuore – basta a permetterci di

⁶ Questa è la convinzione di Gouhier: cfr. H. Gouhier, *Conversion et apologétique*, cit., pp. 54-55.

⁷ Non dovrebbe essere dimenticato neanche quanto Pascal aveva già penato, e dietro di lui quanto tutta la cristianità ne ribollisse, per lo sforzo di capire e chiarire i contesti diversi cui l'uso di una stessa frase aveva dato luogo, e gli effetti di confusione e imbarazzo che provocava il non saperli o il non volerli distinguere. Negli *Scritti sulla grazia* infatti Pascal aveva esaminato l'affermazione di Agostino, ripresa dal Concilio di Trento, secondo cui «i comandamenti sono possibili ai giusti», mostrando che due significati diversi possono essere tratti da queste stesse parole: il primo, che il giusto «ha sempre la capacità prossima di compiere i comandamenti nell'istante successivo», e il secondo che il giusto può adempiere ai comandamenti «nell'atto che egli intraprende grazie alla carità». In altre parole, o che i giusti abbiano il potere di perseverare nella giustizia, o che ricevano questo potere grazie alla carità. Alle due differenti interpretazioni fanno capo da una parte i pelagiani, che affermano la possibilità di rispettare i comandamenti secondo il primo senso, cioè negando l'intervento della carità; dall'altro i luterani, che si attestano al secondo senso, negando che i comandamenti possano essere seguiti, quali che siano gli impulsi della carità per i quali i giusti agiscono, e quale che sia la loro capacità (per una ricognizione approfondita delle due differenti interpretazioni e la laboriosa analisi che fa Pascal per dissipare ogni ambiguità, cfr. *Lettera sulla possibilità dei comandamenti*, in Id., *Scritti sulla grazia*, a cura di B. Nacci, Vita e pensiero, Milano 2000, pp. 9-23).

⁸ E del resto Gouhier, che applica questo metodo, ribadisce a più riprese di considerare la sua solo come una ipotesi (cfr. H. Gouhier, *Le cœur qui sent les trois dimensions. Analyse d'une pensée de Pascal*, cit., pp. 214-215; Id., *Conversion et apologétique*, cit., p. 69).

⁹ Vedremo nel prossimo capitolo quanta importanza hanno la *diversità* e la *differenza* per Pascal. Il concetto di cuore che credo sia possibile attribuirgli è saldamente ancorato alla conservazione della diversità.

giudicare dell'*esprit*, della mente, vale a dire del pensiero: espresso il pensiero tramite questa parola, ne risulta chiarissimo, determinato tutto, anche nelle sue ambiguità, pur con le sue ambiguità e le molteplicità implicate, e per questa sola parola.

Quale che fosse l'intenzione pascaliana, indagare la quale ci porterebbe forse molto lontano senza avere mai la possibilità di coglierne la veridicità con assoluta certezza, è importante approfittare dell'opportunità che ci offre il gruppo di significati e di funzioni che sono instabili al cuore, e che fin d'ora sembrano configurarlo come un *enveloppement* di diversità. Ritengo infatti che quest'inclusione di significati diversi permetta di pensare come possa determinare a chiarire, *per* la sua paradossale, apparente mancanza di chiarezza e nella sua paradossale, apparente mancanza di chiarezza, sia il pensiero pascaliano, sia la tenuta concettuale stessa del termine cuore, che si staglia ai miei occhi come la possibilità stessa di un pensiero della conciliazione. Proseguiamo dunque in questa disamina che vede nel cuore un'architettura che unifica tenendo sempre presente il diverso (il *soma* e l'immateriale, la fede e la conoscenza, la chiarezza e l'oscurità).

3. *Il credo e lo scio*

Come il concetto di cuore possa rendere conto di più significati, tenendoli sempre tutti implicati, può apparire anche in quei frammenti nei quali saremmo autorizzati a leggere la predominanza di un solo senso, predominanza che, come vedremo immediatamente, potrebbe far pensare a una distanza drammaticamente ineludibile rispetto alla facoltà della ragione. Iniziamo da quei frammenti in cui a prevalere sembra essere il significato di cuore quale organo religioso, e più precisamente quale organo della fede. Il significato che ancora il cuore alla fede avrà bisogno, come vedremo, di poter essere compreso solo tenendone insieme le fila con ciò che lo determina come organo di conoscenza, e con quelle che lo rendono anche l'organo di una volontà segnata dalla concupiscenza.

Prendiamo il primo frammento in cui nell'edizione Lafuma compare il cuore:

«Lettera che indica l'utilità delle prove. Mediante la Macchina. La fede è diversa dalla prova. L'una è umana e l'altra è un dono di Dio. *Justus ex fide vivit*. Di questa fede che Dio stesso infonde nel cuore, la prova è spesso lo strumento, *fides ex auditu*, ma questa fede è nel cuore e fa dire non *scio*, ma *Credo*» (L. 7).

Partiamo dalla parte più facilmente determinabile dell'appunto pascaliano. Pascal scrive queste righe come a voler segnare i punti cardinali che possano sostanziare una serie di argomenti intorno a quelle che ai suoi occhi sono le caratteristiche della credenza. Più precisamente, dei modi in cui si erige la credenza e dei modi in cui la si mantiene. I due tipi di credenza presi in esame da Pascal, l'una che attiene a un procedimento di disvelamento della verità che fa capo alla ragione, l'altra che si fa spazio nel cuore, e che deriva da Dio, indurrebbero a reputare che l'importanza da attribuire ai due sistemi risieda esclusivamente nella loro differenza.

Egli sembra infatti separare, e distinguere, i due tipi di credenza. C'è un tipo di credenza che fa capo alla conoscenza scientifica, dice Pascal, che si basa sul metodo sperimentale, di cui la prova è, per così dire, il fulcro incrollabile. E vi è un altro tipo di credenza, che è un dono di Dio, e tocca il cuore, è infusa da Dio nel cuore. Questo secondo tipo di credenza si determina innanzitutto come credenza stessa, e dopo come una forma di

sapere, al contrario di quello che avviene per l'altro processo cognitivo e conoscitivo, in cui prima si sa, ovvero si determina una costruzione di senso intorno a un fenomeno, e poi si crede.

La credenza che si fonda sulla prova è quella legata a una dimostrazione che appaga il modo che ha la ragione umana di istituire il rapporto tra la causa e l'effetto di un fenomeno. La prova è definita allora «umana» perché è l'uomo che la cerca, la individua in mezzo a un mare di enti ed eventi accidentali, la verifica, la smentisce, la incardina in un percorso veritativo. In questo senso la prova è reputata foriera di una «utilità»: perché senza di essa non potrebbe darsi alcun tipo di conoscenza umanamente – cioè razionalmente – accettabile. E la credenza è ciò che avviene in questo processo dopo, a completamento di un sapere che senza la prova sarebbe solo un affastellamento di ipotesi, discorsi, teorie, e nel migliore dei casi nient'altro che un «romanzo della natura»¹⁰.

Ma l'altro tipo di credenza, che procede da Dio, ha il suo epicentro nel cuore, e in primo luogo si specifica secondo una forma che aggira un sapere come conoscenza intellettuale, e semmai lo determina dopo.

Il cuore qui appare evidentemente, come annunciato, come organo della fede, ovvero il tramite di una credenza particolare, diversa da quella che si acquisisce attraverso la ragione. Ma il contesto religioso di questo pensiero riempie per intero il significato del cuore che qui emerge? La validità della credenza che prende posto nel cuore dipende dal fatto che viene infusa da Dio o ha anche a che fare con il modo in cui è fatto e funziona il cuore? In effetti il tipo di credenza che si instaura nel cuore non ha semplicemente a che fare con il ricevimento di una verità atemporale, assoluta, quale è quella divina.

Al cuore Pascal può intestare una «radice naturale» di predisposizione alla menzogna e alla negazione della verità,

«L'uomo non è [...] che dissimulazione, menzogna e ipocrisia, e in se stesso e nei confronti degli altri. Non vuole dunque che gli si dica la verità. Evita di dirla agli altri; e tutte queste disposizioni [...] hanno una radice naturale nel suo cuore» (L. 978).

e nel cuore riconoscere anche la sede della noia,

«[...] la noia per forza propria non mancherebbe [*se anche l'uomo fosse al riparo da ogni tipo di minaccia*] di uscire dal fondo del cuore ove ha radici naturali, e di riempire l'animo del suo veleno» (L. 136).

e della malignità,

¹⁰ L'espressione sembrerebbe essere stata indirizzata da Pascal nei confronti della filosofia di Cartesio allorché quest'ultimo avrebbe preteso di spiegare le cause più segrete delle cose allontanandosi dalla stretta aderenza al metodo sperimentale. La frase viene attribuita a Pascal da Menjot, ed è riportata con le parole di Menjot (tratte dagli *Opuscules posthumes*, Rotterdam 1677, p. 115) nell'edizione delle opere complete di Pascal da J. Mesnard: «Il defunto signor Pascal chiamava la filosofia cartesiana il romanzo della natura, simile pressappoco alla storia di Don Chisciotte» (cfr. B. Pascal, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Desclée De Brouwer, Paris 1964-1992, t. I, p. 831). Anche Nicole usa l'espressione *romanzo della natura* (nelle lettere LXXXII e LXXXIII dei suoi *Essais de Morale*, t. VIII, Paris 1733, pp. 200-201, p. 217) per criticare Cartesio, dichiarando esplicitamente di ispirarsi a Pascal. Su questo cfr. L. Thirouin, *L'originalité philosophique de Pierre Nicole*, in «Chroniques de Port-Royal: bulletin de la Société des amis de Port-Royal» 61 (2011), pp. 129-147.

«[...] Sulla parola della *Genesi* 8, la composizione del cuore dell'uomo è malvagia fin dalla sua infanzia. [...] cuore di pietra [...] significa la malignità che è nascosta e impressa nel cuore dell'uomo» (L. 278).

e frequentemente lo dipinge come incline all'attaccamento ai beni temporali e transeunti:

«Il cuore degli uomini è singolarmente incline alla leggerezza, al cambiamento, alle promesse, alle ricchezze» (L. 310).

Quando poi riflette sulla possibilità che la verità possa essere «strappata» dal cuore (cfr. L. 974), sta parlando di un cuore strettamente inquadrabile in un contesto specificamente religioso o in un contesto morale, o ancora in uno mondano? A mio avviso i casi testé citati non rilevano di un cuore differente da quello sul quale Dio infonde la sua verità, e che fa dire prima *credo*, e dopo *scio*. La credenza delle verità divine trova posto nel cuore, ma di per sé il cuore può accogliere ogni tipo di aderenza alle cose che ribalti la sequenza *scio* > *credo*¹¹. Questo è il motivo per cui nei frammenti di sfuggita citati Pascal impianta nel cuore un attecchimento di sentimenti e un brulichio di imposture o di beni finiti che con la fede non c'entrano affatto. C'entrano però con la verità, sia nel senso di una aspirazione alla verità, sia nel senso che ciò che viene assunto, pur non essendo vero in modo assoluto – e a volte può persino essere menzogna –, è vissuto con una aderenza, con un *credo* identico a quello riscontrabile nella fede.

Pascal aveva già ragionato sul modo che ha la credenza di instaurarsi anche in occasione della stesura dell'opuscolo *Dell'arte di persuadere*, dove aveva saputo rilevare che la verità entra nell'anima attraverso «due porte»¹². La prima è quella dell'intelletto, che accetta come attendibili solo le cose che possono essere dimostrate, ovvero provate. La seconda è quella della volontà, che è portata a credere soltanto a quello che gli uomini ritengono in prima istanza amabile o piacevole.

L'amabilità nei confronti di qualcosa è per la volontà l'elemento che supera ciò che se si presentasse alla mente dovrebbe essere accettato solo in quanto provato. In questo senso ciò che induce a essere preso per vero è più che altro affine a ciò che può appagare un desiderio – e il desiderio, specifica Pascal, è quello comune a tutti gli uomini, ovvero il desiderio di essere felici¹³.

Si tratta in questo caso di un ordine della credenza che opera sulle «cose profane»,

¹¹ È molto facile, e molto frequente secondo Pascal, che il *credo* sopravanzi sullo *scio*. Per credere in qualcosa è spesso sufficiente sentirla, e il sentimento nei confronti di qualcosa, anche di qualcosa che sia parziale, o perfino che vera non sia, ha sempre a che fare con la verità, quantomeno con la verità di una apprensione. Nel cuore si fa spazio ciò che tocca i sensi e lo spirito dell'uomo molto più velocemente di quanto faccia l'elaborazione di un ragionamento nell'intelletto. Non deve apparire dunque sorprendente che Pascal legga anche nei divertimenti la fonte di sentimenti che iscrivendosi nel cuore lo determinano a un amore, a una adesione che prescinde a ogni tipo di *scio* intellettualmente inteso. Si veda per esempio il pensiero in cui riflette su ciò che viene determinato nel cuore da una rappresentazione teatrale (cfr. L. 764).

¹² B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, sezione II: *Dell'arte di persuadere*, in Id., *Opuscoli e lettere*, cit., p. 105.

Nell'edizione a cura di A. Bausola il sintagma viene reso con «due accessi», attenuando la carica espressiva dell'originale: «deux portes» (cfr. B. Pascal, *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, sezione II: *L'arte di persuadere*, cit., p. 353).

¹³ Cfr. B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, cit., p. 107.

attinente cioè a un livello di «oggetti particolari che ciascuno segue per raggiungerli e che, avendo la capacità di piacerci, sono tanto forti, benché perniciosi, da far agire la volontà come se costituissero la sua reale felicità»¹⁴. Quello che prende in esame adesso Pascal nel pensiero L. 7 è proprio lo stesso tipo di meccanismo che in quell'opuscolo gli aveva fatto distinguere il tipo di consentimento che tributiamo nei confronti delle cose.

Solo che stavolta l'oggetto di ciò che passa da questa seconda porta, che non è quella dell'intelletto, è esaminato con riferimento alle «verità divine»¹⁵, cioè alla verità di Dio stesso, e non più rispetto alle «verità alla nostra portata»¹⁶. L'ingresso della verità però avviene nella stessa maniera, ed è facile desumere che anche «la porta» sia la stessa, la volontà non essendo altro che un altro nome per designare il cuore quando esso si fa soglia dei beni finiti («intelletto e volontà» sono espliciti sinonimi di «mente e cuore»¹⁷). Ciò a cui crediamo generalmente in modo cieco, senza prove, senza cioè conoscerne la natura in modo scientifico («senza il consiglio della ragione»¹⁸ dice Pascal), passa dalla medesima porta che assume però le sembianze di una volontà «inferma» e «profana» quando l'oggetto di piacere o d'amore non è infinito, anche se si incardina in un desiderio da appagare, in una aspirazione per la verità.

Le verità divine passano così nella mente solo dopo essere state infuse nel cuore:

«[...] le verità divine [...] solo Dio può infonderle nell'anima, e nel modo che più gli piace. So che ha voluto che esse entrassero nella mente attraverso il cuore, e non già nel cuore attraverso la mente, per umiliare quella superba forza del ragionamento che pretende di essere giudice delle cose che la volontà sceglie, e per sanare la volontà inferma, che s'è tutta corrotta dai suoi sordidi legami»¹⁹.

Ora, questa modalità di credenza, per cui una cosa la si sa solo perché la si ama e vi si aderisce, è esaminata in L. 7 nel caso in cui ancora il cuore non sia stato «corrotto», laddove cioè non sia stato diretto nei riguardi delle cose profane, ed è credenza che Dio, nei riguardi delle proprie verità, può accendere nell'uomo.

Qui dunque abbiamo a che fare con un livello di verità superiore che usa come porta d'accesso il cuore – cuore che, come si vedrà meglio più avanti, quando si distoglie dalle verità della religione assume le forme di una volontà da appagare purchessia²⁰. E questa

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibi*, p. 105.

¹⁶ *Ibi*, p. 106.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Perché è necessario connotare come “verità superiore” quella divina? Pascal, nell' *Arte di persuadere*, dice chiaramente che le verità divine «sono infinitamente al di sopra della natura» (cfr. *ibi*, p. 106), ed è questo il motivo per cui in quel testo egli ritiene di non volersene occupare, il suo fine essendo quello di riflettere sul metodo di proporre dimostrazioni che siano geometricamente intelligibili. Non si occupa dunque nemmeno delle verità che entrano «in folla dai capricci temerari del cuore» (*ibidem*) perché per persuadere qualcuno mirando al suo cuore occorrerebbe sapere quello che egli ama e i principi che ammette (cfr. *ibi*, p. 108), mentre dal punto di vista della geometria è più facile essere «tutti d'accordo» (*ibi*, p. 110) su pochi principi e sulle definizioni da usare. Quelle in esame nell'opuscolo sono insomma le verità dimostrabili nel modo che ha la geometria di argomentare. Sono le verità dell'intelletto, che sono accettate solo in quanto dimostrate. Ora, anche quelle che sono accettate «per via di gradimento» sono chiamate da Pascal «verità» (cfr. *ibi*, p. 105 ss.), anche se sono a loro volta al di sotto delle verità naturali, perché la via da cui entrano «è bassa», oltre che «indegna ed estranea» (*ibi*, p. 105). E le verità naturali

verità a cui siamo inclinati è confrontata, nel modo che ha di essere creduta, all'altro tipo di credenza, quello di una verità che entra nell'anima attraverso la ragione.

Eppure ci sono due elementi che Pascal non si nasconde in L. 7, uno al principio del suo discorso e uno alla fine, che lasciano pensare a una certa porosità in quella che sembra l'organizzazione in due campi distinti dei differenti modi di credere: il primo è il riferimento alla macchina, il secondo è quello all'ascolto.

Partiamo dall'ultimo. Pascal ricorda il motto paolino: *fides ex auditu* (Rom. X, 17): la fede deriva dall'ascolto. Su questo punto aveva già ragionato Tommaso, il cui lascito sembra essere arrivato anche a Pascal, almeno per quel che concerne il concetto dell'infusione: «La fede nasce principalmente per via di infusione; e ciò avviene mediante il battesimo; ma per quanto riguarda la sua determinazione, essa viene mediante l'ascoltazione; e così l'uomo è istruito nella fede del catechismo»²¹. Vi è quindi – come ha poi ricordato più recentemente Paolo VI²² – una fede personale, «credente», e vi è una fede oggettiva, «creduta»²³. Che cosa significa? Che la fede può essere determinata e quindi mantenuta, anche, per mezzo della predicazione e la predicazione ha luogo attraverso l'ascolto della parola.

Vi è una fonte per il mantenimento del credere che si alimenta del prestare fede a un *logos*, cioè del prestare ascolto: questa fonte è quella che nell'altro campo della credenza

sono anch'esse, e «infinitamente», al di sotto: di quelle divine. Eppure c'è una spia nel testo pascaliano che occorre tenere in considerazione, perché altamente significativa. Pascal parla delle cose a cui crediamo, sia per la ragione che per il cuore, come di verità, sia che le cerchiamo sia che le riceviamo sia che le dimostriamo, ma all'inizio, e per una sola volta, egli dice: «ci sono due porte attraverso le quali le opinioni sono ricevute nell'anima» (*ibi*, p. 105). Non è, a mio avviso, quello di *opinioni* e di *verità* un uso fin troppo disinvoltamente sinonimico o non riflettuto. In effetti, quelle che affollano la ragione possono essere considerate opinioni in quanto solo verità parziali, che attengono alla finitezza della natura umana, che all'infinito non può accedere, ma solo «ammirarlo» (cfr. *infra*, n. 28). Inoltre sono opinioni in quanto basta cambiare le definizioni dei termini da usare, e proporre dei principi diversi per provare ciò di cui si tratta perché cambi la prospettiva sul fenomeno osservato. La verità che ne otteniamo è duplicemente parziale: la verità di una parte che è finita riguardo all'oggetto, e la verità di una parte riguardo al soggetto in quanto finito. Anche il cuore in questo contesto, come poi in molti dei *pensieri*, rileva una sua intrinseca debolezza. Perché avvicina sì al vero, ma al vero in quanto capace di suscitare piacere. Quelle che sono rilevabili sono dunque, più che verità, opinioni, perché attengono alle attitudini e alle abitudini degli uomini: c'è chi ama la caccia (cfr. L. 101, L. 136, L. 628), chi va per mare (cfr. L. 77, L. 136), chi si diverte, cioè ritiene di non dover affatto pensare ad alcunché e meno che mai al destino della propria anima, pur di essere felice (cfr. la sezione VIII dell'edizione Lafuma, intestata al Divertimento, da L. 132 a L. 139). C'è chi «cerca di essere felice» anche andando incontro alla morte (cfr. L. 148). I due tipi di verità sono dunque, al confronto con la verità divina, opinioni. Non sono false, ma non sono la verità nella loro interezza. Questo non deve indurre a pensare che una forma di verità “superiore” sia inattuabile. Il cuore, distolto dalla sua naturale pendenza verso i beni finiti, può infatti accogliere le verità divine, che oltrepassano ogni umana e naturale finitezza. A patto però di essere “preparato”: «È giusto che un Dio così puro si riveli solo a coloro il cui cuore è purificato» (L. 793). Avere il cuore purificato, circoscritto per usare un'immagine usata spessissimo da Pascal (cfr. *infra*, n. 45), non è conseguenza del ricevimento della verità di Dio e del suo dono, ma la condizione che prepara all'accoglimento stesso della verità.

²¹ Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di I. Biffi – R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, quarto libro, quarta distinzione, seconda sezione, sol. 3, ad 1.

²² Cfr. Paolo VI, *Udienza generale* (merc. 11 maggio 1967), http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1967/documents/hf_p-vi_aud_19670531.html.

²³ Cfr. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, in «Recherches de science religieuse» (1910), pp. 241-259, pp. 444-475.

funge da *prova*, ma è anch'essa a suo modo una prova, cioè un mettere alla prova le parole ascoltate e anche, per mezzo dell'ascolto, un mettere alla prova quella disposizione interna al credo che è stata generata da Dio stesso.

La fede insomma non è solo una infusione, un ricevimento puro, semplice quanto misterioso, essa poggia, anche, sul mezzo stesso tramite cui si effonde, ovvero lo *strumento* dell'ascolto del *logos*, che determina il poter mantenere come affidabili, ovvero credibili, le parole ascoltate.

Diciamolo subito: l'ascolto qui a mio avviso è la manifestazione di un meccanismo disvelativo da parte di Pascal che prende le mosse da una – mi sia consentito il termine – passivizzazione. Un processo interpretativo intendo dire in cui Pascal mette in evidenza un rivolgimento delle funzioni cognitive e gnoseologiche umane, tale per cui ciò che cartesianamente saremmo indotti a contrassegnare “all'attivo” in realtà è svelato come operante al passivo. Una passivizzazione che, si badi, può anche essere per Pascal, come vedremo, non soltanto il risultato dell'azione di un agente esterno, cioè in questo caso Dio, ma anche l'esito di una scelta razionale al massimo grado.

Il cuore sembra prendere l'aspetto non soltanto come «la porta» da cui entra la fede, ma anche come il ricettore o il contenitore della fede, come ciò su cui si scarica il peso della fede. Per restare aderenti al pensiero pascaliano dobbiamo riscontrare che il linguaggio da lui usato non si discosta affatto da quello biblico, che dipinge il cuore come un piano inclinato da Dio: il salmo 118, *Inclina cor meum Deus*, è esplicitamente citato da Pascal nel pensiero L. 380, e l'inclinazione di Dio alla credenza è posto tra i temi di L. 382 (torneremo su entrambi i frammenti più avanti).

Cosa indicano queste metafore della porta e dell'inclinazione, che si fondono inseparabilmente nel termine cuore? Innanzitutto questo: che il cuore non è solo un soggetto, «la porta», ma che pur restando soggetto è l'oggetto: di una «inclinazione». E che cosa comporta questa natura di soggetto-oggetto del cuore per la verità divina che «entra nell'anima», e nell'atto stesso di entrarvi determina un peso che inclina, che tende, che fa pendere? Ciò che questo tipo di verità implica è che il cuore nel quale emerge si configuri come il momento in cui si è determinati, anche per mezzo della prova, a ritenere prima il *credo* e dopo lo *scio*, cioè a propendere immediatamente per la verità, prima ancora di averne delineato la forma, l'estensione, le conseguenze.

In effetti per Pascal il *credo* non dipende dallo *scio*, e dunque la successione non è da intendersi come un rapporto meccanicamente causale, perché in questo credo converge l'intrecciarsi del dono di Dio, cioè dell'infusione e dell'inclinazione da Lui operata, con ciò che ci arriva *ex auditu*, cioè le parole che abbiamo udito, che sono giunte a noi e che abbiamo ritenuto affidabili – e questo indica che siamo doppiamente, in entrambi i ruoli, quello dell'infusione di Dio e di ciò che ci arriva dall'ascolto, al passivo: ma nell'elaborazione che facciamo per mantenere in noi ciò che abbiamo ricevuto tramite l'ascolto si accende un ruolo all'attivo, che ci fa aderire ulteriormente al credo, e ci vincola a esso.

La fede sembra quindi essere costituita di due parti. La prima parte è quella del dono che Dio concede, anche attraverso la parola, di sostenere il discorso e i motivi che in esso troviamo di credibilità, e la seconda è quella dell'affidabilità che noi, nel risuonare delle parole in noi stessi, abbiamo eretto. Ma ciò che costituisce la fede nel suo mantenimento non è molto distante da quel tipo di credenza, tutta umana, che si fonda sulle prove. Perché le prove cos'altro sono anch'esse se non altri discorsi, più che dei fatti? Sono più dei

discorsi nel senso che sono i discorsi che ci vengono fatti e che facciamo di quei fatti, e in questi discorsi agiscono nuovamente quelli che avevamo già fatto risuonare in noi a livello di ipotesi – se hanno a suo tempo risuonato: se siamo stati cioè determinati a scommettere per essi. Altrimenti, niente. E allora anche le prove cui questi discorsi si attaccano fino a diventare, questi ultimi, *tout court*, le prove stesse, niente saranno, ma fatti muti, non visti, non colti: perché non presi in esame, non ascoltati. L'«utilità» delle prove consiste nel sostenere l'altra parte di una credenza che è già stata determinata – nel campo spirituale, da Dio nella fede; nel campo profano, nella volontà, dalle cose cui ci attacchiamo come fossero quelle che ci promettono la felicità o la verità.

L'ascolto di un *logos* ha, quasi socraticamente, la possibilità di farci innanzitutto *sentire* che quello di cui ci si parla non aspetta altro che di essere ricevuto per essere creduto, perché già risuona segretamente in noi. Nell'accoglimento di una verità naturale così come nella fede, cioè nell'adesione alla verità di Dio, vi è una parte della verità che scopriamo attraverso l'ascolto che si intreccia con qualcosa a cui, pur senza averne un sapere chiaro, eravamo già aderenti. E questo per Pascal è valido per ogni discorso veritativo, anche al di là del contesto strettamente religioso, cioè anche per le verità delle cose naturali:

«Quando un discorso naturale rappresenta una passione o un effetto troviamo in noi stessi la verità di ciò che si ascolta, che non si sapeva che ci fosse, di modo che si è portati ad amare colui che ce la fa sentire, poiché non ci ha fatto mostra del suo bene ma del nostro. E così questo beneficio ce lo rende amabile, oltre al fatto che questa comunanza di intelligenza che abbiamo con lui inclina necessariamente il cuore ad amarlo» (L. 652).

C'è qualcosa di diverso dalla fede, che fa amare la verità infusa da Dio e Dio stesso prima che la si conosca? Il caso preso in esame è qui quello di un «discorso naturale», cioè un discorso intorno a fenomeni comuni. Un discorso che può rilevare gli effetti dalle cause, o anche un discorso che sappia rendere comprensibili le passioni e le sfaccettature più segrete dell'animo umano. Due tipi di conoscenza diversa, che mirano a enti diversi, ma che entrambi fanno sorgere in chi sia propenso ad ascoltare un sentire che rende amabile sia la verità esposta sia chi ce la infonde. E la relazione con colui che ha un ruolo agentivo è insieme un rapporto che ha che fare con un bene e con l'intelligenza che ne è stata sollecitata²⁴.

E l'intelligenza, che non è altro che l'utilizzo della ragione, così come entra in rapporto col sentimento di una verità naturale, entra in gioco anche con la fede. Infatti se per una parte la fede, nell'accezione specifica di forma di adesione a una verità superiore riguardante il divino, è un dono che Dio stesso versa nel cuore, e non un frutto del ragionamento, essa comunque opera per l'altra “metà”, per l'altra parte, nel ragionamento. Essa si determina come fondata, come affidabile, nel ragionamento.

Pascal ritiene in tutti i casi distinte le due cose: la ragione che mantiene la fede non è «quella superba forza del ragionamento che pretende di essere giudice» delle verità superiori che arrivano nel cuore. Per Pascal il ragionamento, infatti, non fa giungere di per sé alla fede (cfr. L. 588), cioè al convincimento affidabile, veritiero, che è un sentimento.

Il ragionamento infatti, così come lo ha in mente Pascal è da intendere come un voler trovare in sé, da sé, all'attivo, delle risposte circa la verità ultima delle cose, e il ricondurle

²⁴ Cfr. *supra*, n. 11: il teatro per Pascal fa vedere la stessa cosa, ma in chiave negativa perché ancora a qualcosa di non vero.

al proprio sé o cartesianamente all'io, e il non riuscirci, in ogni caso. Si pensi a tal proposito al frammento L. 427, in cui Pascal distingue l'umanità in due grandi schieramenti: coloro che cercano con tutti gli sforzi della loro ragione di istruirsi circa il fine ultimo dell'uomo e il suo destino e che, malgrado questa «ricerca», non riescono a venire a capo che di dubbi; e poi coloro che non se ne occupano «per la sola ragione che non trovano in loro stessi i lumi che li persuadano» (*ibi*), trascurando di cercarli altrove, cioè fuori di sé, e omettendo di ascoltare, di prendere in esame, anche solo a livello di ipotesi, anche a livello di ipotesi oscure, le opinioni degli altri – e che dovrebbero invece prendere in considerazione proprio per l'oscurità che vela un «fondamento molto solido» (*ibidem*)²⁵.

Un'autorialità interamente all'attivo per la ragione non è reputata affidabile né soddisfacente per la stessa ragione, per la tendenza che essa ha, pirronianamente, di negare quello che le sembra incerto o che neanche sa prendere in considerazione. Prevale invece, agli occhi di Pascal, la dimensione della passività: sia che si tratti del dono fatto da Dio, cioè dell'infusione, sia che si tratti delle parole risuonate in noi, ovvero del sostegno che la Parola – cioè, ancora, di Dio attraverso la Parola – offre a fronte della ricerca umana. Ma questo secondo modo non ha granché di diverso dal modo tutto umano in cui funziona l'ascolto dei discorsi naturali. E inoltre, com'è evidente, se l'ascolto lavora sulla passività, l'*esito* dell'ascolto avvicina la dimensione della passività a quella dell'attività, perché chiama in causa di nuovo il ruolo della ragione, che è la facoltà all'attivo. Ma si tratta di una nuova attività per la ragione, che ha smesso i panni della superba giudice, per vestire quelli, non meno degni, di un coadiutore.

4. La passivizzazione della ragione

C'è in effetti da dire che, per Pascal, è proprio la ragione, laddove essa sia ben condotta, che muove a un'azione decisiva e importante nell'avvicinamento alla verità: l'azione del lasciar prevalere la dimensione stessa della passività, di un lasciare implicare l'azione nell'esautoramento dell'azione stessa. Il ruolo di una funzione all'attivo della ragione è dunque presa in considerazione da Pascal, ma non per quello che la ragione è in grado di fare, quanto piuttosto per la sua capacità di riconoscere ciò che non può fare. La ragione è chiamata a rispecchiarsi in sé proprio in quel momento culminante e, quindi, fondamentale, in cui essa si decide per l'assunzione di una funzione che destruttura le proprie prerogative, intendendole d'ora in avanti come delle pretese. Si legga il fondamentale L. 188:

«L'ultimo passo della ragione è il riconoscere che vi sono un'infinità di cose che la superano. Essa è proprio debole, se non giunge fino a conoscere questo. E se le cose naturali la superano, che cosa dire delle soprannaturali?» (L. 188).

Pascal intende dire che la natura, come abbiamo del resto già intravisto nel caso della sostanza del corpo, ha un modo tale di presentarsi alla ragione da offrire una infinità di diversificazioni, e che l'unità a cui la ragione può appendere la natura nel tentativo di decodificarla resterà sempre congetturale e imperfetta a fronte dell'infinito degli elementi

²⁵ Cfr. J.-L. Marion, *Le croire pour le voir: Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex 2010, che sviluppa questo argomento.

che non può prendere in esame e che non è in grado nemmeno di concepire per intero.

La natura agli occhi di Pascal è infatti attraversata da una infinità, anzi da una doppia infinità, quella dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo. Cosa può dire la ragione di questo doppio infinito? Che l'infinitamente grande ha a che fare, oltre al suo smisurato e sfrenato aumento verso il sempre di più, anche con il meno dell'infinitamente piccolo, perché ciò che può essere aumentato può anche essere diminuito:

«[...] questi due infiniti, benché infinitamente diversi, sono tuttavia relativi l'uno all'altro, di modo che la conoscenza dell'uno conduce necessariamente alla conoscenza dell'altro»²⁶.

La ragione può soltanto «ammirare» che i due infiniti hanno un rapporto reciproco, e attenersi a quello che può scorgere, nel mezzo, tra il nulla e l'infinito:

«Ecco il meraviglioso rapporto che la natura ha messo tra queste cose [*l'infinito e il nulla*] e le due meravigliose infinità che essa ha proposto agli uomini non perché le comprendano, ma perché le ammirino»²⁷.

La ragione insomma stenta a cogliere un modo d'essere che la sorpassa, nella misura in cui è lo stesso doppio infinito a sorpassare l'uomo. Persino il modo con cui la ragione tenta di «determinar[ne]» la natura, cioè mediante il ricorso alla misurabilità, rileva la sua incapacità a «provarl[o]»:

«Sappiamo che esiste un infinito e ignoriamo la sua natura, come sappiamo che è falso che i numeri siano finiti. Dunque è vero che esiste un infinito di numeri, ma non sappiamo che cosa sia. È falso che sia pari, è falso che sia dispari, poiché, aggiungendo l'unità, non cambia affatto di natura. [...] Conosciamo l'esistenza dell'infinito e ignoriamo la sua natura, poiché possiede l'estensione come noi, ma non dei limiti come noi» (L. 418).

Il doppio infinito induce quindi la ragione, che si spinge da sé sul bordo di questo mare sconfinato, a lasciar mutare la curiosità in ammirazione estatica, la propria voglia di istituire i legami tra le cose nella consapevolezza dell'impossibilità di farlo in modo definitivo²⁸. In altre parole ad una indagine della ragione all'attivo, volta a concatenare ipotesi e deduzioni, subentra il riconoscimento critico dei propri limiti, e la ragione rimane così esposta alla mercé dell'Essere, traendo la conseguenza che le «resta *infinitamente* da imparare» (cfr. L. 420, corsivo mio).

La prova che noi cerchiamo ed elaboriamo nella costruzione di senso riguardo ai fatti naturali, e che è un mezzo tutto umano per credere al processo che la prova stessa conferma o smentisce, ha insomma da andare contro a qualcosa che oltrepassa la comprensione meramente “razionale” dell'ente.

²⁶ B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, cit., p. 103.

²⁷ *Ibi*, pp. 102-103.

²⁸ Cioè il fatto del passare da quell'*égarement* che conduce la curiosità (*curiosité*) a volgere in ammirazione (*admiration*) e il contemplare (*contempler*) a prendere il posto dell'indagare (*rechercher*). Cfr. L. 199: «Chi si considererà in tal modo si sgomberà di se stesso, e, considerandosi sospeso nella massa che la natura gli ha dato, tra questi due abissi dell'infinito e del nulla, egli tremerà alla vista di queste meraviglie; e credo che la sua curiosità si muterà in ammirazione, egli sarà piuttosto disposto a contemplarle in silenzio che a indagarle con presunzione». A tal proposito, cfr. R. Caldarone, *Pascal e la questione della tecnica*, in «Etica & Politica» XIX, 3 (2017), p. 310.

Anche il credo del campo «umano», che sembrava differire rispetto al credo che Dio ispira tramite la fede, finisce comunque, nella sua determinazione più profonda, a una perdita di controllo, a una saldezza compromessa della ragione, a una «incapacità di certezza» come la chiama Pascal al frammento L. 401, a una luce chiaro-oscuro come la definisce in L. 109.

Cosa c'è di più conforme alla ragione, nel campo delle conoscenze naturali, che il credere alla verità di un fenomeno perché svelata mediante una prova, prova che manifesta tutta la sua forza laddove sia ripetibile e inquadrabile in un sistema matematizzabile? Il Pascal scienziato non ha dubbi, il suo brillante lavoro di fisico gli aveva ben dimostrato che la via corretta per giungere alla scoperta dei fenomeni e delle loro cause era quella di affidarsi al metodo sperimentale, concordando in questo senso, come rileva bene Laporte²⁹, con il Cartesio fisico³⁰. Al termine di una importante relazione circa la misurazione della rarefazione dell'aria e dei liquidi che aveva condotto, Pascal aveva scritto: «Gli esperimenti sono i veri maestri da seguire in Fisica»³¹. E il valore delle prove, cioè degli esperimenti, acquisisce lustro agli occhi dello scienziato solo se risultino sempre certi e veri, ovvero riducibili a una costituzione fisico-matematica: «Bisogna dire in modo generico: questo si produce per figura e movimento. Infatti questo è vero» (L. 84).

Ma l'affidarsi della ragione alla prova e all'elaborazione teorica di tipo fisico-matematico che la ragione ricava dalla prova (figura e movimento) riposa a sua volta su una luce chiaro-oscuro che però non pregiudica la validità né dell'elaborazione teorica che la ragione sovrintende, né del tipo di credenza che ne risulta. Perché dico che per Pascal anche questo tipo di credenza riposa su una ambigua oscura chiarezza? Bisogna leggere il frammento L. 84 per intero:

«Descartes. Bisogna dire in modo generico: questo si produce per figura e movimento. Infatti questo è vero, ma dire quali e fabbricare la macchina, è ridicolo. Perché ciò è (*falso*) inutile e incerto e faticoso. E quand'anche fosse vero, non riteniamo che tutta la filosofia valga un'ora di fatica» (L. 84).

Perché se è vero, come insegna Cartesio, che un fenomeno si spiega in un modo generale («generico») e viene posto innanzi alla comprensione della ragione («si produce») grazie alla figura e al movimento (cioè grazie alla geometria e alla fisica), è impossibile agli occhi di Pascal dimostrare in questo modo i principi che possano essere posti a fondamento di un funzionamento sempre valido, affidabile cioè all'infinito, in modo tale da poter essere reputato assoluto³².

Quali sono le figure e i movimenti fondamentali insomma, a partire dai quali tutti i fenomeni possono essere misurati come farebbe una macchina calcolatrice – come «fabbricare» cioè «la macchina»? Per fabbricare la “macchina” non dobbiamo avere semplicemente chiaro il fine cui la macchina deve attendere, cioè la ricerca della verità, ma anche gli elementi su cui tararla, o in altre parole la figura e il movimento originari che

²⁹ Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 33 ss.

³⁰ Cfr. *supra*, cap. I, *Il cuore: le interpretazioni*, nn. 97 e 99.

³¹ B. Pascal, *Trattati sull'equilibrio dei liquidi e sulla pesantezza della massa dell'aria*, in Id., *Scritti di fisica*, traduzione, introduzione e note di M.V. Romeo, Greco, Catania 2002, p. 302.

³² Sull'«inutilità» e l'«incertezza» del metodo cartesiano oltre il raggio d'azione dei fenomeni che la ragione può cogliere per mezzo delle prove, cfr. P. Magnard, *Descartes inutile et incertain*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXV, 1 (1991), pp. 63-80.

determinano ciò che possa far funzionare la misurazione e il calcolo di ogni tipo di figura e movimento particolari – di tutte le catene dei fenomeni.

Qual è l'essenza dei principi su cui la ragione è da tarare? Questo non possiamo saperlo senza cadere nell'errore o in una vana filosofia, che elaborerebbe discorsi su discorsi senza fornire una sola dimostrazione attendibile, senza poter poggiare su una prova definitiva. Non possiamo attribuire dei contenuti positivi ai principi primi della conoscenza, possiamo solo scommettere, cioè fidarci, che tutti abbiano dei principi un'idea simile, e far discendere figure e movimenti, cioè calcoli e misurazioni per comprendere gli enti, a partire da essi. Scommettiamo per essi, ed è altamente probabile che non ci sbagliamo in questa scommessa, ma ammettendo che procediamo muniti più che di prove di fede, brancolando in piena luce tra le ombre delle cose.

Nel già citato *Sullo spirito geometrico* Pascal aveva scritto: «[...] qualsiasi movimento, qualsiasi numero, qualsiasi spazio, qualsiasi tempo, ne ha sempre uno maggiore e uno minore; sicché essi si trovano tutti tra il nulla e l'infinito, essendo sempre infinitamente lontani da tali estremi»³³.

La ragione, in altre parole, istituisce i contorni delle cose più semplici, o meglio: delle cose mediane poste tra il sempre maggiore e il sempre minore; e lo fa con metodo geometrico, cioè affidandosi a dimostrazioni e prove. Le prove sono utilissime («l'utilità delle prove») sia per comprendere il funzionamento delle cose che dai principi prendono l'avvio, sia per «la macchina» che le elabora e le assume. Ma l'affidabilità di questo metodo si misura più sull'istituzione di una impeccabile conoscenza degli effetti che non sui fondamenti e sui principi che non si possono dimostrare, che non hanno delle prove da esibire. «Ma poiché il motivo che le rende indimostrabili non è la loro oscurità ma la loro estrema evidenza, questa mancanza di prova non è tuttavia un difetto, ma piuttosto un pregio»³⁴. Siamo di fronte a una evidenza che acceca, a una luce talmente forte da non far vedere che ombre scure, e su quelle ombre tuttavia la ragione elabora una conoscenza «che apre la mente alle più grandi meraviglie della natura»³⁵.

Ce n'è abbastanza per ingarbugliare la materia, come Pascal avrebbe poi scritto nel pensiero L. 109 che abbiamo già preso in considerazione prima. Ma ciò che «ingarbuglia» in realtà è il fatto che il cuore e la ragione sono correlati tra loro nel modo che hanno di aderire a un credo, perché entrambe le facoltà ricevono qualcosa a cui si affidano – e di cui non possono non fidarsi – che le determina a una scelta o a un'altra.

Nel prossimo paragrafo ci addentreremo in ciò che sostanzia lo scambio tra cuore e ragione, ma è opportuno al momento mantenere il *focus* a proposito di questa correlazione. Prendiamo in esame il frammento L. 172:

«Il modo di procedere di Dio, che dispone tutte le cose con dolcezza, è di infondere la religione (*la Verità*) nell'intelletto mediante i ragionamenti e nel cuore mediante la grazia; ma volerla infondere nell'intelletto e nel cuore mediante la forza e le minacce, non è infondere la religione ma il terrore. *Terrorem potius quam religionem*» (L. 172).

Siamo nella sezione XIII, dal titolo *Sottomissione e uso della ragione*. Pascal rileva in questa sezione che la ragione e il cristianesimo hanno in comune un simile forma di sottomissione; in altre parole, hanno entrambi una disposizione alla verità che consiste

³³ B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, cit., pp. 93-94.

³⁴ *Ibidem*, p. 94.

³⁵ Cfr. *ibi*, p. 92.

nell'istanza a cedere a essa. Per la ragione si tratta, come abbiamo visto, della passivizzazione a fronte del doppio infinito, doppio infinito al quale non può accedere, ma che è essa a riconoscere, e alle cui soglie si ferma in virtù dei limiti che non può fare a meno di constatare di sé (se procede in modo retto). Rispetto a ciò che la sovrasta e la oltrepassa, la ragione deve tuttavia fidarsi, e affidarsi, perché è dall'ordine dell'infinito che, pur sfuggente e ambiguo quanto si vuole, discende tutto ciò che ne fonda il discorso. Essendo quella della sottomissione la disposizione caratteristica anche del cristiano, è il cristiano a essere, in un certo senso, il vero filosofo, è colui cioè che usa davvero la ragione, gli altri o esagerano col dubbio – i pirroniani –, o esagerano con le pretese dimostrative – come fanno i geometri (cfr. L. 170 ss.).

In L. 172 Pascal ci sta dicendo che Dio non procede a mostrare la verità, o a dimostrarla, tramite la forza: nemmeno tramite la forza della ragione, di cui siamo noi a dover fare uso, anche nella sua capacità più meritevole, quella della sottomissione. È Dio a infondere nell'*esprit* i ragionamenti, ma soprattutto *Dio procede – anche nell'infondere i ragionamenti – tramite dolcezza*.

Anche nel L. 149, che analizzeremo più a fondo a breve, si sostiene che l'avvento di Dio, la sua manifestazione, è di dolcezza:

«[...] Se avesse voluto vincere l'ostinazione dei più induriti avrebbe potuto farlo, rivelandosi loro in maniera così manifesta che essi non avrebbero potuto dubitare della verità della sua essenza, come apparirà all'ultimo giorno, con un tale splendore di folgori e un tale capovolgimento della natura che i morti resusciteranno e i più ciechi lo vedranno. Non è in questo modo che ha voluto apparire nel suo avvento di dolcezza» (L. 149).

Dio non si rende manifesto con lo splendore della folgore e il capovolgimento di tutta la natura; la manifestazione, in altri termini, non avviene in modo che tutti non possano non vedere, non c'è insomma una coercizione, una costrizione a vedere. Il dispiegamento della verità non ha niente di tirannico, di violento, di impositivo. La verità preferisce disvelarsi solo a chi la cerca. Questo dis-velamento è esso stesso la verità della verità, poiché statutivamente non violento, amabile, gradevole. Il contenuto di questa verità è la disposizione di essa a darsi dolcemente. Si tratta di un regime contrario a quello di ciò che è spacciato per verità ma è solo un'(auto)affermazione egoistica che instaura una sofferenza, un *terrore* sul piano tanto individuale quanto sociale. La chiarezza, la completezza di questa verità data dolcemente certo ha sempre un che di oscuro («non pretendo» dice Pascal nello stesso frammento «rendervi ragione di tutte le cose»), non è vista da tutti ma, necessitando di dolcezza, ha un fondamento più incrollabile, nel convincimento che produce, di tutte quelle verità che chiamano loro stesse tali e che invece procedono con violenza – e dunque non sono tali perché intimamente ritenute non vere, perché intimamente non persuadono («non pretendo sottomettervi con tirannia», *ibidem*).

Se è verità non si impone in modo inconcusso e violento; se non si impone, vuol dire che procede con dolcezza; e se procede con dolcezza necessariamente si dà solo a coloro che la cercano, a coloro disposti a vederla, pur in una luce chiaro-oscuro. La dolcezza della verità implica anche la dolcezza di chi la cerca: c'è un doppio commercio di dolcezza, da una parte la dolcezza che proviene dalla verità, che proviene insieme alla verità. Dall'altra c'è la “sottomissione dolce” di chi, cercando, si attesta a dover riconoscere il proprio limite, e ad accettare l'imperfezione, sul piano logico, che non gli consente di conoscerla come la si conoscerebbe se sfolgorasse. Ma sfolgorando sarebbe violenta e allora cadrebbe di nuovo

sotto il giogo della falsità e della imposizione, e non della persuasione: sfuggirebbe di nuovo. O sfugge un po' di logica (è un po' oscura), o, pur avendo la chiarezza che convincerebbe la ragione, sfugge un po' di persuasione (è violenta), e tra le due Pascal reputa che sfuggendo di persuasione sfugge del tutto, non è più verità, è già il suo contrario. Ma c'è anche un altro pericolo, un altro canale da cui la verità può sfuggire, e essere subito pervertita dalla falsità, ed è un canale molto più insidioso: quello della dolcezza stessa laddove non sia che il simulacro, l'immagine della dolcezza veridica (e già lo aveva annunciato, sempre nel L. 149, quando metteva in guardia dalla «umiltà apparente, che non è né sincera, né ragionevole»). La persuasione dolce induce a credere, e a credere con piacere, e anche chi la esercita prova piacere, ma diventa l'arma della falsità se il contenuto della verità non è anche il fine della verità, cioè la felicità imperitura. Detto in altri termini: la verità che si dà in dolcezza è quella della felicità eterna, non suscettibile di corruzione, di limiti, di morte. L'umiltà della ragione ci segna il limite, ma la verità non ha limiti. Al contrario, se la dolcezza non segna il limite, è la verità a essere limitata, e dunque è o falsa o peritura. La dolcezza della verità consiste allora nel far sì che la verità stessa entri sia nella *mens* sia nel cuore. In entrambe le facoltà è uguale il modo in cui tale entrata è resa efficace, cioè convincente, affidabile. E questa affidabilità riposa in una sostanziale non violenza. Nella mente la Verità entra con i ragionamenti, con i ragionamenti che sconfessano la ragione, nel trarre le ultime conseguenze del loro stesso operare (che sono poi le prime). E con la grazia nel cuore. La Grazia, al di là dello stretto perimetro teologico a cui il giansenismo la determina, che altro è se non lo stesso porsi, lo stesso posizionarsi, in modo fiducioso, verso la verità? La dolcezza di Dio concilia o almeno attenua la distanza tra cuore e *esprit* grazie al modo in cui vi fa entrare la verità. La verità, la verità che è anche per Pascal religione, la religione che è verità, i due poli che saremmo indotti a considerare in opposizione per il modo che hanno di operare (per la verità la ricerca e la critica, per la religione la fede) in realtà dispongono allo stesso modo ragione e cuore.

La religione non si mette nello spirito e nel cuore tramite minacce e violenza: queste ultime infondono il terrore. Le minacce non danno delle prove, cioè dei sostegni alla ragione, ed è questo ciò che manca alle religioni false (cfr. L. 198: «Ognuna [delle religioni false] vuole essere creduta per la propria autorità e minaccia gli increduli»), o all'apparato che il Potere dispiega nella esibizione di sé (cfr. L. 25: i re incutono «rispetto e terrore» sia quando sono accompagnati da guardie, tamburi e ufficiali, sia quando «il loro volto [...] sia qualche volta solo»). Quei sistemi devono ricorrere alla violenza; né le minacce e la violenza fanno sì che il terrore suscitato disponga a credere, quanto semmai a obbedire senza alcun gradimento, senza che ci si fidi, senza che si possa mai pensare di affidarsi a ciò che ci terrorizza. Questo tipo di obbedienza non attiene alla mente né al cuore ma, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, all'immaginazione, in quanto è quest'ultima che il terrore riesce a colpire, disponendo dei gesti e degli atti esteriori degli uomini, fino al punto da rendere questi gesti e atti puramente servili, cioè senza che vi abbia posto l'attività logico-deduttiva della mente, senza che vi intervenga il cuore.

Ora, il frammento L. 172 non solo apre alla necessità di assumere filosoficamente un aspetto, come quello della dolcezza, a cui il pensiero, prima di Pascal, non aveva saputo riconoscere dignità euristica, ma a partire da questa dolcezza noi possiamo forse rilevare il bandolo di quello che appariva come il “garbuglio” che lega cuore e ragione. Entrambe infatti ricevono qualcosa, ma in questa somiglianza opera anche un reciproco scambio: ciò che riceve il cuore viene confermato per una parte anche nella ragione, e ciò che riceve la

ragione viene confermato anche nel cuore, cioè in un modo chiaro-oscuro ma non per questo meno “utile”. Il cuore riceve il credo in quanto tale, e l’ascolto, che opera nel *logos*, lo rende pieno, lo conferma. La ragione cede ai principi, che sono i soli a poter presiedere al funzionamento delle prove, e la luce chiaro-oscuro dei principi, la loro indimostrabilità, è assunta pienamente alla cieca. La ragione non può non crederci, e questo credo è sostenuto da una fede naturale che si impianta mediante una forma di dolcezza³⁶.

5. *Conoscere i primi principi*

Nel frammento L. 110 Pascal dà pienamente contezza della «certezza» con cui la ragione si appoggia ai principi primi, e del fatto che per il suo lavoro è «inutile» domandare delle prove dei principi: lo sviluppo dei ragionamenti riguardo gli enti non è intaccato dalla mancanza di prove dei principi primi. Sarebbe poi una domanda, quella delle prove, che resterebbe inevasa. E a chi le dovrebbe poi domandare la ragione? Alla facoltà che gliel’offre, la facoltà chiaro-oscuro per eccellenza, ovvero proprio il cuore.

«Conosciamo la verità non soltanto grazie alla ragione ma anche grazie al cuore. In questo ultimo modo conosciamo i primi principi ed invano il ragionamento (*la ragione*), che non va ha punto parte, tenta di combatterli. I pirroniani [...] vi si sforzano inutilmente. Sappiamo che non sogniamo affatto (*per quanto insufficiente sia la nostra ragione*). Malgrado l’impotenza nella quale ci troviamo di provarlo mediante la ragione, questa impotenza conclude unicamente alla debolezza della nostra ragione, e non già all’incertezza di tutte le nostre conoscenze, come essi pretendono. Infatti le conoscenze dei primi principi: spazio, tempo, movimento, numeri, sono altrettanto salde di qualsiasi altra che ci diano i nostri ragionamenti ed è necessario che su queste conoscenze del cuore e dell’istinto la ragione si appoggi e che essa vi fondi tutto il suo discorso. Il cuore sente che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti e la ragione dimostra in seguito che non esistono due numeri quadrati di cui l’uno sia il doppio dell’altro. I principi si sentono, le proposizioni si deducono e il tutto con certezza sebbene per vie diverse – ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore delle prove per i suoi primi principi per volervi consentire (*per crederli*), quanto sarebbe ridicolo che il cuore domandasse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra per volerle accettare. Questa impotenza deve dunque servire solo ad umiliare la ragione – che vorrebbe giudicare tutto – ma non certo a combattere la nostra certezza. Come se non vi fosse che la ragione capace di istruirci, piacesse a Dio al contrario che non ne avessimo mai bisogno e che conoscessimo ogni cosa per istinto e per sentimento, ma la natura ci ha rifiutato questa fortuna; al contrario essa ci ha dato solo ben poche conoscenze di questo genere; tutte le altre possono essere acquisite solo mediante ragionamento. Ed è perciò che coloro cui Dio ha dato la religione per sentimento di cuore sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi, ma a coloro che non l’hanno la possiamo

³⁶ L’oscura luce dei principi è assunta anche a dispetto di ogni pirronismo, perché per Pascal non c’è nessuno che davvero dubiti così come sostengono di fare i pirroniani: nemmeno i pirroniani. Quello mosso dai pirroniani insomma, nella sua forma più estrema, è per Pascal un dubbio più come esercizio retorico che non un convincimento a cui pienamente poter aderire. Cfr. L. 131 in cui Pascal, che riflette sull’uomo di fronte alla cui ragione si spalanca l’enigmaticità dei principi che non può cogliere scrive: «Che farà dunque l’uomo in questo stato? Dubiterà egli di tutto? Dubiterà di essere sveglio, che lo si pizzichi, che lo si bruci? Dubiterà di dubitare? Dubiterà di essere? Non si può giungere sino a questo punto; e io ritengo che non ci sia mai stato un pirroniano effettivo perfetto. La natura sostiene la ragione impotente, e le impedisce di essere stravagante sino a questo punto».

dare solo per ragionamento, attendendo che Dio la dia loro per sentimento di cuore, senza di che la fede è soltanto umana e inutile per la salvezza» (L. 110).

Ora, malgrado le due facoltà lavorino su «vie diverse» (la via della ragione le prove, la via del cuore il sentimento), anche in questo caso vediamo che il cuore, nei confronti della ragione, si comporta come l'organo che riceve (in questo caso, dalla «natura») un sentimento (quello dei principi) e questo permette l'attivazione della ragione (per il suo «discorso»). E anche in questo caso l'attività della ragione è la conseguenza di una radicale passivizzazione nella quale essa è indotta a riconoscere che: non può «giudicare tutto»; che ha una sua limitatezza; e che malgrado ciò può produrre certezze salde al di sotto di ciò che pur non potendo essere dimostrato le permette di fare ogni suo discorso. Ma c'è anche una importante glossa: tutte le altre conoscenze, al di là di quelle («ben poche») donate alla ragione dal cuore, si acquisiscono mediante ragionamento.

Su L. 110 si è molto scritto da parte dei commentatori³⁷, in ragione del fatto che in esso Pascal fa vedere del cuore un aspetto che apparentemente mette in discussione gli aspetti che abbiamo incontrato finora, e che esige invece – per la mia convinzione – di essere tenuto insieme agli altri. In altre parole il cuore, nel suo aspetto di organo della fede, pur senza lasciare cadere l'apporto che danno alla riflessione su di esso l'ascolto e la macchina (di cui parlerò fra poco), lascia emergere, come contenitore della fede, degli aspetti per il quale senza difficoltà potremmo contrassegnarlo come emblema di una convinzione volontaristica.

Il fatto che in L. 110 Pascal attribuisca al cuore la conoscenza dei principi primi ci mostra ora un'attività intellettuale, una teoria della conoscenza del cuore. Una conoscenza che può sembrare pure poter fare a meno del tutto della ragione, salvo che «la natura ci ha rifiutato questa fortuna». L'«umiliazione» della ragione è l'atto di una ragione autentica, non al modo in cui la conducono i pirroniani, che vogliono usarla nella pretesa che possa «giudicare tutto»: è il riconoscimento dei propri limiti. Ma questo riconoscimento non è irrazionale o anti-razionale, e la debolezza della ragione non inficia né la certezza delle nostre conoscenze, né il suo stesso discorso. Semplicemente, esso viene «in seguito», solo dopo che il sentimento ha già saturato il *credo*³⁸. Le vie però sono diverse, e semmai si integrano, si vengono incontro. La ragione per fare il suo discorso e sviluppare delle conoscenze salde deve ricorrere ai principi che il cuore sente, e il cuore può trovare nei discorsi della ragione un supporto, delle prove, per mantenere solida una credenza che riceve da Dio.

Il cuore quindi, pur senza poter domandare alla ragione un sentimento per «voler accettare le proposizioni che essa dimostra», la chiama in causa per conservare il proprio sentimento: e senza che questo chiamare in causa la ragione insidi il cuore nella sua doppia configurazione di porta/ inclinato della fede – porta e inclinato insieme che in mancanza della fede infusa da Dio fa spazio ai beni finiti che più ci paiono amabili. Ma torniamo ancora all'instaurarsi della credenza circa le verità divine. Queste si determinano nel loro

³⁷ Cfr. *supra*, capitolo I.

³⁸ E probabilmente proprio *perché* ha saturato il *credo*. Nel contesto apparentemente “mondano” di L. 983 Pascal rileva proprio il motivo per cui la ragione interviene «in seguito». Prima si instaura un sentimento, e su quello attecchisce il lavoro della ragione: «Il signor di Roannez diceva: “Le ragioni mi vengono dopo, ma sul momento la cosa mi piace o mi dispiace senza saperne la ragione, e tuttavia essa mi spiace per quella ragione che scopro solo in seguito”. Ma io credo non che la cosa spiaccia per le ragioni che si trovano in seguito, ma che si trovano queste ragioni solo perché la cosa spiace».

essere ricevute nel cuore anche grazie a quello che fa la ragione. Sia a partire dall'ascolto sia, anche, a partire da un altro elemento che pur essendo rimasto parzialmente in ombra ha già fatto la sua comparsa nel corso dell'analisi: quello della macchina. Sarà necessaria, all'interno di questa disamina, una digressione che lasci vedere ciò che determinano i beni mondani sul cuore, e come la macchina possa attenuarne il potere e preparare così il cuore all'acquisizione delle verità superiori.

6. Preparazione della macchina

Avevo detto in principio che sono due gli elementi nel pensiero L. 7 che lasciano filtrare una possibile convergenza tra cuore come organo della fede e ragione scientifica che elabora il suo discorso sulle prove. Abbiamo visto quello che discende dall'ascolto. Ma la prima parte di L. 7 dice: «Lettera che indica l'utilità delle prove, mediante la Macchina». A cosa si riferisce questo che sembra niente più che un oscuro appunto su una «lettera» da scrivere, su un «discorso»³⁹ da fare? In altre parole, quello che ci dobbiamo chiedere è: come funziona la macchina? Che macchina ha in mente Pascal? Incontestabilmente quella che lui stesso aveva inventato, cioè la macchina calcolatrice – una delle prime che siano mai state concepite e costruite nella storia.

Leggiamo L. 5. Si tratta di un altro appunto preparatorio intorno al disegno apologetico rispetto alla religione che aveva in mente Pascal, e relativo anche all'ordine degli argomenti che aveva in animo di sviluppare:

«Ordine. Una lettera di esortazione a un amico per portarlo a cercare. Ed egli risponderà: ma a cosa mi servirà il cercare, nulla si manifesta. E allora rispondergli: non disperate. Ed egli risponderrebbe che sarebbe lieto di trovare qualche lume. Ma che secondo questa religione quand'anche egli credesse per questa via ciò non gli servirebbe a nulla. E che pertanto preferisce non cercare affatto. E a ciò rispondergli: La Macchina» (L. 5).

Poiché non si vede nulla, dice l'amico pirroniano immaginato da Pascal quale interlocutore, nulla c'è da cercare. Cosa cercare se la ragione non può agire secondo il suo metodo, che procede per dimostrazioni attraverso delle prove? Alla ragione servono delle prove. La mancanza di prove pregiudica la comprensibilità del fenomeno, la sua dimostrabilità; ma qui a mancare è il fenomeno stesso dice il pirroniano – o quantomeno: «nulla si manifesta», nemmeno «qualche lume», nemmeno l'oscura luce di L. 109. Ma non tutte le verità entrano dalla sola porta della ragione, l'abbiamo già visto, e certamente non quelle appartenenti a un ordine diverso rispetto ai fenomeni naturali.

Pascal pensa in realtà che questa mancanza di visione della verità non sia legata a una incapacità della ragione, a una impossibilità che obbliga la ragione ad andare incontro al nulla⁴⁰. Le prove insomma, per Pascal, ci sono, e il fenomeno cui esse fanno capo (cioè Dio)

³⁹ Cfr. P. Magnard, *Le discours de la machine*, cit., p. 108.

⁴⁰ Per Pascal solo la forza può indurre l'uomo a dirigersi verso ciò che non si vuole fare, ma che si è costretti a fare. Si legga ad esempio L. 97: «La concupiscenza e la forza sono le sorgenti di tutte le nostre azioni. La concupiscenza origina le azioni volontarie, la forza le involontarie». Se le cose non sono segnate dalla forza (Pascal pensa con ogni probabilità alla forza coercitiva del Potere) allora non derivano dal poterle o dal non poterle fare, ma dalla volontà, che è sempre corrotta dalla concupiscenza. Il discrimine è dunque tra volontà e volontà, e tra volontà e non-volontà, ma non tra potere e non potere.

anche. Ma sono prove scollegate, slegate, e ciò che manca alla ragione è quello sguardo che le connetta e le faccia diventare parlanti. Certo, la ragione non può vedere tutto, e qualcosa di vero in ciò che essa non vede Pascal è pure disposto ad ammetterlo:

«Quando si vuol riprendere utilmente e mostrare a un altro che si sbaglia, bisogna osservare da quale lato considera la cosa, poiché solitamente essa è vera da quel lato, e confessargli questa verità, ma mostrargli il lato dal quale è falsa. Egli è contento di ciò poiché vede che non si sbagliava e che mancava soltanto nel non vedere tutti i lati. Ora non ci si affligge di non vedere tutto, ma non si desidera di essersi sbagliati e forse questo viene dal fatto che naturalmente l'uomo non può vedere tutto, e dal fatto che naturalmente non può sbagliarsi dal lato che prende in considerazione (*che vede*), dato che le apprensioni dei sensi sono sempre vere» (L. 701).

Ma la vanità messa in evidenza nel pensiero appena citato – la contentezza di constatare che l'interlocutore riconosca che non ci si sbaglia, il desiderio di non essere smentiti al cento per cento – lascia pensare che sia un'istanza che appartiene all'altra facoltà, cioè al cuore, quella che finisce per determinare anche lo sguardo della ragione⁴¹.

La mancanza di visione del pirroniano non dipende quindi interamente dalla finitezza della ragione, ma anche dall'uso che il pirroniano fa della ragione, e soprattutto da un paradossale misconoscimento della reale finitezza della ragione. Ovvero da qualcosa che fa perdere di vista alla ragione i suoi reali limiti. Il limite che la ragione non vede, allorché dichiararsi di non vedere nulla, non è solo quello di riconoscere come nulla qualcosa che nulla non è, ma è l'esistenza stessa del limite. Non dobbiamo dimenticare che per Pascal è la ragione a scoprire l'infinito. Ed è scoprendo l'infinito che la ragione scopre, più che la natura dell'infinito, la natura della propria finitezza.

Ora, vedere solo il finito in quanto finito, e non riconoscere che qualcosa oltrepassa il finito significa, per usare le parole di L. 150, non «desiderare» «con tutto il cuore» di «conoscere la verità»: «questo non è un guardare le cose abbastanza da vicino» (*ibidem*).

In questo sguardo della ragione pirroniana che non vede da vicino, insomma, non è implicato il cuore nella sua interezza, ma solo una parte. La parte che impedisce alla ragione di vedere «qualche lume». Non è solo una espressione cristallizzata, quella del “cercare con tutto il cuore”. L'espressione irresistibilmente trascende il senso di una ricerca che si intende dire essere fatta con abnegazione, con tutto se stesso. Certo, non si può negare che l'espressione significhi in primo luogo questo, e lo è tanto per l'italiano che per il francese. Ma sotto la piuma di Pascal il senso comune si piega a un altro aspetto del concetto di cuore, a un altro tratto: quello per cui dobbiamo capirne la natura ora nella sua interezza ora in una sola parte. Basterebbe il confronto con altri frammenti in cui Pascal usa l'espressione “con tutto il cuore”, per vedere che lo fa sempre in riferimento alla ricerca di Dio, a un desiderio che è sempre desiderio di conoscere la verità, e che accanto al desiderio Pascal implica sempre una riflessione su ciò che si vede o non si vede. Si veda per esempio il fondamentale passaggio di L. 149:

«[Dio] ha voluto rendersi perfettamente riconoscibile a costoro [*coloro che lo cercano sinceramente*], e così, volendo apparire scopertamente a coloro che lo cercano con tutto il

⁴¹ Che un dubbio «falso» originasse dal cuore lo aveva già messo in evidenza uno dei primi commentatori di Pascal, Filleau de la Chaise nel *Discours sur les preuves des livres de Moïse*. Cfr. P. Magnard, *Le discours de la machine*, cit., p. 109.

cuore, e nascosto a coloro che lo sfuggono con tutto il cuore, ha temperato [...] la sua conoscenza, in modo da dare segni di sé visibili a coloro che lo cercano e non a quelli che non lo cercano. Vi è abbastanza luce per coloro che non desiderano altro che vedere, e abbastanza oscurità per coloro che hanno una disposizione contraria» (L. 149).

Si può anche leggere L. 269, e trovare praticamente gli stessi riferimenti concettuali. Il frammento è inserito in una sezione di pensieri incentrati sulla nozione di figuratività (XIX, Legge figurativa):

«Ve ne sono che vedono bene come non vi sia altro nemico per l'uomo se non la concupiscenza che lo allontana da Dio [...], né altro bene se non Dio, e non una terra fertile. Coloro che credono che il bene dell'uomo è nella sua carne e il male in ciò che li distrae dal piacere dei sensi, se ne saziano dunque e vi muoiono dentro. Ma coloro che cercano Dio con tutto il cuore [...], che non hanno altro desiderio se non di possederlo [...] si consolano [...]; mostrerò loro che vi è un Dio per loro; non lo farò vedere agli altri» (L. 269).

A essere sbarrata di fronte alla verità di Dio, insomma, è l'altra porta, quella da cui prorompe il desiderio, cioè il cuore. Si tratta però non di «tutto il cuore», ma solo di una parte, quella «corrotta», il cuore cioè nella sua parte affetta da «concupiscenza», come volontà che fa vedere solo l'ente finito («una terra fertile», la «carne», «il piacere dei sensi»), che attesta l'uomo all'ente finito, e ve lo incaglia come se fosse durevole all'infinito. La ragione è invece la facoltà che, oltre a scoprire l'infinito, stabilisce la realtà del misterioso e del sovrannaturale:

«Se si sottomette tutto alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e di sovrannaturale. Se si rifiutano i principi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola» (L. 173).

La ragione, lo ripeto, scopre l'infinito, e nella natura ne scorge ben due, e questa è la sua forza: «è debole cosa» se si arresta al finito e non riconosce che qualcosa la oltrepassa infinitamente. La ragione sa che malgrado qualcosa sia «incomprensibile», questo non deve indurla a negarne l'essere («nulla», opponeva invece il pirroniano, si manifesta): «Tutto ciò che è incomprendibile non cessa per questo di essere. Il numero infinito, uno spazio infinito uguale al finito» (cfr. L. 149). Questa è una ragione che cerca «con tutto il cuore», nel senso che cerca e concatena prove grazie a quegli elementi che il cuore nella sua interezza, come emerge da L. 110, gli dona: elementi che attengono sempre all'infinito: il numero, che è infinito, lo spazio, che è infinito eccetera.

E allora? Cos'è quest'uso macchinico della ragione che le permetterebbe, se non di vedere, almeno di essere riallineata a “tutto il cuore”, e non solo a quella parte indurita dalla concupiscenza del finito? Cos'è questa macchinicità che farebbe vedere che «la religione non è affatto contraria alla ragione» (cfr. L. 12)? E che per di più aiuterebbe il cuore a sgravarsi del peso di ciò che lo attacca al finito, ponendo così le basi per una credenza piena, forte – quella delle verità della religione, cioè di Dio? Cosa significa, insomma, per la ragione, operare come fa la macchina, operare cioè in modo tale da poter acquisire la sua forza, che è quella di arrivare alle soglie dell'infinito?

Cercare, pensando a come funziona la macchina, significa cercare con uno dei modi più conformi per la ragione, nel modo cioè che per Pascal funge da modello per la costruzione della macchina calcolatrice. La ragione viene imitata dalla macchina, ma la

macchina a sua volta ci fa scoprire qualcosa sulla ragione. Il funzionamento di entrambe, ragione e macchina, è sovrinteso infatti a elementi che sono estrinseci a loro modo stesso di funzionare: per la ragione si tratta dei principi primi, per la macchina di un sistema di ruote, quadranti e ingranaggi. Così come dei principi non si può dare definizione tramite le prove, degli ingranaggi non si può dare ragione per mezzo dei calcoli. In entrambi i casi i due tipi di elementi non sono spiegabili ovvero dimostrabili tramite ciò che essi determinano. Ma questa chiarezza oscura di fondo non impedisce alla ragione di produrre certezze ugualmente molto solide, né alla macchina di ottenere risultati di calcolo esatti⁴².

E come chi usa la macchina calcolatrice non ha necessariamente bisogno di sapere come funzionino i complessi movimenti dei suoi ingranaggi, ma solo di saper leggere le informazioni che la macchina offre, così l'uso della ragione si realizza nel non saper fare altro che leggere le prove e i loro risultati, senza che si abbia consapevolezza della natura dei principi a cui esse fanno capo.

Ma abbiamo pur visto poco fa che non è possibile per Pascal determinare una macchina "assoluta", perché la doppia infinità sfugge alla nostra presa, che è sempre finita; e abbiamo anche visto che la ragione non porta alla fede. E allora questa ricerca in che cosa consiste? Che fine ha? Il fine è iscritto nel modo stesso che ha di funzionare: 1) assumere le prove; 2) ripetere le prove e amplificarle fino alla previsione, ovvero l'automatismo.

Quanto al primo punto, Pascal crede che sia sufficiente che le prove siano mostrate perché le si possa prendere in considerazione. Dal momento che «Gli uomini prendono spesso la loro immaginazione per il loro cuore; e credono di essere convertiti non appena pensano di convertirsi» (L. 975)⁴³, perché non partire "ingannando" l'immaginazione?

⁴² Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., pp. 252-254, n. 2.

⁴³ Le caratteristiche che Pascal attribuisce all'immaginazione o alla fantasia la dipingono come una «maestra di errore e di falsità», facendone la vera e propria «facoltà nemica della ragione» – e del cuore, con cui rischia di essere scambiata. È per l'immaginazione e i suoi effetti che la ragione è «trascina[ta] fuori dai gangheri», è lei che «dispone di tutto»: «non possiamo anche semplicemente vedere un avvocato in sottana e col berretto in testa senza un'opinione favorevole della sua sufficienza» (cfr. L. 44). In altre parole l'immaginazione costruisce delle *doxai*, cioè delle opinioni o mode che non durano né per sempre né per lo più, e questo – al confronto con la tirannia della forza, che fa mantenere un obbligo perché fondato sul timore – ne fa una «regina del mondo» dall'autorità «dolce» (cfr. L. 665). Ma la verità non ha a che fare con la moda, e il cuore, contrariamente alla immaginazione, di fronte alla verità superiore si staglia anche in senso contrario (e non necessariamente alla leggera) alla forza e alla tirannia del potere (cfr. L. 310 ed L. 897). La verità in altre parole non può istanzarsi seguendo la propria immaginazione, e scambiandone i frutti con i pensieri del cuore (cfr. L. 769). Coloro che seguono – e seccamente – la loro immaginazione errano perché non sanno ascoltare e non vogliono fare lo sforzo di accogliere nel proprio io qualcosa che non nasca dall'io stesso: il che significa non dare valore a ciò che dall'Altro per eccellenza, cioè Cristo, ci viene dato e ci declina alla seconda persona, al tu (cfr. *ibidem*). «[I]llusioni simili allo scorrere del tempo e ai vani fantasmi (*immaginazioni*) dei nostri sogni» sono quelle che si insinuano in chi non segue la ragione fino al riconoscimento dei suoi stessi limiti (cfr. L. 131), e invero è per il desiderio di essere felici, cercando di evitare ogni tipo di pensiero sulla realtà della propria condizione, che l'immaginazione entra nell'uomo, nefastamente, con l'inganno, a supplire col divertimento alla mancanza di verità che il pensiero invece, insopportabilmente, addurrebbe: «Bisogna che [*l'uomo*] [...] si scaldi, e che si inganni da solo immaginandosi che sarebbe felice di vincere ciò che non vorrebbe che gli fosse dato a condizione che non giocasse, affinché si crei un soggetto di passione ed ecciti su questo il suo desiderio, la sua collera, il suo timore per un oggetto che si è forgiato come i bambini che si spaventano per la faccia che hanno imbrattata» (cfr. L. 136). L'uomo è talmente debole che non può con ragione mettere dei limiti a Dio, ma saprebbe farlo con la «fantasia» che glieli «suggerisce», e d'altro canto, se li pone a se stesso, nel riconoscimento delle proprie mancanze, la fantasia può indurlo a porre persino dei limiti ai limiti, supponendo che questi non ci permettano di conoscere e amare Dio: ma

Presto fatto:

«Gli esempi che per una dimostrazione si prendono da altre cose: se si volessero dimostrare gli esempi, si prenderebbero le altre cose perché ne fossero gli esempi. Infatti siccome si crede sempre che la difficoltà sta in ciò che si vuol provare, si trova che gli esempi sono più chiari e aiutano a dimostrarlo. Così quando si vuol dimostrare una cosa generale bisogna dare la regola particolare di un caso; ma se si vuol mostrare un caso particolare bisognerà cominciare dalla regola generale. Poiché si trova sempre oscura la cosa che si vuol provare e chiara quella che si adopera per la prova; infatti quando si propone una cosa da provare, anzitutto ci si riempie di questa immaginazione, che essa è dunque oscura, e, al contrario, che quella che deve provarla è chiara; e così la si capisce perfettamente» (L. 527).

Le prove non si vedono? Nell'attesa che Dio dia a chi non vede il sentimento per cui le prove possano essere viste (per parafrasare L. 110), basta usare degli esempi, dei dati particolari, anche minimi. Questi serviranno a mostrare a chi le prove non le vede «il lato» (cfr. *supra*, L. 701) che mancava loro per vederle. L'immaginazione è rassicurata nella convinzione che la «cosa generale» si dimostra con casi particolari; e viceversa che i casi particolari si possono spiegare tramite la regola generale. Le prove potranno dunque essere semplicemente mostrate: questo basterà perché le si assuma. Per vederle davvero servirà che il cuore sia inclinato da Dio: a quel punto si attiva uno sguardo che sa vedere ciò che lo sguardo della ragione e lo sguardo del cuore corrotto non vedono.

E una volta che le prove siano state così assunte, per il solo fatto che siano state prodotte da altri, così come una macchina calcolatrice farebbe quando essa assume delle informazioni che le vengono comminate da precedenti calcoli, da altre operazioni, che cosa succede? La macchina le incamera, e le ripete: in modo automatico, aggrega questi risultati a quelli che lei sarà chiamata a svolgere. Registra, ripete, e rilancia. “Ricorda” i risultati ottenuti da calcoli anteriori e li riutilizza, senza aver bisogno di rifare da capo le operazioni fatte in precedenza. E di ripetizione in ripetizione, integra sempre più informazioni, le conserva, e continua a calcolare. Lo stesso vale per gli atti e i movimenti compiuti dal corpo dell'uomo: di ripetizione in ripetizione, egli finirà con lo smettere di ragionare, e senza più riflettere stabilirà una previsione, una prova, una persuasione certa. Un'abitudine insomma, un automatismo.

Questo tipo di funzionamento della ragione che Pascal ha in mente, anche se non forma la credenza nella verità di Dio, anche se non determina il cuore, in qualche modo può prepararlo. Pascal sa che in generale le credenze dell'uomo hanno più a che fare con le abitudini, con i gesti irriflessi, acquisiti per costume, con le cose che gli sono state ripetute⁴⁴, che non con una elaborazione logica riflettuta. E se questo vale tanto perfettamente per mantenere duro e fermo il cuore nella sua parzialità che mira solo all'esteriorità, al finito, al corruttibile, perché non dovrebbe essere capace di offrire dei risultati affinché si (ri)accenda una ricerca di Dio con tutto il cuore?

Per cercare con tutto il cuore però non è sufficiente provare a confondere il cuore come si fa con l'immaginazione. Serve qualcosa in più:

visto che sappiamo poco di noi stessi, è assurdo credere in questo modo di sapere qualcosa della natura di Dio (cfr. L. 149).

⁴⁴ La ripetizione, che diventa automatismo, ha anche un risvolto inquietante in Pascal, perché può trascinare la convinzione verso qualsiasi tipo di credenza: «[...] L'uomo è fatto in modo che a forza di dirgli che è uno sciocco lo crede. E a forza di dirselo a se stessi ci si persuade, poiché l'uomo fa da solo una conversazione interiore, che è importante di ben regolare» (L. 99).

«Ordine. Dopo la lettera che bisogna cercare Dio, fare la lettera sugli ostacoli da eliminare e cioè il discorso della Macchina, di preparare la macchina, di cercare mediante la ragione» (L. 11).

Ci sono degli «ostacoli da eliminare». Questi ostacoli sono quelli che gravano sul cuore come un ammasso di impurità⁴⁵, e che per il loro imperio impediscono alla ragione di vedere le prove: ora le fanno vedere qualcosa, ora non le fanno vedere nulla.

7. La sede del “veleno”

Gli «ostacoli» non permettono di apprendere la verità che collega l'uomo, finito, all'infinito. Il cuore in questo caso appare essere affetto da quegli elementi che inducono alla leggerezza, alla superficialità (cfr. L. 310, *supra*). False credenze entrano in folla nel cuore, nella speranza che rendano l'uomo felice: il pensiero L. 139 le enumera sommariamente:

«Divertimento. Si fa carico agli uomini fin dall'infanzia della cura del loro onore, della loro ricchezza, dei loro amici, e ancora del bene e dell'onore dei loro amici, li si opprime di affari, dell'apprendimento delle lingue e di esercizi, e si fa loro credere che non potrebbero essere felici, senza che la loro salute, il loro onore, la loro ricchezza e quelli dei loro amici fossero in buono stato, che una sola cosa che mancasse li renderebbe infelici. Così si assegnano loro incarichi e affari che li fanno penare fin dallo spuntare del giorno. Strano modo, direte voi, di renderli felici, che si potrebbe fare di meglio per renderli infelici? Come, cosa si potrebbe fare: occorrerebbe solo toglier loro tutte queste preoccupazioni, poiché allora si vedrebbero, penserebbero a ciò che sono, da dove provengono, dove vanno; e così non si può mai occuparli e distrarli troppo. Ed è per questo che, dopo aver preparato loro tanti affari, se hanno qualche momento di tregua, li si consiglia di impiegarlo a divertirsi, a giocare e a occuparsi sempre interamente. Quanto vuoto è il cuore dell'uomo e pieno di ordura» (L. 139).

⁴⁵ Si può comprendere per questo come l'espressione «circoncisione del cuore» sia così ricorrente nei *Pensieri*. Se ne può offrire una breve tassonomia. Pascal sembra affascinato da un'idea: che nella metaforicità dell'espressione si esprima un'esigenza di verità, mentre nella concretezza di ciò a cui ci si riferisce quando si parla di circoncisione ci sia... Una immagine.

In L. 268 per esempio Pascal riflette sul fatto che la figuratività del concetto «circoncisione del cuore», a partire proprio da come è inteso nella Bibbia, riveli una verità in un senso «spirituale», verità di cui la circoncisione del corpo è la reale metafora. La circoncisione del corpo, che si gioca appunto sul corpo, su quanto di più materialmente vicino a noi, è il tratto visibile di una circoncisione spirituale, invisibile, da fare sul cuore. Il cuore non circonciso è un cuore non «puro», non «umiliato», che «non tende alla carità», ma a una «figura» della carità. L'immagine, un surrogato della carità, si esprime tutta non nella spiritualità, ma nella fenomenicità dei beni finiti (cfr. L. 270). In L. 278 Pascal accosta l'espressione «cuore di pietra» a «prepuzio», per dire della malignità impressa nel cuore. In L. 288, sempre mediante un passo biblico, mira alla circoncisione del cuore perché si sia capaci di amare Dio. In L. 453 la circoncisione del cuore viene ribadita come la controparte «interiore» necessaria affinché «l'esteriorità» smetta di gravare con «le superfluità» sul cuore e si acquisisca così «il vero bene» che «è di essere uniti a Dio». In L. 503 si sottolinea come i beni finiti, pur donati da Dio, non sono che metafora dei beni infiniti, che sono invisibili. La visibilità dei primi «acceca la verità», e la vera circoncisione non ha a che fare col segno visibile di un'operazione sul corpo.

Dunque «incarichi e affari che [...] fanno penare fin dallo spuntar del giorno»; preoccupazioni, e poi divertimenti, che tendono sempre a occupare il tempo, «interamente». Quello che riempie il cuore fa sì che quest'ultimo sia indurito, duro, cioè, ad accogliere la verità: in parte vuoto perché privo di ciò che davvero colma il desiderio di essere felici all'infinito, e pieno di ordure, dice Pascal (cfr. *supra*, L. 139).

Il cuore prende l'aspetto di un luogo, di uno spazio, nei frammenti sul divertimento, molto simile a quello che ha assunto nel frammento L. 7. Solo che lì era lo spazio in cui prendeva posto la fede. Una fede che spesso si serve di prove, e a cui ci si lega attraverso l'ascolto del *logos*. Qui, invece, Pascal ci mostra che vi può prendere posto qualsiasi altra cosa che valga a non far pensare l'uomo e a distrarlo. Sembra che il cuore sia in entrambi i casi un contenitore vuoto, che può essere riempito o da ordure, o dalla fede.

Di questo vuoto del cuore Pascal ne parla come di una radice naturale di noia che – senza i divertimenti – può uscire dal fondo del cuore e riempire tutta la mente (*esprit*) del suo veleno (cfr. *supra*, L. 136).

Anche in questo caso è possibile vedere che Pascal stabilisce un ponte tra cuore e ragione. Nel caso della macchina il ponte era lanciato da un'abitudine, tutta corporea, che meccanizza la ragione e la muove senza che essa stessa se ne avveda. Stavolta il collegamento è fatto attraverso il veleno della noia, che dal cuore va a riempire poi anche la ragione. Ora, la noia, che sta «naturalmente» nel cuore, è nient'altro che la scaturigine del pensiero stesso. È il pensiero della propria condizione: se non si divertissero gli uomini sarebbero costretti dalla noia a vedersi, a pensare a ciò che sono, da dove provengono e dove vanno (cfr. *supra*, L. 139). Pensiero che è quanto di più filosofico si possa immaginare. Un pensiero, infine, della miseria della condizione umana, cioè in altre parole dei limiti, e della finitezza: un pensiero da cui si tenta di sfuggire, tanto atterrisce il sapersi finiti di fronte all'infinito⁴⁶.

La noia porta l'uomo a dover riconoscere una insensatezza di fondo che rende ogni occupazione, ogni divertimento, nient'altro che quello che è: distrazione. Questo riconoscimento del limite viene dallo stesso luogo su cui i divertimenti sono versati proprio per evitare che resti quel vuoto che mediante la noia attiva il pensiero⁴⁷. Che si tratti di uomini di mondo, carnali, sovrani, filosofi, donne e uomini, tutti desiderano essere felici, ma in questo accumulo bulimico di occupazioni e divertimenti non vi riescono se non in modo fragilissimo (fragilissimo perché basta un niente per farli piombare nella più nera tristezza, cfr. L. 132): evitando di pensare. È da questo imporsi di non pensare che deriva quella ingannevole felicità dei divertimenti, ingannevole perché finita è la vita degli uomini:

⁴⁶ Cfr. L. 199 in *supra*, n. 28. Non è di secondario interesse rilevare quanto questo concetto della noia anticipi in qualche modo la noia heideggeriana dei *Concetti fondamentali della metafisica*, sia la noia superficiale sia la noia come determinazione profonda ed essenziale del nostro essere, capace di aprire al filosofare «se non reagiamo sempre e immediatamente per metterci in salvo, e le diamo invece spazio» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992, pp. 109-110).

⁴⁷ La natura “venefica” della noia ha in molti *Pensieri* una connotazione così marcata da apparire all'uomo, agli occhi di Pascal, radicalmente insopportabile. Persino i filosofi, che di mestiere dovrebbero proprio pensare, ne misconoscono la portata (cfr. L. 136). Altrimenti, è desumibile da quello che dice Pascal, conoscendo essi davvero la noia, non solo saprebbero in cosa consiste la vera natura dell'uomo, che invece ignorano, ma eviterebbero anche di essere così severi verso coloro che, in modo segreto, cercano di evitare «il riposo». In questo giudizio poco acuto oltre che ingeneroso, per Pascal i filosofi rivelano in realtà che, come coloro contro cui «combattono», non sanno veramente quello «che si nasconde e si sottrae alla vista nel fondo del loro cuore» (*ibidem*).

«occorrerebbe [...] che egli si rendesse immortale» (L. 134). Ma ne deriva anche la brama di ricchezze («ha quattro servitori», L. 134), le distinzioni tra gli uomini («abita al di là del fiume», *ibidem*), e la vanità di una sapienza che non sa niente, seppur «con conoscenza», e serve più che altro per pavoneggiarsi (cfr. L. 77, cfr. L. 136). Vere e proprie conquiste della falsità (cfr. L. 134).

Il legame tra la noia e il pensiero, il pensiero utile, vero, di noi stessi e della nostra condizione, è esplicitamente ribadito nel L. 414:

«Misericordia. La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento. E tuttavia è la più grande delle nostre miserie. È lui infatti che ci impedisce principalmente di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lui saremmo nella noia, e questa noia ci spingerebbe a cercare un mezzo più solido per uscirne ma il divertimento ci distrae e ci fa arrivare insensibilmente alla morte» (L. 414).

Anche qui si riflette sul divertimento: il divertimento consola, ma è la più grande miseria perché ci impedisce di pensare. E perché, come abbiamo visto sopra, causa la sofferenza del mondo, e falsità (proprietà, potere, orgoglio, vanità: frutti che noi abitualmente non riconosciamo affatto come miseria, anzi, ma che lo sono perché da queste «non scaturisce il più piccolo pensiero» come dice Pascal in L. 308).

Pensare dunque è, se quello è miseria, una ricchezza. Una ricchezza paradossale, visto che nei frammenti di cui sopra è costituita di vuoto.

Senza il divertimento noi avremmo la noia, e la noia ci darebbe il pensiero. Un pensiero che è nient'altro che un pensiero di morte, cioè del limite. Un pensiero che dà il senso della morte (visto che il divertimento «ci fa arrivare insensibilmente alla morte»).

Eccoli dunque gli ostacoli di L. 11. Ma l'automatismo ci fa avvicinare a suo modo al credo di verità superiori, dunque c'è un modo per regolare il cuore⁴⁸.

⁴⁸ È importante precisare che la funzione positiva dell'automatismo che qui abbiamo rilevato è fatta salva per Pascal solo a patto che il fine di quell'automatismo sia la verità. La predisposizione che l'automatismo in qualche modo prepara prevede per l'uomo che vi si conforma una successiva adesione convinta, persuasa, e non, come in altri casi, che Pascal impietosamente dipinge, un meccanismo di mera obbedienza suscitato dalla forza e dalle minacce – abbiamo visto sopra, in L. 172, è il terrore a sgorgare nella mente e nel cuore forzati a obbedire, non la verità. Se si tratta di una sudditanza obbediente alla forza, l'atto che l'automatismo induce è senza pensiero non solo perché non è stato “ricevuto” nel pensiero, ma anche per il fatto che il pensarci confermerebbe quella negazione della dolcezza senza la quale non può esserci convincimento vero, né dunque verità *tout court*. Si pensi, a titolo esemplificativo, a L. 897: «*Comminuentes cor*: San Paolo. Ecco il carattere cristiano. Alba vi ha designato, non vi conosco più. Corneille. Ecco il carattere inumano. Il carattere umano è il contrario». In questo frammento Pascal fa un confronto tra due passi, il primo tratto dagli Atti degli apostoli, il secondo dall'*Horace* di Corneille. Il confronto verte sul carattere umano/ non umano di un cuore disposto a un automatismo. Il cuore di san Paolo si dice *intenerito* dalle lacrime degli amici che temono possa essere arrestato una volta che avrà osato varcare le porte di Gerusalemme. D'altro lato abbiamo il cuore duro, automatizzato, senza lacrime, senza paura, senza il coinvolgimento del benché minimo pensiero, di Orazio, che vive una trasformazione netta e brutale, passando dall'essere amico dei Curiazi a disconoscerli e diventare soldato inflessibile di Roma, automa insensibile, una macchina da guerra al servizio del Potere e delle sue ambizioni totalitarie. Il carattere cristiano equivale al carattere umano. In cosa consiste l'umanità di cui la citazione di Corneille è in qualche modo la figura contraria? San Paolo è pronto al sacrificio per Cristo (ovvero: per la verità), ma non in modo automatico e freddo, ma col cuore gonfio di lacrime, col cuore spezzato, con la paura e il timor di Dio insieme, spinto dal *vero* fino a morire: se non fosse la verità a indurlo, sfuggirebbe al rischio di morire (cfr. a tal proposito L. 346).

8. Giudicare

Fino a ora il cuore ci è apparso come un luogo di passaggio, e al tempo stesso un luogo in cui si esercita una pressione. Un luogo in cui l'azione di Dio imprime un tipo di credenza; e l'affidamento che si tributa a questo tipo di credenza ha in una certa misura la funzione di far attivare la ragione – attivazione della ragione in funzione di una sua passività per quanto riguarda il mantenimento della fede, e dell'attività sua propria, che è quella di elaborare un discorso, delle proposizioni e delle concatenazioni di prove per i fenomeni naturali.

Il cuore quindi è stato ritratto come il mezzo per l'azione della fede, per l'azione del credere e dell'aderire ai contenuti della credenza, tanto spirituale quanto naturale. Ma come dicevo in principio, e come vedremo sempre più andando avanti in questa mappatura, anche laddove il cuore sembra lasciar predominare una sola funzione in realtà non dobbiamo trascurare il fatto che ne implica sempre anche delle altre. Abbiamo già visto che il cuore è insieme soggetto (porta) e oggetto (nella misura in cui deve essere inclinato), e che l'ascolto fa sorgere un sentimento nel cuore che chiama in causa la ragione; inoltre abbiamo visto che il sentimento del cuore, con particolare riguardo ai principi primi, determina il lavoro della ragione anche indipendentemente dall'ascolto, e questo non mette in discussione i risultati della ragione, ma semmai ne rivela i suoi limiti intrinseci. Così come la macchina determina una ricerca per la ragione che chiama il cuore.

C'è però di più. Anche solo quale organo della fede, il cuore non è solo lo strumento con cui la credenza si instaura in un modo diverso rispetto a quel tipo di credenza che è invece preceduta da una forma di sapere: il cuore è infatti anche un organo *giudicante*. C'è infatti da ammettere, come d'altronde già ci dice Laporte⁴⁹, che la credenza che la fede suscita è di per sé una forma di giudizio. Questo che cosa significa? Che il cuore fa più cose. In primo luogo 1) riceve e contiene la fede, che per una parte è impressa direttamente da Dio e per una parte chiama in causa la ragione; e inoltre 2) sviluppa da sé delle ragioni, cioè degli argomenti. Forse ciò vuole dire in un modo "semplificato" quello che abbiamo esaminato nel punto precedente?

Torniamo ancora una volta a L. 7: «questa fede è nel cuore e fa dire non *scio*, ma *Credo*». La credenza che viene da Dio è versata nel cuore e *fa dire*. A chi lo fa dire? Finora abbiamo esaminato che a «dire» è la ragione. Ogni discorso che parte dalle prove è un discorso della ragione, ed è sempre della ragione anche ogni discorso di conferma e mantenimento della fede. Il discorso viene *ex post* dalla ragione chiamata a operare in quella parte di fede fatta di ascolto del *logos*. Ma Pascal ci fa vedere che anche il cuore giudica. E perché non dovrebbe essere così, visto che ciò che il cuore sente si determina indipendentemente dalle proposizioni che elabora la ragione? Il giudizio appartiene del cuore opera nell'uomo prima di qualunque discorso della ragione. Siamo di fronte alle celebri ragioni del cuore che la ragione non conosce? In un certo senso sì.

«Non meravigliatevi di vedere uomini semplici credere senza ragionamento. Dio dà loro di amarlo e di odiare se stessi. Inclina i loro cuori a credere. Non si crederà mai, di un convincimento utile e di fede, se Dio non inclina il cuore e si crederà dal momento che egli lo inclinerà. Ed è ciò che Davide sapeva bene, *Inclina cor meum Deus* ecc.» (L. 380).

⁴⁹ Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 72.

La credenza si instaura anche senza uno *scio*. Non solo prima dello *scio*, ma anche senza. Questo ci sta dicendo qui Pascal quando dice che ci sono uomini che credono «senza ragionamento». Inoltre dice anche che la credenza «utile» è quella che è determinata dall'«inclinazione» del cuore da parte di Dio.

Questo fa del cuore non solo un organo che riceve il credo e lo “trasmette” alla ragione aspettando che la essa elabori le sue strategie argomentative e giustificative nei riguardi della credenza così acquisita. Il cuore è anche, a sua volta, una facoltà che nel ricevere l'inclinazione determina un «convincimento utile». Ora, che caratteristiche ha questo convincimento utile rispetto a un convincimento parzialmente utile quale può essere quello che elabora la ragione?

Pascal si interroga sulle persone che non hanno letto i Testamenti, che non conoscono le profezie, né le prove, né hanno assistito a miracoli, e che tuttavia hanno fede. Della religione giudicano in qualche modo. Mi permetto di citare i due frammenti successivi a L. 380:

«Coloro che credono senza aver letto i Testamenti è perché hanno una disposizione interna del tutto santa e perché ciò che sentono dire della nostra religione vi è conforme. Sentono che un Dio li ha fatti. Non vogliono amare che Dio, non vogliono odiare che se stessi. Sentono che da soli non ne hanno la forza, che sono incapaci di andare a Dio, e che se Dio non viene a loro sono incapaci di ogni comunicazione con lui e sentono dire nella nostra religione che bisogna amare solo Dio e odiare solo se stessi, ma che essendo tutti corrotti e incapaci di Dio, Dio si è fatto uomo per unirsi a noi. Non occorre altro per persuadere uomini che hanno questa disposizione nel cuore e che hanno questa conoscenza del loro dovere e della loro incapacità» (L. 381).

«Conoscenza di Dio. Coloro che noi vediamo cristiani senza la conoscenza delle profezie e delle prove non mancano di giudicarne altrettanto bene di coloro che hanno questa conoscenza. Ne giudicano con il cuore come gli altri ne giudicano con l'intelligenza. È Dio stesso che li inclina a credere e così sono molto efficacemente persuasi. *(Si dirà che questo modo di giudicare non è certo e che è proprio seguendolo che gli eretici e gli infedeli si perdono. Si risponderà che gli eretici e gli infedeli diranno la stessa cosa; ma rispondo a questo che noi abbiamo delle prove che Dio - segna - inclina veramente coloro che porta a credere nella religione cristiana e che gli infedeli non hanno alcuna prova di ciò che dicono e dunque dato che le nostre proposizioni sono simili nei termini, esse differiscono in questo, che l'una è senza alcuna prova e l'altra è provata molto saldamente. Eorum qui amant - Dio inclina il cuore di coloro che ama - Deus inclinat corda eorum - colui che l'ama - colui che egli ama)*. Ammetto certo che uno di questi cristiani che credono senza prove non avrà forse di che convincere un infedele che dirà la stessa cosa di sé, ma coloro che conoscono le prove della religione dimostreranno senza difficoltà che questo fedele è veramente ispirato da Dio, benché non sia in grado di provarlo egli stesso. [...]» (L. 382).

Nella fede, che Pascal incardina nel cuore, si dispiega dunque un sentimento che fa giudicare il cuore (coloro che così credono «sentono»). Il cuore giudica «altrettanto bene» di coloro che hanno cognizione delle prove, delle profezie e che hanno letto i Testamenti: di coloro che hanno una «conoscenza». Ma questo sentimento esprime a sua volta una *conoscenza*⁵⁰. A essere precisi una tripla conoscenza che riempie la voglia di amare Dio e

⁵⁰ Non si può dire semplicemente che il sentimento è conoscenza. Ma tra le due istanze, sulla cui significatività deve avere a lungo meditato, Pascal allaccia un nodo tale per cui la conoscenza si esprime

odiare se stessi:

1) conoscenza di un bisogno: «bisogna amare solo Dio e odiare solo se stessi». Si tratta della sola, tra le tre conoscenze, a fondarsi su qualcosa che arrivi dagli altri: da ciò che si sente dire, da parte degli altri che vi sono già aderenti, della religione;

2) conoscenza dell'incapacità di far fronte a questo bisogno da sé, cioè tramite le proprie forze. È un tipo di conoscenza che si gioca tutta sul versante del negativo: «da soli *non ne hanno* la forza, che sono *incapaci* di andare a Dio, [...] sono *incapaci* di ogni comunicazione con lui». È in pratica un sentimento del limite: in altre parole non è la consapevolezza intellettuale della ragione che sperimenta il limite di fronte allo spalancarsi

come un sentire. Si consideri il *pensiero* seguente, appartenente alla sezione XXIV, Profezie: «Che allora non si insegnerà più al prossimo dicendo: ecco il Signore. Perché Dio si farà sentire (*conoscere*) a tutti. I vostri figli profetizzeranno. Metterò il mio spirito e il timore mio nel vostro cuore. Tutto ciò è la stessa cosa. Profetizzare è parlare di Dio, non per prove esterne, ma per sentimento interiore e immediato» (L. 328).

Nell'edizione Lafuma non c'è alcun riferimento ai libri sapienziali, ma altri commentatori indicano esplicitamente che Pascal cita il libro di Gioele («i vostri figli profetizzeranno», *Gioele*, II, 28) e, soprattutto, quello di Geremia («Perché Dio si farà sentire a tutti», Geremia XXXI, 34; «Metterò il mio spirito e il timore mio nel vostro cuore», Geremia XXXI, 33). Il libro di Geremia è uno dei libri filologicamente più controversi di tutta la Bibbia, essendo la versione greca sostanzialmente differente da quella ebraica. La versione greca è infatti più breve, ma secondo una teoria avanzata negli ultimi anni a seguito del ritrovamento di alcuni papiri in cui è contenuta una versione ebraica di lunghezza simile, si ritiene che il traduttore greco si sia basato su questa versione, antecedente, forse, a quella ebraica poi invalsa, che è più estesa. Le due citazioni ricavate da Geremia in ogni caso sono infedeli. Nella versione latina Dio si farà *cognoscere* a tutti, il verbo è *conoscere*, che è lo stesso termine che Pascal avrebbe trascritto ma poi cassato e sostituito con *sentir*.

Perché questa operazione? Se in un primo tempo aveva segnato *conoscere*, come da versione latina, aveva poi forse preso in considerazione una versione greca, ebraica, o un'altra traduzione latina ancora, o una francese, che presentava una simile manipolazione? Cosa autorizza questo cambio semantico così forte? Che a Port-Royal circolassero libri della Bibbia tradotti dai giansenisti, o bozze di traduzioni (cfr. B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français. L'Eglise tridentine et les traductions bibliques et liturgiques. 1600-1789*, Cerf, Paris 1990, e Id., *Port-Royal et la Bible. I. Un siècle d'or de la Bible en France. 1650-1708*, Nolin, Paris 2007), in ogni caso resta assai netto e forte il passaggio dal conoscere al sentire, e non pare possa essere giustificato dall'uso di una traduzione disinvolta, quanto piuttosto da un'operazione concettuale di Pascal. Mentre cancella *conoscere* in favore di *sentire*, intercalando il passo di Gioele, egli ha già in mente il passo che citerà subito dopo (e che poi riprenderà con maggior precisione, ma pur sempre operando un salto concettuale, nel frammento L. 346): «metterò la mia legge nella loro *dianoia* e la scriverò nei loro cuori», salvo che la *legge* diventa *spirito e timore*, ma, cosa più eclatante, Pascal "sintetizza" il passo biblico trascurando la *dianoia* e lasciando solo il cuore. Come a dire che egli non distingue la *dianoia*, che sembra assumere ai suoi occhi la semplice funzione di memoria, da una iscrizione che sta nel cuore, e di cui la *dianoia* non sarebbe che una estensione, una estrinsecazione: un'operazione la cui radice è messa nel cuore. La *dianoia* dunque sarebbe la messa in opera, lo sviluppo, di una conoscenza del cuore, che è sentimento. In un certo senso non si sarebbe potuto ottenere di meglio: *savoir par coeur, connaître par coeur* in francese designa anche ciò che in italiano si dice con l'espressione *sapere a memoria*.

Anche la seconda citazione di Geremia è dunque filologicamente "sbagliata", forse per attrazione che Pascal fa con l'altra citazione biblica, di Gioele, e che nel '600, certamente sulla base di Agostino, andavano "insieme": non è in questo passo di Geremia lo *spirito* che Dio metterà nel cuore, ma la *legge*. Invece è in Gioele II, 28, qui da Pascal convocato, che si legge: «Dopo questo, avverrà che io spargerò il mio Spirito su ogni persona: i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno, i vostri vecchi faranno dei sogni, i vostri giovani avranno delle visioni».

Pascal citava, se di citazioni siamo autorizzati a parlare, in modo impreciso, e spesso tramite citazioni riportate a sua volta da Agostino. Sia come sia, questo è il risultato: sul corpo stesso della citazione,

degli infiniti, ma di fatto vi è fortemente affine. È la sola tra le tre conoscenze a riguardare il proprio sé;

3) conoscenza di Dio. La conoscenza di Dio rivela che il tutt'altro da sé, il tutt'altro rispetto ai propri limiti, alle proprie corruzioni, può farsi «capace» per ciascuno.

Si tratta quindi di una conoscenza che attiene alla limitatezza, più che alla finitezza del proprio essere. E si tratta di una conoscenza che attiene anche a ciò che può supplire a questa limitatezza, cioè Dio che «si è fatto uomo per unirsi a noi».

Inoltre, chi ha la fede pur senza avere le prove della fondatezza storica del cristianesimo (le profezie) o senza avere nemmeno letto i Testamenti, esercita comunque un giudizio analogo a chi giudica attraverso il solo uso dell'intelligenza. E perché non dovrebbe essere così? Con una importante variante però rispetto a un uso pur autenticamente razionale dell'intelligenza, che è capace come abbiamo visto di tracciare il campo del sovrannaturale, cioè di ciò che oltrepassa infinitamente la ragione umana.

Il giudizio del cuore è, in effetti, come abbiamo visto nel punto 2, il sentimento del limite, di ciò che non si ha la capacità di fare da soli: incapacità del fatto di non poter arrivare a Dio da soli, senza che Dio non si renda come noi. Ma Pascal in questi frammenti ci dice qualcosa di più, perché è nella stessa piega del sentimento del limite che il cuore accede e si apre all'infinito di Dio: negativamente come abbiamo visto, ma legando formidabilmente finito e infinito, e rivelando così in che senso l'uomo è finito ma «è fatto per l'infinito» (cfr. L. 110).

Inoltre Pascal ci dice, nei frammenti L. 381 e L. 382, anche qualcosa in maniera più netta circa il giudizio che determina la credenza: esso è determinato da una inclinazione che Dio esercita nel cuore stesso. Si tratta quindi di un giudizio che viene da ciò che non è noi, ma che si è fatto come noi e che solo per il fatto di essersi reso come noi, noi possiamo abbracciarlo e aderirvi “con tutto il cuore”. È un giudizio quindi, quello del cuore, il cui ricevimento nel cuore ci dice che non siamo noi a compiere, a costruire, a elaborare («è Dio stesso che li inclina a credere»), ma che riceviamo ad appagamento del nostro bisogno d'amore. Ricevutolo come si riceve un dono tanto desiderato, questo giudizio lo assumiamo e, in questa assunzione, lo facciamo nostro, all'occorrenza, anche con la nostra ragione. Perché nella credenza come fede interviene una «disposizione» interna del cuore che la sostiene facendo sì che la ragione possa dispiegare un discorso che sarà essa poi a compiere.

Il compito non è facile, e la fede più che riparare l'uomo in una sua dimensione solitaria, espone: al confronto con gli eretici, con gli infedeli, e con coloro che dicono che non ci sono grandi differenze tra la credenza dei primi e dei cristiani. Questo esige un ricorso, ancora, alle ragioni della ragione.

sull'oggetto della citazione, imprecisamente riportata, tradita più o meno intenzionalmente, si modella la costruzione concettuale pascaliana. Che non è certo una costruzione di secondo piano. In effetti, si consideri che a partire da questo frammento alcuni commentatori hanno incentrato parte non poco importante del loro interesse. Cfr. C. Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, p. 191; J. Plainemaison, *Blaise Pascal polémiste*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2003, p. 99, usa questo frammento per spiegare la XII Provinciale. Su questo *pensiero* si basa inoltre la redazione del termine sentimento del *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (B. Cassin - E. Apter - J. Lezra - M. Wood eds.), Princeton University press, Princeton 2014, p. 355.

9. Prime conclusioni

Il cuore, rispetto a quanto finora visto, chiama in causa la ragione nell'interezza dei suoi aspetti di organo della credenza (e dunque della fede). Se osservato nei suoi aspetti di porta e di "oggetto" inclinato, può ricorrere alla ragione a partire dall'ascolto. Se osservato come incirconciso, come non tutto, è la ragione che lo incalza con la macchina. Se espressione di sentimento-giudizio, un ponte tra cuore e ragione si evince nell'analogia instaurata tra il giudizio del cuore e il giudizio informato al lavoro dell'intelligenza di L. 382. Porta e "oggetto" inclinato (al passivo), giudizio e attivatore della ragione (all'attivo), il cuore sente, ama, conosce e ragiona.

In cosa consiste la differenza tra cuore e ragione? Lo vedremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, quando, esaminando L. 298, emergerà che la ragione funziona per principi e dimostrazioni, mentre il cuore va di digressione in digressione. Il giudizio della ragione concatena le prove alle dimostrazioni, il giudizio del cuore ha sempre di mira quello che ama e da cui è amato, e "prende" "tutto" per averlo sempre presente.

Fisicità e al tempo stesso immaterialità; porta della verità e della menzogna; piano inclinato dalla fede e contenitore della verità divina; attivatore della ragione e del suo discorso, e giudicante di per sé; facoltà della volontà e della conoscenza, del finito e dell'infinito. Sede naturale di veleno, gravato da impurità; sede di sovranaturale amore. Nel farsi del concetto che poi si configura in modo rilevante come "il concetto del cuore" c'è un concorso di tanti aspetti, diversi, vari, tanto minuti a volte da essere impercettibili, che in un movimento di aggregazione e attrazione corrono verso il loro centro chiaro-oscuro, il nucleo in cui prendono forma. In questa forma, nella forma che insieme assumono, nessun aspetto è accidentale, incidentale, casuale: le parti, sia pur diverse, trovano necessità e spiegazione nel tutto e il tutto nelle parti.

III *Pensare la conciliazione*

1. “Figura e principio”

La questione che si impone rispetto al tema del cuore è riuscire a comprendere come sia possibile che, per Pascal, questo concetto possa raccogliere e attrarre magneticamente i molti modi e i diversi fenomeni che sono emersi nella mappatura dello scorso capitolo, mappatura che è stata preceduta dal doveroso esame degli autori che mi hanno aiutato a elaborarla e leggerla. In questo capitolo proporrò un tentativo di comprensione, o almeno di intelligibilità del rapporto tra il cuore e la rete dei suoi attributi, nonché tra il cuore e la ragione, con l'aiuto di contributi filosofici novecenteschi, che al tempo stesso mostreranno la corrispondenza che Pascal intrattiene – ora più da vicino, ora da più lontano, ora in modo perentorio, ora, e molto più spesso, nascosto¹ – con le istanze del pensiero contemporaneo, la sua capacità di intercettare e di prevenire le sue richieste di senso e il suo desiderio di verità.

Per riprendere la domanda indirettamente posta all'inizio: qual è la cifra del cuore, che sembra sempre spostarsi e deviare oltre ciò che in un dato momento ne esprime il segno, per abbracciare così, in questo costante oltrepassamento, aspetti via via sempre diversi? In effetti, se c'è qualcosa che fa sì che anche il rapporto con la ragione sia da intendere al di là della semplice opposizione, ciò è da snidare proprio nella capacità del cuore di saper andare sempre oltre la soglia del già definito, cosa che gli consente l'operazione di saper rendere, così, il diverso – che pure resta diverso – simile.

Crede, giudicare, sentire, concupire, desiderare, andare alla ricerca del potere, della bellezza, del vanto, del pensiero: non sono la stessa cosa. E cionondimeno tutti sono aspetti, diversi, di una istanza che Pascal attribuisce al cuore. Che cosa dobbiamo pensare allora della diversità di ognuno dei movimenti che sono riconducibili al cuore, e che cosa fa che la diversità non sfoci nella pura e semplice attestazione di una differenza che, se così fosse, priverebbe il cuore di qualsivoglia filosoficità? Se nel concetto di cuore di Pascal si esprimesse puramente e semplicemente il confluire di significati diversi dovremmo infatti ammettere che in esso, più che un pensiero, prenda forma nulla più che una metafora il cui contenuto è da spiegare in base ai contesti in cui viene usata. Una metafora certamente affascinante², ma tanto plurivoca quanto equivoca, la quale non solo darebbe forza alla convinzione che il pensiero di Pascal sia imbevuto di una contraddittorietà che poco si addice al rigore di un pensiero degnamente filosofico, ma che, prima ancora, sarebbe

1 Secondo Caldarone, che attinge dal pensiero di Nancy una espressione da lui legata al cristianesimo, il gesto filosofico leggibile in Pascal rivela la «dischiusura» nella metafisica – che decostruisce ossessivamente e costitutivamente – la certezza del mondo pensato secondo ragione. Questo fa di Pascal un «segno storico» degli autori della «metafisica dischiusa» che nel Novecento, da Heidegger a Nancy, da Marion a Derrida, hanno tenuto presente esplicitamente o meno, alcuni dei grandi temi seminati da Pascal (cfr. R. Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 302-307). Per il concetto della dischiusura, utilizzato da Caldarone, e il suo valore operativo nella metafisica, cfr. J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. di R. Deval – A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, pp. 14-15.

2 Sulla bellezza accattivante della metafora del cuore, e più in generale sulle immagini e la ricca figuratività legate al cuore, cfr. Ph. Sellier, *Imaginaire et théologie: le “coeur” chez Pascal*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» 40 (1988), pp. 285-295.

destituita di ogni significatività, dal momento che non avere significato preciso equivale, da Aristotele in poi, a non averne alcuno.

Pascal pone grande attenzione, specialmente nei *Frammenti*, al tema della metafora, o, per essere più precisi, di ciò che egli chiama le “figure” e il “figurativo”: non sono pochi, in effetti, i pensieri che egli dedica alla riflessione su quelle immagini o su quegli elementi espressivi nei quali si nascondono e al tempo stesso si rivelano dei significati non immediatamente visibili³. Ora, il valore autentico del concetto del cuore e della sua stessa metaforicità è da recuperare, almeno in parte, attraverso uno scandaglio della dimensione della “figura”, perché insiste su una questione che è costante nella riflessione di Pascal.

Al termine di un frammento intestato alla figuratività che la storia degli ebrei nella Bibbia assume ai suoi occhi – siamo dunque, di fatto, lontani dal cuore e dalle sue diverse e molteplici determinazioni – Pascal fornisce il metodo dell’analisi ermeneutica da lui messa in atto, dichiarando che la gloria del popolo di Israele è una metafora della grazia, e che come tale deve essere letta per comprendere ciò che non si vede nel piano stesso del visibile:

«perché [*la gloria*] non è il fine ultimo», e la grazia «ne è la figura e il principio o la causa» (cfr. L. 275).

L’attribuzione alla figura di un ruolo causale, di un concetto attinente a un principio, è molto di più del conferimento di un significato alla figura. Si tratta, a mio avviso, di un elemento importante, quello che emerge in questo esempio, per rilevare il senso di ciò che nel visibile, malgrado le forme diverse che assume, può essere attribuito alla «figura», secondo Pascal. E nella glossa finale egli ci dà un indizio maggiore sulla natura che assume il diverso a fronte di un centro che ne costituisce «la figura e il principio o la causa»:

«La vita ordinaria degli uomini è simile a quella dei santi. Cercano tutti la loro soddisfazione e differiscono solo per l’oggetto nel quale la collocano. Chiamano loro nemici coloro che in ciò li ostacolano ecc...» (*ibidem*).

Proviamo ad applicare al cuore, al suo essere l’immagine di molteplici e contrari significati, il discorso sulla figura. Le caratteristiche del cuore sono diverse e diverse restano, e ciò che fa il cuore resta diverso da ciò che fa la ragione, ma è solo se leggiamo che uno stesso centro, una causa, ne scatena quelle distinzioni che si manifestano sul piano del visibile, che possiamo comprendere come *simili* le diramazioni, le svolte, i percorsi, anche opposti, che invisibilmente però si collegano e si toccano.

Ciò che fa del cuore che sia capace tanto di credere quanto di giudicare, tanto di collaborare con la ragione quanto di sentire, tanto di dare i principi quanto di operare meccanicamente, tanto di cedere all’amabilità degli oggetti finiti quanto di penetrare l’infinito, risiede nella stessa forza che promana da un centro in cui tutto si fa *simile*, perché a esso risponde, ne è la variante ora accidentale, ora contingente, ora immanente.

3 Si considerino i seguenti frammenti, in gran parte dedicati a rintracciare i significati nascosti nelle storie del Vecchio Testamento, e a riflettere sul senso stesso della figuratività: L. 217, L. 223, L. 238, L. 245, L. 253, L. 254, L. 257, L. 259, L. 260, L. 265, L. 267, L. 268, L. 269, L. 270, L. 272, L. 255, L. 281, L. 389, L. 392, L. 402, L. 484, L. 489, L. 501, L. 502, L. 503, L. 559, L. 570, L. 573, L. 607, L. 614, L. 615, L. 733, L. 801, L. 826, L. 849, L. 859, L. 875, L. 903, L. 910.

2. L'ordine della carità

Qual è l'idea di conciliazione che è possibile trarre da ciò che fa sì che il cuore sia capace di oltrepassare l'attestazione del diverso, e come questo può essere considerato produttivo per il pensiero stesso? Qual è la «soddisfazione» che procura quel centro intorno al quale ogni diverso diventa simile, e che rende simile anche la vita di persone tanto diverse quali uomini dall'esistenza ordinaria e santi? Un centro da cui tutto deriva e a cui tutto si rifà non procura forse nient'altro, infine, che un appiattimento, una uniformazione che assorbe e mastica la distinzione, per rimetterla, disarticolata, come indistinzione?

Torniamo al frammento L. 298, di cui pure è stata rilevata l'importanza che è stata assunta dai commentatori, e che sarà una delle bussole di questo capitolo, insieme al frammento L. 308, per capire come sia possibile pensare la conciliazione operata dal cuore:

«L'ordine. Contro l'obiezione che la Scrittura non ha ordine. Il cuore ha il suo ordine, l'intelligenza [*l'esprit*] ha il suo per principi e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro. Non si dimostra che si deve essere amati esponendo con ordine le cause dell'amore; sarebbe ridicolo. Gesù Cristo, san Paolo hanno l'ordine della carità, non dell'intelligenza, poiché volevano infiammare, non istruire. Sant'Agostino lo stesso. Questo ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto al fine, per indicarlo sempre» (L. 298).

Abbiamo visto assai presto, nel primo capitolo, come questo frammento sia stato variamente e autorevolmente interpretato come il manifesto di un tipo di organizzazione degli argomenti, un ordine del cuore, che Pascal intende opporre alla progressione lineare dell'argomentazione puramente intellettuale. Che la strategia dell'argomentazione propria del cuore sia affidata da Pascal a un metodo smaccatamente anticartesiano⁴, può indurre facilmente a catalizzare l'interesse e sul lato retorico, ovvero sull'organizzazione formale degli oggetti del discorso⁵, e sul lato filosoficamente critico, che propone una destituzione di quel criterio di stampo matematico per l'indagine della realtà che l'autore del *Discorso sul metodo* ritiene applicabile praticamente dappertutto.

È illuminante, a questo proposito, leggere il seguente passo tratto da Descartes, che spiega – e in un modo tale che l'ordine del cuore pascaliano, retrospettivamente, appaia del tutto opposto – il funzionamento dell'ordine dell'intelligenza che è istituito dal *cogito*:

«Quelle catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplici e facili, di cui i geometri si servono per pervenire alle loro più difficili dimostrazioni, mi diedero motivo a supporre che nello stesso modo si susseguissero tutte le cose di cui l'uomo può avere conoscenza, e che, ove si faccia attenzione di non accoglierne alcuna per vera quando non lo sia, e si osservi sempre l'ordine necessario per dedurre le une dalle altre, non ce ne fossero di così lontane alle quali non si potesse arrivare, né di così nascoste che non si potessero scoprire»⁶.

4 Cfr. i già citati L. Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, cit., pp. 51-67, e Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature*, tome I: *Pascal*, cit., p. 129.

5 Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., p. 565. Anche H. Michon, che sa rilevare come uno degli obiettivi dell'«ordine del cuore» sia quello di «conciliare continuità e discontinuità», ne fa rientrare il senso in una più ampia logica dal carattere spiccatamente retorico: cfr. Ead., *L'ordre du cœur*, cit., pp. 292-303.

6 Cartesio, *Discorso sul metodo*, parte seconda, in Id., *Opere*, vol. 1, cit., p. 142.

Ora, la doppia valenza argomentativo-metodica di L. 298 non solo a mio avviso è leggibile in chiave di istanza che in parte appare distruttiva (o quantomeno svilente il metodo cartesiano) e in parte propositiva (la proposta di un altro possibile ordine degli argomenti), ma nell'ordine del cuore così esposto, e persino, paradossalmente, nella sua opposizione alla "facilità" delle «catene dei ragionamenti» della *cogitatio*, si esprime pienamente la specificità della conciliazione a esso intestabile. Occorre riconoscere che Pascal non disconosce che l'*esprit* sia una istanza che ordina e, anzi, esso è riconosciuto proprio per la sua capacità di ordinare in modo lineare, ed è a partire da questo stesso riconoscimento che l'ordine è confrontabile all'altro tipo di ordine. E nemmeno si può dire che Pascal respinge come falsa o non produttiva la portata dell'ordine dell'intelligenza, ed è facilmente arguibile che sia questa l'istanza che mira in prima battuta a «istruire», a far dire *scio*, a rilevare «le cose di cui l'uomo può avere conoscenza».

Quando Pascal dice che sarebbe ridicolo provare a esporre con un ordine le cause dell'amore – si intenda: con l'ordine che procede sommando chiarezza e distinzione –, non sta soltanto dando un esempio di ciò che nel reale sfugge a un tale metodo. Se qualcosa nel reale – e se dunque il reale di per sé – sfugge al metodo che incatena e concatena i principi alle dimostrazioni, questo non significa necessariamente che si sta accogliendo per vero qualcosa che non lo è: è indubitabile che tutti cerchino una loro soddisfazione, che tutti desiderino essere felici, e che questo desiderio di felicità sia impiantato in una esigenza d'amore, che alcuni collocano negli oggetti finiti e altri in un attingimento dell'infinito.

Agli occhi di Pascal, l'ordine per dedurre matematicamente delle dimostrazioni dal desiderio d'amore è ridicolo semplicemente perché l'amore coinvolge una gamma di enti e soprattutto di accidenti, tenui, grandi, ma quasi sempre più che altro minuti e pressoché invisibili a chi non ama, che l'oggettivazione finirebbe per perderne qualcuno.

L'oggettivazione procederebbe trattando il desiderio d'amore come un assioma, cioè semplificando il reale: vale a dire lasciando cadere nel mucchio del non quantificabile tutti quei non-enti che col loro carico di diversità e anche di difformità – e spesso di inapparenza – fanno il desiderio di essere amati. La complessità che inerisce al reale, complessità della quale è l'amore a esporre in maniera eminente il carico che la diversità porta al pensiero, mostra che essa si radica in un'altra parte rispetto a quella che afferisce al campo ordinante linearmente del pensiero, ovvero nell'affettività, che semmai include e dal quale *deriva* anche il pensiero.

Sarebbe facile citare a questo proposito il frammento L. 136. In questo frammento Pascal accomuna, con intento moralisticamente stigmatizzante rispetto alla vanità e all'amor proprio, le persone dedite a piaceri e divertimenti prettamente carnali e gli studiosi. Entrambi, ai suoi occhi, non hanno alcuna altra preoccupazione – che scaccia ogni preoccupazione, e persino ogni dolore – che vantarsi in mezzo ai loro amici:

«(Donde viene che quest'uomo che ha perduto l'unico figlio da pochi mesi ed è sommerso da processi e da liti e da tanti affari importanti che lo rendevano poco fa così malinconico, e ora non vi pensa più? Non stupitevene. È tutto occupato a sapere per dove passerà il cinghiale che i suoi cani inseguono. Non occorre altro per cacciare tanti pensieri tristi. Ecco la mente di questo padrone del mondo tutta riempita di questa sola preoccupazione. Poiché quale oggetto ha costui che si fa in quattro oggi a cacciare se non quello di vantarsi domani con i suoi amici del cinghiale che avrà preso?) Così altri sudano nel loro studio per mostrare ai sapienti che hanno risolto una questione d'algebra che non si era potuta sciogliere fin qui, e

tanti altri si espongono a estremi pericoli per vantarsi in seguito di una forza che avranno conquistato del pari scioccamente secondo il mio intendimento. E infine altri si ammazzano a notare tutte queste cose, non per diventare più saggi, ma solo per mostrare che le sanno, e costoro sono i più sciocchi della compagnia poiché lo sono con conoscenza, mentre si può pensare degli altri che non lo sarebbero più se avessero questa conoscenza» (L. 136).

Credo che sia da ritenere perspicua per il pensiero sul cuore questa vicinanza tra persone dedite al divertimento e matematici, analoga a quella istituita in L. 275 tra uomini ordinari e santi, perché la somiglianza dei loro atti è rilevata a partire da un centro di soddisfazione che per entrambe le categorie appare inconcussa – e che qui appare essere, al fondo, l'amor proprio, ovvero, ancora, una modulazione dell'amore quando esso è rivolto al proprio sé.

D'altro canto, il ruolo dell'impulso a voler essere felici, che qui prende le spoglie di un volersi distrarre da ogni cura in un paradossale affondo nelle cure, e nelle più vane, è ancora più profondo. In L. 136 il cuore assume un ruolo nel rivelare di essere determinante come volontà distorta, corrotta, diretta a ogni tipo di attività mondana e intellettuale; ma Pascal mostra, come vedremo fra poco, che il desiderio di essere felici fa sì che anche l'attività intellettuale più "pura", slegata dalle cose legate alla contingenza, e dal desiderio frivolo di trarre soddisfazione dai contesti sociali in cui si è iscritti, ovvero la matematica, risponda al cuore e dal cuore dipenda.

3. *L'origine del pensiero*

In effetti, nel frammento L. 131, quando vengono esaminate «le principali forze dei pirroniani», che puntano a mettere in discussione la certezza «della verità dei principi» solo perché «l[e] sentiamo naturalmente in noi», e dubitano così dell'intera realtà quasi non fosse altro che un sogno, Pascal fa esplicito riferimento alle verità matematiche.

Alle verità matematiche, prima ancora che a quelle della fede, non si può aderire pensando convintamente che si sia proceduti, nel rilevarle, semplicemente «ammucchiando un sogno sull'altro». E cosa porta Pascal come esempio di questa forza del sentimento del cuore, che dà i principi? Ciò che elaboriamo nel campo della teoresi matematica:

«Si credono di vedere (*e si vedono*) gli spazi, le figure, i movimenti, si sente scorrere il tempo, lo si misura, e infine si agisce allo stesso modo che da svegli. [...] Non si può giungere a tanto [...]. La natura sostiene la ragione impotente e le impedisce di errare per stravaganza fino a questo punto» (L. 131).

La matematica dunque è sostenuta, nell'esercizio che ne fa la ragione, nei risultati che essa sa ricavare e elaborare, dalla natura stessa. E la natura che cos'altro è per Pascal, nell'uomo, se non una tendenza profonda che risponde alle nostre abitudini, ovvero, ancora, alle nostre più nascoste inclinazioni? Non si legge forse, pochissimi frammenti prima di quello appena citato, la seguente riflessione sulla natura, che ci porta ancora a ciò che abbiamo visto essere corrispondente ai molteplici attributi del cuore, concernente l'abitudine che sorregge le nostre scelte e l'uso della ragione stessa?

«I padri temono che l'amore naturale dei figli si cancelli. Che natura è dunque mai questa soggetta a essere cancellata. La consuetudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cosa è dunque la natura? Perché la consuetudine non è essa naturale? Temo proprio che questa natura non sa essa stessa che una prima consuetudine come la consuetudine è una seconda natura» (L. 126).

I nostri sentimenti ci compenetrano fino a perdere ai nostri stessi occhi quel carattere di abitudine primitiva che li ha fatti esprimere, diventando automatici, naturali, ed estendendo fino alla ragione il loro portato:

«*Sentimento*. La memoria, la gioia sono dei sentimenti, e persino le proposizioni geometriche diventano sentimenti, poiché la ragione rende i sentimenti naturali e i sentimenti naturali sono cancellati mediante la ragione» (L. 646).

Questa matrice desiderante, che fa sì che il cuore faccia passare da un diverso all'altro – memoria, gioia, proposizioni geometriche – con un unico scopo che non perde mai di mira, quello della “soddisfazione”, e che alcuni collocano nella caccia, altri nella matematica, altri ancora direttamente nell'amore che infiamma – che è la matrice originaria dei primi due – Pascal la pone dunque all'origine della teoresi stessa.

A distanza di circa duecentosessant'anni dall'uscita dei *Pensieri* di Pascal, e pur senza riferirvisi in modo esplicito, un autore come Max Scheler ha saputo esprimere in modo molto efficace il “pensiero segreto” che risiede nel fondo dell'essere umano, di fronte alla cui centralità tutto il diverso assume, nelle sue infinite variazioni, il carattere di una somiglianza riconducibile alla matrice affettiva, e da cui tutto – tutto ciò che riguarda l'uomo –, compreso il pensiero, discende:

«Questo primo grado dell'aspetto interiore della vita, vale a dire l'impulso affettivo, non è presente soltanto in tutti gli animali, ma anche nell'uomo (L'uomo [...] riunisce in sé tutti i gradi essenziali dell'esistenza in generale e della vita in particolare, e, almeno per quel che riguarda le regioni essenziali, tutta la natura raggiunge in lui la più sintetica unità del suo essere). Non vi sono né sensazioni, né percezioni, né rappresentazioni dietro alle quali *non* si celi l'oscuro impulso, che le alimenta con quella fiamma che rischiarava costantemente gli stati di sonno e di veglia. La più elementare delle sensazioni non è mai il semplice effetto dello stimolo, ma è sempre in funzione di una attenzione suscitata dalle *tendenze*. L'impulso costituisce nel contempo l'*unità* di tutte le tendenze e di tutte le emozioni umane nella ricchezza delle loro ramificazioni [...]. Inoltre nell'uomo è sempre la spinta affettiva a sperimentare quella *resistenza* iniziale che è la fonte di ogni senso di “realtà” e di “*presenza effettiva*”, e in particolare anche di quell'unità e di quell'impressione di realtà concreta, che precede ogni funzione rappresentativa. La rappresentazione e il pensiero mediato (*Schliessen*) possono indicarci solo “questa” o “quella” maniera di essere della realtà effettiva. Ma quest'ultima ci viene data come “reale”, solo grazie a una generica resistenza legata all'angoscia, vale a dire grazie all'*Erlebnis* di una resistenza»⁷.

⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006², pp. 123-124. Scheler dice, a proposito di questa «unità» che innesca «tutte le tendenze» e «le emozioni umane nella ricchezza delle loro ramificazioni»: «Secondo gli scienziati più moderni, esso dovrebbe essere localizzato nel tronco cerebrale dell'uomo, che probabilmente è altresì il centro di quelle funzioni delle glandole endocrine che determinano i processi psicofisici» (*ibi*, p. 124). I naturalisti antichi localizzavano nel *cuore* questo centro. Non tutti, si capisce (e in ogni caso anche la posizione di Aristotele appare oggi più complessa di quanto non si ritenesse in passato, anche per gli apporti platonici

È straordinariamente simile la vicinanza a Pascal, perfino nel linguaggio: e mi riferisco in particolare a quello che Scheler definisce, riferendosi all'affettività, «l'oscuro impulso» che alimenta tutte le manifestazioni dell'esistenza con «la fiamma» che «rischiara».

L'impulso affettivo scheleriano porta entrambe le caratteristiche, di per sé stesse contraddittorie le une alle altre (oscurità e luce), di quella sorella gemella pascaliana che è «la luce chiaro-oscuro» di cui si parla nel frammento L. 109, e alla quale abbiamo già dedicato spazio nel capitolo precedente⁸. E la fiamma stessa, che abbiamo appena visto nel frammento L. 298, torna anche nel bagaglio teorico del pensatore novecentesco. Ma spingendoci oltre l'aspetto linguistico: che cosa dice Scheler, e perché mi pare tanto consona per spiegare Pascal (nonché per rilevare, del nostro, una insospettata modernità)?

Scheler accomuna le «sensazioni», le «percezioni», le «rappresentazioni» simboliche e mentali che elaboriamo, le «emozioni umane nella ricchezza delle loro ramificazioni», vale a dire nella ricchezza della loro diversità, della loro differenza.

Malgrado l'indiscutibile distanza che non possiamo non stabilire tra questi elementi – sentire, percepire, riflettere, patire restano, come gli attributi del cuore, cose diverse – essi sono rilevati da Scheler nella loro rispondenza comune a un'attenzione suscitata dalle «tendenze» profonde dell'uomo – in termini pascaliani, dalla «pendenza» verso un desiderio⁹ – tendenze che sono a loro volta l'effetto di una spinta affettiva.

riscontrabili nel suo cardiocentrismo): i seguaci di Ippocrate per esempio individuavano, più vicini ai moderni, nell'encefalo l'organo egemone del corpo, mentre gli eredi di Empedocle iscrivevano nel calore del sangue le facoltà nutritive e del pensiero (cfr. P. Manuli – M. Vegetti, *Cuore, sangue, cervello. Biologia ed antropologia nel pensiero antico*, in appendice: *Galeno e l'antropologia platonica*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, e M. Ielo, *Influenze platoniche nella biologia aristotelica*, in «Figure dell'immaginario», rivista internazionale, sezione Palinsesto, la cui lettura è disponibile all'indirizzo: http://www.figuredellimmaginario.altervista.org/pdf/Mariangela_Ielo_Influenze_platoniche_nella_biologia_a_aristotelica_palinsesto.pdf). Pascal però sapeva bene, al netto della coscienza di una materialità e di un ancoraggio alla corporeità che il cuore pure indubbiamente esprime, che esso è, più agostinianamente che al modo degli scienziati di ogni epoca, un'astrazione: e una esigenza di astrazione – che pure, come vedremo, non ha niente di astratto, nella misura in cui, quantomeno, con questo si voglia intendere il modo che le astrazioni del pensiero hanno di operare: vale a dire *separando*.

8 Cfr. *supra*, cap. II, *Il cuore: i luoghi testuali*. Per di più l'«oscuro impulso» «alimenta» tutte le cose che sentiamo e pensiamo con la sua «fiamma» che «rischiara» «*costantemente gli stati di sonno e di veglia*» (corsivo mio): che mi sembra un altro formidabile tratto di vicinanza a Pascal, per la capacità che viene stabilita nell'impulso affettivo – in virtù della *costanza* di cui lo si dota – di saper riconoscere la realtà dal sogno. Se l'attività dell'impulso palpita infatti investendo il sonno e la veglia, ciò significa che sa riconoscere – cioè senza mai smettere, senza mai cessare di distinguerli – come sonno il sonno, e veglia la veglia; in Pascal questa certezza invincibile che ci fa dire che noi sappiamo che non stiamo *affatto* sognando è stabilita malgrado, e cioè *oltre* l'impotenza della ragione a provarlo (cfr. L. 110). Ora, se l'affettività lavora *costantemente*, se ci dà coscienza di ciò che è sonno e di ciò che è veglia senza sbagliare *affatto* – cioè vale a dire senza sbagliare *mai* –, ciò vuol dire che c'è in quest'attività dell'impulso affettivo una traccia di infinito.

9 L'amore è, per la volontà che lo prova, un «peso» che la attira verso il suo luogo naturale (cfr. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., pp. 140-141). Sulla pendenza (*pente*) e l'inclinazione, immagine che abbiamo d'altronde già visto essere usata da Pascal per connotare il cuore come oggetto (cfr. *supra*, cap. II, *Il cuore: i luoghi testuali*), si leggano per esempio i frammenti L. 142, in cui si parla «[del]la tendenza [*pente*] a volersi affermare nella stima degli uomini», e L. 421, in cui si stigmatizza «[nel]l'inclinazione [*pente*] verso se stessi [...] l'inizio di ogni disordine», cioè di qualcosa che va contro l'ordine: contro l'ordine del cuore, ovvero in favore di un centro lontano dal vero centro, perché volto solo sulle proprie, finite, prerogative. Questo non è di scarsa importanza, come si vedrà nel prosieguo del capitolo. La pendenza infatti per Pascal risulta erronea e fallace se va verso ciò che non può soddisfare pienamente il

E la spinta affettiva è ciò che ci permette di formarci una idea della realtà, che ci induce a sviluppare un'elaborazione teorica: «è la fonte di ogni senso di “realtà”». L'elaborazione del senso della realtà, e del nostro stesso essere presenti – come dice Scheler – nella realtà, sarà comunque una elaborazione parziale, che ci farà vedere o «solo “quest[o]” o “quell[o]”». Vale a dire che nell'elaborazione opereremo separando una cosa da un'altra, discriminando e introducendo la differenza. Ed è in ultima analisi questo discernimento tra gli enti che fa il pensiero che ci spinge a non accogliere alcuna cosa per vera – come dice Descartes – tra quelle che ci si stagliano dinanzi senza poterle adeguare al pensiero stesso.

Ora, abbiamo visto in effetti che le dimostrazioni e le deduzioni sono per Pascal, come per Descartes, il modo che ha il pensiero di elaborare delle teorie intorno agli enti, ma i principi, che con le dimostrazioni sono il tratto che permette alla ragione di ordinare il reale, sono non dimostrabili e sentiti dal cuore, e dal cuore portati in dote alla ragione: ed è questo, che è sentimento del cuore, ciò che ci permette di conoscere la verità delle cose, che ci dà un'idea di realtà, che ce la iscrive dentro un orizzonte, ovvero entro la finitezza di un limite.

Ciò che sente il cuore, la resistenza legata a un'angoscia nei termini di Scheler, o il senso di una separazione rispetto a un aureo e perduto stato di grazia nella sensibilità concettuale di Pascal, costituisce il fondo invisibile, celato, nascosto, che produce il pensiero, il quale è a sua volta, secondo il modo lineare e oggettivante di rapportarsi agli enti, separante e legato a una logica del discrimine, attestato al rilevamento della diversità.

4. Differenza e unità

Ma c'è di più, un di più che ci fa dire che l'ordine dell'*esprit* possa intendersi come sussunto e non respinto, né attestato a una semplice differenza. La linearità del modo che ha il pensiero di ordinare il reale ci offre una gamma di enti che si stagliano nella loro diversità e differenza, ma è solo mettendo la specificità di ogni diverso in relazione al fine ultimo dell'amore – e quindi man-tenendolo, e come diverso – che la sua molteplicità, che è anche differenzialità, è lasciata essere senza che sia posta come ineluttabilmente invalicabile.

Detto altrimenti: sia la diversità di ciò che esprime il cuore nelle sue varie modulazioni, sia la stessa differenza che la ragione discorsiva e l'istanza della conoscenza pone a fronte dell'istanza dell'amore non diminuisce, ma può dirsi altrimenti significativa se ammettiamo che tutti gli enti, e anche il pensiero, rispondono – ora più da vicino, ora più da lontano – a un fine con cui sono in relazione, a una forza, centripeta, che è l'amore stesso e il desiderio che suscita.

La realtà, in altre parole, e ce ne accorgiamo facilmente proprio riconoscendo, come fa Pascal nell'*Arte di persuadere*, l'esigenza universale dell'amore¹⁰, si offre in un modo tale,

desiderio d'amore – se si allontana dal vero centro. È per questo che nella *Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie*, egli scrive: «O mio Dio, quanto è felice un cuore che può amare un oggetto tanto incantevole [...] Come è ferma e durevole la sua felicità, poiché la sua attesa non può essere frustrata, perché voi non sarete mai distrutto, e né la vita, né la morte non la separeranno mai dall'oggetto dei suoi desideri [...] Oh! Quanto sono felici coloro che in piena libertà e con invincibile inclinazione [*pente*] della loro volontà amano perfettamente e liberamente ciò che sono necessariamente obbligati ad amare!» (B. Pascal, *Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie*, in Id., *Opuscoli e lettere*, cit., p. 126).

¹⁰ Cfr. B. Pascal, *Sullo spirito geometrico e sull'arte di persuadere*, cit., p. 107.

alla logica dell'*esprit*, da non potere non essere contrassegnata, da questa logica, come un compendio di *differenti*.

Tutti gli enti si stagliano all'*esprit* più o meno vicini gli uni dagli altri, ma paralleli, e singolari. La spiegazione della realtà da parte della ragione intercetta questa differenza, e la radicalizza, per poi però ridurla e ammansirla in una esigenza di comprensione e di non dispersione. Parafrasando un esempio cartesiano: quale che sia la forma che un oggetto assume a seconda delle condizioni esterne, quale che sia la sua consistenza, il suo profumo, la sua temperatura, esso resta sempre, per il soggetto che lo osserva con la mente, quell'oggetto, diverso da tutti gli altri¹¹.

Questa logica, che Paul Ricoeur chiamerebbe «esplicativa»¹², è un modo di approccio agli enti che riconduce il complesso al semplice. L'immagine che della realtà ne risulta è simile a quella di una costruzione a cui, mattone su mattone, si giustappongono poi in seguito i vari piani, su su fino a quello più alto, che dentro questa logica appare supplementare, dell'affettività.

Questo vuol dire che secondo la logica dell'*esprit* si suppone che ogni aspetto diverso abbia un significato proprio, al quale si aggiunge eventualmente, e in seguito, l'eventuale significato (e per meglio dire: gli eventuali significati) del cuore, a meno di non considerarlo anche come derivato da quelli precedentemente determinati. L'esclusione dell'amore da parte della ragione, o il suo considerarlo come un orpello, un di più, è quindi iscritto in un certo modo che ha la ragione stessa di operare. L'ordine della carità, d'altronde, non è incamerabile o assoggettabile per la ragione, sta in una dimensione che sfugge alla sua presa. Pascal ha consapevolezza della differenza abissale tra il campo e la logica dell'*esprit* e l'ordine dell'amore: la distanza della carità dall'*esprit* è infatti posta a «una distanza infinitamente più infinita» di quella che sussiste tra spiriti e corpi, «poiché questa [*la carità*] è sovranaturale» (cfr. L. 308).

La logica dell'*esprit* insomma non può supporre che l'amore sia già incorporato a una comprensione completa della ragione, che sia cioè «il primo grado», come dice Scheler, della comprensione stessa. Né tantomeno può supporre che sia ciò che spiega in ultimo le rappresentazioni che siamo indotti a elaborare¹³. È su questo metodo della ragione che si

11 Si tratta del celebre esempio della cera, che per la mente resta tale anche se sciolta o compatta. Cfr. *infra*, n. 72.

12 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, préface de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2017, p. 20 (traduzione mia, come i seguenti passi tratti da questo testo).

13 Come dice Heidegger, riferendosi agli stati d'animo: «Certo, ci sono anche i sentimenti. Ma non sono forse, per così dire, solamente l'abbellimento del nostro pensare e volere o quando li oscura e li ostacola? I sentimenti e gli stati d'animo mutano continuamente. Non hanno una consistenza fissa, sono quanto c'è di più inconsistente. Sono soltanto lo splendore e il fulgore, oppure la tenebra, che giace al di sopra degli accadimenti psichici. Stati d'animo – non sono forse come le ombre delle nubi che vagano sopra la terra, incostanti e inafferrabili?» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, cit., pp. 86-87). Heidegger sa rilevare in un colpo solo due fatti, che fin qui sono quelli cui anche la riflessione sul cuore ci ha condotti: 1) dal punto di vista della ragione che pensa, i sentimenti vengono dopo il pensiero, quasi come un orpello; noi siamo in primo luogo esseri viventi dotati di ragione; 2) vi è nell'ambito di ciò che non è ragione qualcosa di mutevole, di non fisso, di oscuro e luminoso al tempo stesso: un'ambiguità sempre variabile, sempre non interamente definibile. Prosegue Heidegger: «Certo, gli stati d'animo possono venir intesi così: come tonalità, fenomeni che accompagnano i restanti accadimenti psichici. [...] Ma certamente non si vorrà affermare che questa concezione volgare sia l'unica possibile [...]. Se è vero che appartengono all'uomo, gli stati d'animo non sono meri accadimenti psichici o condizioni, così come un metallo è fluido oppure solido» (*ibi*, p. 88). Infatti per Heidegger le tonalità emotive costituiscono la maniera fondamentale dell'esserci, come ciò che

erige l'opposizione tra gli enti e il manifestarsi del visibile come un campo di diversi in lotta, o da scegliere, in ragione dell'esigenza esplicativa e unificante dell'*esprit*.

Ma è solo la logica che Ricoeur definisce «descrittiva e comprensiva»¹⁴ a potere dare conto del significato ulteriore e ultimo della diversità, per permettere che essa sia mantenuta, non svilita, e pure, al tempo stesso, superata. La logica del cuore è cioè quella che può, per usare le parole Marion, «sorpasare il gioco delle ragioni della ragione»¹⁵.

In che modo? Se Pascal subordina le ragioni della ragione alla forma di un desiderio, di un volere cui tutto fa capo, appare chiaro che è questo desiderio nella sua essenza più profonda a far sì che la diversità, col suo carico anche oppositivo, si dia come tale – e non possa non darsi come tale – all'*esprit*. Le infinite variazioni dei diversi, così come la tendenza prima che ci fa volgere verso ognuno di essi, prendono – per parafrasare Ricoeur¹⁶ – un senso completo solo in relazione con una volontà che sollecitano, inclinano e in generale affettano, e che di rimando fissa il loro senso, cioè le determina con la sua scelta.

Quello cui pensa Pascal, quando polarizza ogni tendenza o pendenza profonda all'ordine del cuore, rispetto al quale ogni diverso è l'espressione fenomenica di una stessa volontà d'amore – non si deve dimenticare che a Port-Royal il cuore è letto come il “fondo della volontà”¹⁷ – è che sia la fiamma stessa dell'amore a sollecitare, nel suo crepitio, non solo l'inquieto volgere e l'andare e venire da un oggetto all'altro (la digressione), ma la stessa capacità di fare luce sugli oggetti e di suscitare i prodotti del *cogito*.

Restando ancora a Ricoeur, si leggono, in apertura del già citato *Philosophie de la volonté*, parole illuminanti sull'«astrazione specifica» che lo guida nella stesura del suo studio sui rapporti tra Volontario e Involontario, e mi sembra che le sue parole possano egualmente dire della stessa astrazione alla quale la riflessione sul cuore conduce Pascal:

«Le forme quotidiane del volere umano si danno come complicazione, e più esattamente come confusione [*le brouillage*] e deformazione [*la défiguration*] di certe strutture fondamentali che tuttavia sono le sole suscettibili di fornire un filo conduttore nel labirinto umano. Quest'appannamento e questa deformazione [...] rendono indispensabile l'astrazione specifica che deve rilevare le strutture o le possibilità fondamentali dell'uomo»¹⁸.

Le parole di Ricoeur, indubbiamente impregnate di spirito pascaliano (autore del resto spesso citato nel testo cui faccio riferimento, e a cui viene dedicata una lettura specifica¹⁹), ci forniscono elementi chiari per orientarci nell'apparente anfibia pascaliana del cuore.

Le cose, a fronte della ragione ragionante, si manifestano sotto l'ombrello di una diversità che le distanzia e le separa le une dalle altre. Esse si danno sotto innumerevoli forme – ma «deformazione», come la definisce Ricoeur, significa innanzitutto che si è operata corruzione su una forma originaria – e le loro innumerevoli quanto diverse forme rendono difficile la comprensione che intenda procedere in linea retta, la comprensione degli enti cioè tipica del cartesianesimo.

dà all'esserci consistenza e possibilità (cfr. *ibi*, pp. 89-100).

14 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 20.

15 Cfr. J.-L. Marion, *De connaître à aimer: l'éblouissement*, in «Communio. Revue catholique internationale» III, 4 (1978), pp. 21-22 [traduzione mia].

16 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 21.

17 Cfr. J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 133.

18 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., pp. 19-20.

19 Cfr. in particolare *ibi*, vol. 2. *Finitude et Culpabilité*, préface de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2017, pp. 43-51.

I diversi rendono necessario, come detto, un discorso esplicativo, che li oggettivi, che ne delimiti cioè i confini e la struttura, le parti e il dominio: che li semplifichi attestandoli al loro rango, quello che esprime i caratteri stessi della diversità.

Ma allora in che cosa consiste la differenza tra ordine della carità e metodo matematico? Non sembra, in fondo, che operino allo stesso modo? La carità attira i diversi intorno a un unico centro che dà soddisfazione, l'*esprit* riduce i diversi secondo la linearità matematizzante dell'oggettivazione. In entrambi i casi si opera una *reductio a unum*. La struttura comune non deve però far perdere di vista che:

1) la riduzione dei diversi operata dal pensiero "mette via", toglie cioè tutto quello che non può essere contabilizzato, tutto quello che non si rende semplice, direi quasi prendibile;

2) l'unitarietà, la centralità a cui ogni diverso risponde nell'ordine del cuore, è quella dell'amore, che non opera per una esigenza di adeguazione della complessità del reale, ma in base all'istanza dell'amabile.

La ragione tende, da un lato, a incardinare gli enti in uno schema che li differenzia, dall'altro, ad azzerare la diversità e a sussumerla nell'unità di una idea. Il cuore è fedele alla differenza, serba in sé ogni aspetto di quello che ama, ma non rinuncia all'unificante, che è una istanza che appartiene anche alla ragione. La ragione e il cuore, allora, come si rapportano in relazione alla tendenza unificante di cui entrambi sentono la difficoltà e lo sforzo, anche il fascino, se vogliamo, e la sfida?

Riconoscendo che nei diversi è possibile vedere la traccia di uno stesso centro – «le strutture fondamentali» dell'uomo, come le chiama Ricoeur, e che in termini pascaliani è quello che si chiama cuore – operando cioè un processo che oltrepassi l'uniformazione degli enti operata dalla ragione, in virtù di uno stanziamento nella sovrabbondanza infinita dell'amore, il cuore sopporta il diverso, lo porta, se ne fa carico, ne riconosce la connessione e la polarizzazione al fine ultimo. Questa è la "razionalità" dell'amore.

L'argomentare cartesiano è invece, per ammissione stessa dell'autore del *Discorso sul metodo*, un modo di procedere «facile»²⁰. Un argomentare che riduce, come spiega Ricoeur, il complesso al semplice, nel senso che fa diventare chiarezza la confusione: e questo ne fa al contempo un argomentare mirante agli enti che intenziona, e mette a fuoco, in una certa qual *separazione*, fuori dalla realtà, perché deve ignorare – e non può non farlo – quella complessità che non dà una resa uniforme e unificante alla linearità degli argomenti. L'ordine del cuore, col continuo deviare delle sue digressioni, invece sì.

Scriva ancora Ricoeur:

«Questo ribaltamento di prospettiva è solo un aspetto di quella rivoluzione copernicana che sotto molteplici forme è la prima conquista della filosofia; ogni funzione parziale dell'uomo gravita intorno alla sua funzione centrale, quella che gli Stoici chiamavano il principio direttore. La cosa si capisce bene: per l'esplicazione il semplice è la ragione del complesso, per la descrizione e per la comprensione, l'uno è la ragione del multiplo. Ora, il volere è l'uno che ordina il multiplo dell'involontario»²¹.

Quale che sia la diversità degli aspetti, dei fenomeni, degli enti, la realtà ha sempre un fine, un centro, un magnete che attira e dà ragione. Quel centro magnetico è l'amore, il *volere* l'amore, e più ci avviciniamo al suo nucleo, più i diversi trovano ragione della loro diversità: nel senso che a ogni diverso l'amore trova un significato che, pur mantenendolo

20 Cfr. *supra*, n. 6.

21 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 21.

sempre presente come diverso stesso, lo accomuna agli altri, e questo ne attenua in un certo senso la carica oppositiva rispetto agli altri. Più siamo lontani dall'amore, più il cuore "pende" verso la singolarità greve, a se stante, dell'ente, e più il pensiero, di rimando, identifica il diverso come diverso, e lo rende, una volta ridotto, adeguato a una idea di realtà – e lo "tira fuori" dalla realtà – solo in quanto in opposizione a un altro.

Riconoscere invece il centro del cuore, l'unitarietà attorno al quale tutto gravita, col suo carico di diversità e anche di difformità, capovolge la «prospettiva» dello sguardo che indaga il reale, decostruisce quella "facilità", quel dirigersi diretto e diritto come una linea con cui, dal canto suo, la *cogitatio* discretizza e aggredisce il reale, e dà una resa stessa della realtà più ampia, sciogliendola da un incardinamento in seno all'oggettivazione; e, inoltre, come riconosce Ricoeur nella citazione precedente, «è la prima conquista della filosofia».

La carità unifica, "centralizza", ma lasciando essere le differenze. La ragione finisce per abolirle. L'amore invece prende a cuore, prende *nel* cuore, ogni diverso, proprio perché ne ama ogni aspetto. Nel cuore che ama si mantiene e al tempo stesso si supera lo "scoglio", ovvero la complessità della differenza.

Ora, il modello di unità che il cuore propone consiste in una particolare conciliazione. La conciliazione è infatti un tenere ferma l'unità, è un modo per approdare all'unità. Ma di quale unità si tratta? Non di quella della ragione, che si forma una idea dell'oggetto e piega a quella idea ogni manifestazione accidentale dell'oggetto stesso; il cuore propone un contromodello: l'amore non rinuncia all'unità – e in questo si esprime la conciliazione con il metodo della ragione – ma vi approda diversamente.

5. Separazione

Il modo in cui l'amore si rapporta all'uno e ai molti, il suo esigere un percorso divagante e al tempo stesso convergente, non significa però uno stare sopra rispetto al pensiero, e perfino ai corpi e ai loro bisogni e desideri, nel senso di una preminenza di tipo signorile. Lo stare oltre del cuore indica piuttosto che nell'amore riconosciamo di non poter domare, di non poter restringere o incatenare ogni diverso a un qualunque tipo di conseguimento facile, complessivo e totalizzante – e più ancora se strumentale – del pensiero, né dei corpi stessi.

Si consideri, al netto della perentorietà espressa, il finale di L. 308, di cui riporto qui le ultime frasi:

«[...] Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato. [...] Da tutti i corpi e spiriti non si saprebbe trarre un moto di vera carità, questo è impossibile e di un altro ordine, soprannaturale» (L. 308).

Vale a dire: c'è una impossibilità di fondo per il pensiero, e anche per il corpo, che è quella di esprimere un solo moto di carità, ovvero d'amore. Malgrado tutte le «produzioni» della nostra intelligenza, siamo ben lungi sia dal conoscere molte cose, sia, soprattutto, dall'amarle. Il pensiero pensa, conosce, non ama:

«Quale distanza tra il conoscere Dio e l'amarlo» (L. 377).

Nel campo del pensiero c'è qualcosa che non potrà mai andare oltre. Ma la carità sì, ed è per questo che Pascal la contrassegna come appartenente a un ordine «soprannaturale», perché sta al di sopra – nel senso che abbiamo appena espresso. Se l'amore non può essere prodotto dal pensiero né dai corpi, può però essere ricevuto, e ricevuto direttamente e personalmente in noi²², che per questa *chance* non siamo più, improvvisamente, “ignorati”²³. In questa ricezione d'amore si esprime ciò che permette di abbracciare noi, il nostro corpo e il nostro pensiero, che pure restano elementi distinti – e anche differenti.

La fiamma che Pascal attribuisce all'ordine della carità²⁴ attrae al contempo alla verità,

22 Se non si tratta dell'amore che esprime Dio nei confronti degli uomini, per Pascal l'amore non cessa per questo di toccare specificamente noi in ciascuna delle nostre determinazioni “carnali”, cioè attinenti all'ordine del corpo e alla manifestabilità esteriore che costituisce il segno e il limite di ogni corpo stesso. Questa attestazione al finito però è solo una immagine, corrosa, sfigurata, dell'amore che non conosce confini di Dio. Si consideri a tal riguardo il frammento L. 688: «[...] si amerebbe forse la sostanza dell'anima di una persona astrattamente e quali che fossero le qualità che vi si ritrovano? Ciò non può accadere e sarebbe ingiusto. Non si ama dunque mai nessuno, ma soltanto delle qualità. Che non ci si beffi dunque più di coloro che si fanno onorare per cariche ed uffici, poiché non si ama nessuno se non per qualità prese a prestito» (su L. 688, che è stato studiato e preso in considerazione in quanto vi si ravvisa la prima comparsa nel mondo concettuale moderno dell'espressione *le moi*, cfr. V. Carraud, *L'invention du moi*, PUF, Paris 2010, pp. 9, 28-41; vedi inoltre Id., *L'égologie cartésienne subvertie: le fragment 688 des Pensées*, in «Équinoxe» 6 (1990), pp. 143-153, e Id., *Pascal et la philosophie*, cit., pp. 317-329). Un altro frammento in cui si può leggere una distorsione dell'amore in chiave di “amore delle qualità” è, secondo la lettura di Marion, L. 145, il pensiero che lega la pratica della filosofia alle concupiscenze: «Le 3 concupiscenze hanno fatto nascere tre sette e i filosofi non hanno fatto altro che seguire una delle tre concupiscenze» (L. 145). Pascal intende dire, per Marion, che «la filosofia non tende ad amare la saggezza, ma a fare amare gli uomini che filosofano da quelli che non filosofano» (J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, trad. it. di F.C. Papparo, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 348)

23 Cfr. *infra*, § 7. *L'ordine dei carnali*.

24 Una profonda spaccatura tra i commentatori emerge intorno al sintagma «ils voulaient échauffer», che alcuni leggono «ils voulaient rabaisser»: Lafuma si attiene a quest'ultima lettura (cfr. B. Pascal, *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, cit., p. 539), Brunschvicg (cfr. B. Pascal, *Pensées et opuscules*, éd. L. Brunschvicg - P. Boutroux - F. Gazier, vol. IV, Hachette, Paris 1908, B. 283), e poi più recentemente Sellier (cfr. B. Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Ph. Sellier, Classiques Garnier, Paris 2010², S. 329) alla prima. Nell'edizione italiana dei *Pensieri* di G. Auletta, che segue quella di Brunschvicg, così come in quella a cura di P. Serini, che offre una sua originalissima numerazione, si riportano in nota, a giustificazione di *infiammare*, le parole di R. Arnauld d'Andilly, *Œuvres chrétiennes et spirituelles de Saint-Cyran*: «[Saint-Cyran] imitando san Paolo e sant'Agostino, ha seguito molto di più l'ordine del cuore, che è quello della carità, che non l'ordine dell'intelletto (*esprit*), perché il suo assunto era non tanto d'istruire, quanto di infiammare l'anima» (cfr. B. Pascal, *I pensieri, con la Vita di Pascal scritta da Gilberte Périer*, Edizioni Paoline, Milano 1963², p. 271, e B. Pascal, *Pensieri*, tr., intr. e note di P. Serini, Giulio Einaudi editore, Torino 1962³, p. 65). Anche A. Bausola, che usa come riferimento l'edizione di Chevalier, si attiene a *infiammare* (cfr. B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2016, p. 57). Lo stesso fanno i curatori che in Italia seguono la «proposta» di Sellier, Papasogli e Romeo, anche se la prima traduce, attenuando la tradizionale immagine italiana della fiamma, con «volevano riscaldare» (cfr. B. Pascal, *Pensieri*, nuova edizione a cura di Ph. Sellier secondo l'“ordine” pascaliano, tr. e intr. di B. Papasogli, Città Nuova Editrice, Roma 2013, p. 439) mentre la seconda osa forse di più, con un ardito «volevano accendere passioni» (B. Pascal, *Opere complete*, testi francesi e latini a fronte, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, p. 2439).

Ma che Cristo e san Paolo per Pascal volessero «infiammare» o «abbassare», l'amore implica, a confronto con il progresso lineare e crescente del pensiero, una disarticolazione e un capovolgimento della logica della *raison* che pretende di elaborare i suoi discorsi misconoscendo la sua origine. L'amore

per il fatto che avvince l'uomo facendo leva su una «dolcezza»²⁵ che satura il bisogno di essere felici di tutti gli uomini: l'amore esprime allora sì, anche in questo senso, un oltrepassamento, ma niente affatto un annullamento, di quello che è il portato della ragione speculativa, conducendo, in questo spostamento dei confini di cui il cuore è il garante, a un pensiero nuovo e a un sapere nuovo, a un disvelamento della verità al più alto grado, perché esprime la verità della verità, in cui il dato o l'oggetto della ragione è preso liberamente in carico dalla volontà – ed è per questo che lo *scio* viene necessariamente dopo, come abbiamo visto esaminando L. 7.

Questo venir dopo non è tuttavia meno pieno, meno *illuminante* per la ragione: se la comprensione della reciprocità di cuore e ragione esige in primo luogo il riconoscimento delle modulazioni e delle articolazioni delle tendenze profonde dell'uomo, e se la logica dell'*esprit* mette in campo «la funzione pratica del Cogito e la sua opposizione alla funzione teorica di percezione e giudizio (giudizio d'esistenza, di relazione, di qualità eccetera)» introducendo «delle distinzioni importanti all'interno stesso del cerchio delle funzioni»²⁶, l'affettività con la sua fiamma chiaro-oscuro deve poter «accedere a una esperienza integrale del Cogito»²⁷, e «[l]a riconquista deve essere totale [...]. L'esperienza integrale del Cogito racchiude l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in un modo generale, l'esistenza come corpo»²⁸.

L'«umiliazione della ragione», la passivizzazione che le fa riconoscere i suoi limiti, non è infatti da intendere come un annichilimento, un rifiuto integrale e senza appello della *cogitatio*, né tantomeno del corpo, come se questo fosse a sua volta da riconsiderare in vista di una riduzione che lo mantenga all'inerzia, alla passività radicale – quella sì senza appello – degli enti che nel mondo non (si) sentono. Pascal riconosce fin troppo bene infatti che

«La nostra anima è gettata nel corpo dove trova numero, tempo, dimensioni; vi ragiona sopra, e chiama ciò natura, necessità, e non può (*non vuole*) credere ad altro» (L. 418).

E Marion, da un tempo molto più vicino a noi rispetto a quello che ci appare il tempo di Pascal, ha sviluppato molto a fondo questo spunto indubbiamente pascaliano:

«La mia carne circonda, ricopre, protegge e schiude il mondo – non al contrario. Più la mia carne sente, dunque si sente, più il mondo si apre. L'interiorità della carne condiziona l'esteriorità del mondo, lungi dall'opporvisi, perché l'auto-affezione sola rende possibile l'etero-affezione, che crede alla sua misura. Così si dispiega la mia passività, al ritmo di un'attività più segreta e originaria di tutti i movimenti e gli slanci dei corpi inerti. Così si realizza la mia individuazione, a misura di quello che sente la mia carne, che racconta la storia del mondo a partire dal prisma, e la storicità della sua propria affezione mediante sé. Sento il mondo secondo come io sento me stesso ed esso si schiude a seconda che io mi individualizzi nella memoria delle mie affezioni. Così accedo alla mia passività incommensurabile, senza eguali»²⁹.

implica sempre una eccedenza la cui presa non può che sfuggire a una ragione rigidamente attestata al facile procedimento verso il chiaro e distinto.

25 Cfr. *infra*, n. 63.

26 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 23.

27 Cfr. *ibi*, p. 25.

28 Cfr. *ibi*, p. 27.

29 Cfr. J.-L. Marion, *Le Phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2015, pp. 194-195 (traduzione mia).

Il corpo e il pensiero non sono esclusi in favore di una astratta e irrazionale istanza d'amore. L'istanza dell'amore non è infatti né astratta né irrazionale, perché dal cuore, di rimando, tocca sia il corpo che il pensiero, e determina l'uno e l'altro. Pascal osserva che il desiderio d'amore dell'uomo, nella sua universale e smisurata fame, rivela nel corpo e nella *cogitatio* un limite, che è il limite della finitezza della natura umana: questo bordo invalicabile, per il corpo e per l'*esprit*, non può dare «soddisfazione» in modo stabile e duraturo. Nel corpo e nel pensiero si affaccia una invalicabilità rispetto al desiderio di amore, e anche una separazione rispetto al resto della realtà, che ci oltrepassa. Restare attestati all'ordine del corpo, così come a quello dell'*esprit*, porta solo a una riduzione della realtà, a dei prodotti o a degli esiti che, a loro volta, limitano tra gli enti tra loro e separano rispetto alla verità al suo più alto grado.

Gli uomini nella loro vita ordinaria e i santi sono allora, per un verso, simili, nel senso che esprimono entrambi il desiderio costante e continuo attorno a un centro cui chiedono soddisfazione al loro bisogno di verità in quanto felicità. Solo che il centro degli uomini comuni, o di quelli che Pascal in L. 933 contrassegna come «carnali» e/ o come «curiosi e sapienti», di-verte dal centro che è insieme amore e verità, se ne separa, e diversifica, mentre il centro pensato in quanto principio o causa di ogni centro, cui convergere per arrivare alla più alta forma della verità, è guadagnato nel riconoscimento di un primato dell'amore, che non nega né il corpo né il *cogito*, e a esso infatti propone le risultanze dell'ordine del cuore.

In L. 933 Pascal stila una tassonomia degli esseri umani sulla base di tre tipi di concupiscenza: «i carnali», che si ancorano al corpo, «curiosi e sapienti», affetti da una smodata curiosità, e «i saggi», il cui campo è l'orgoglio. Nell'ordine della carne «regna propriamente la concupiscenza» (cfr. *ibi*), ovvero la concupiscenza al suo grado basico, il desiderio cioè volto al possesso e al godimento di beni finiti – che, in quanti tali, non solo sono discreti, e pongono quindi una differenza rispettiva (c'è chi possiede 4 servitori e chi corre dietro alla preda a caccia), ma sono anche incapaci di fare la vera felicità: distolgono, di-vertono, non fanno pensare. Invero Pascal, con indubbio intento semplificativo, associa alla categoria dei carnali, in L. 933, «i ricchi, i re». Non a caso: perché sono coloro che avendo per oggetto il corpo ne traggono maggiori benefici, e a partire da questo potere edificano il loro dominio, i loro “reami”. Ma ugualmente carnali sono coloro che in un bisogno costante di sostegni e beni concupiscono le ricchezze altrui.

In altre parole: la condizione per l'appartenenza alla categoria dei carnali non dipende dalla quantità di beni posseduti né dalla qualità del potere di cui si dispone. È il desiderio, che muove verso quel potere e il godimento di quei beni, a incardinare alla categoria dei carnali. E si tratta di un desiderio che pone un muro sia, come vedremo, tra gli attori coinvolti nel campo stesso dei carnali (i ricchi, i re, e quelli che non dispongono di niente), sia di fronte alle altre inclinazioni dell'animo che prevalgono invece nei sapienti e nei saggi. Il desiderio di per sé non è che un alito del desiderio d'amore, ma sfigurato, senza per questo cessare d'essere «smisurato, infinito»³⁰. Scrive ancora Ricoeur, e il lettore vorrà scusarmi di continuare a costringerlo a questo costante rimando, ma ancora una volta apparirà evidente la consonanza a Pascal:

30 Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 139.

«Anche nell'ordine alimentare, ma più evidentemente nell'ordine sessuale, un desiderio umano ha un aspetto che lo distingue radicalmente da un semplice ritmo biologico; il suo punto reale di soddisfazione è mascherato da esigenze fittizie che fanno della felicità fisica stessa un orizzonte fugace; il bisogno è tramutato, ingannato sulla sua vera esigenza. Tutta la civiltà umana, dall'economia fino alle scienze e le arti, è marcata da questo tratto di inquietudine e frenesia»³¹.

La scienza dei sapienti, infatti, a sua volta, come mostrerò a breve, è il portato, per Pascal, di un'altra istanza separante, il pensiero, che diverge dall'ordine dell'amore nella misura in cui, nel tentativo di approcciarsi agli enti, li assoggetta a una unitarietà coartante, e li rende inconciliabili gli uni agli altri. Il tal senso anche il pensiero dei sapienti ordinari è un di-vertimento, perché il pensiero propone degli esiti sempre parziali, e perché, malgrado il portato di conoscenza che offre, si ferma alle caratteristiche dei diversi togliendo ciò che non si può adeguare al proprio obiettivo veritativo, e si impedisce di deviare e spostarsi, di andare oltre la semplice attestazione della diversità e dell'opposizione.

Il divertimento impedisce di pensare: di pensare a un più giusto pensiero. Ma a cosa intende riferirsi Pascal? Alle cause della nostra condizione, che è quella di una separazione dal centro. C'è un paradosso nella fenomenologia del pensiero così come ci appare nelle riflessioni pascaliane: meno si pone mente a questa separazione ontologica, e più si riproducono nel mondo ulteriori separazioni. Più si pone mente alla separazione, e più il cuore, oltre al sentire, pone l'esigenza di pensare la conciliazione, una ricomposizione della frattura, della separazione.

Pensare la conciliazione, recuperare e ricucire la separazione, non è però né un esercizio facile, né può, come fa un pensiero ordinario, che mira a un obiettivo veritativo a sua volta escludente, poggiare su una sicurezza argomentativa ed esistenziale altrettanto salda: l'amore porta con sé sempre, insieme alla luce, una parte di oscurità: un'opacità che fa sempre trepidare, e a cui malgrado tutto siamo avvinti, da cui non vogliamo staccarci, e nella quale saggiamo la nostra forza e soprattutto la nostra debolezza.

Nel frammento conosciuto come *Memoriale*, L. 913, che attesta assai plausibilmente il rendiconto autobiografico di una esperienza mistica, sotto il segno della fiamma («Fuoco» è scritto al centro della pergamena) Pascal dà conto della «certezza» – che è una certezza vera, non quella labile di stampo cartesiano: è ripetuta infatti due volte –, e insieme del «sentimento», della «gioia», della «pace» al contatto con Dio; certezza, sentimento, gioia e pace insidiate però per due volte dalla ripetizione del sintagma «Me ne sono separato», di cui l'ultima rafforzata da un disperato «l'ho fuggito, rinnegato, crocifisso». Nell'amore, nell'ordine dell'amore, siamo dunque esentati dalle incertezze e dai dubbi che il progresso lineare del ragionamento crede di poter superare con la propria facilità, ma che tuttavia restano lì, a insidiare pirronianamente ogni traguardo dalla ragione attraversato: ma non siamo sollevati dall'inquietudine. Per due volte Pascal prega infatti di non esserne più separato («Che non ne sia separato in eterno», «Che non ne sia mai separato»): la separazione rappresentando quindi sempre il vero male, la vera mancanza – se vissuta come eterna – a fronte di un centro in cui si coniugano la «grandezza dell'anima umana» e la «gioia, gioia, gioia, piante di gioia». E se è facile ammettere che la gioia sia quella dell'amore stesso, non deve sembrare allora paradossale che in essa trovi spazio anche la *grandezza* dell'uomo, che per Pascal risiede nel pensiero (cfr. per esempio i frammenti L. 620 ed L. 759): a ulteriore riprova che il centro da cui l'essere umano si avvicina o si

31 Cfr. *ibidem*.

allontana accoglie il pensiero senza che questo debba semplicemente restare come il polo diverso e opposto dell'affettività³².

6. Digressione

L'ordine dell'amore ammette inoltre, come dice esplicitamente Pascal, una digressione, cioè una forma, anch'essa, di separazione, ma è una separazione e una diversificazione ripensata come modulazione, temporanea, di uno stesso atto dello spirito mosso ad andare: ma andare verso dove? Dobbiamo pensare a due movimenti: il primo è quello dell'allontanamento rispetto al centro, un volgere le spalle, un *di-vertere* che va verso ogni tipo di oggetto finito che singolarmente ci affascina per la sua diversità³³. Il secondo è quello che fa andare da un elemento a un altro, ma sempre tenendo a mente il centro, indicandolo, e tanto più si riconosce la forza attrattiva del centro, quanto più ci si avvicina e vi si converge e (si) con-verte. Il punto in cui noi ci troviamo e la traiettoria che seguiamo sono determinati dal peso che ora gli oggetti finiti, ora l'amore nella sua forma più alta e senza limiti, esercitano su di noi³⁴.

La digressione è quindi pensata da Pascal come convergente, e oserei dire anche in un senso strettamente etimologico: perché è un *vertere* con, ovvero un passare da un elemento a un altro, e un portarli al tempo stesso insieme, progredendo o ascendendo verso il centro dell'amore. Il movimento verso il centro del cuore non è lineare, un movimento cioè che procede diritto e diretto, che taglia e toglie vie da sé tutti quegli enti che vi si frappongono o che ne ostacolano l'arrivo, ma è un movimento che si fa strada fermandosi via via lungo la fenomenalità di ogni diverso e la custodisce portandola con sé, e ogni deviare, ogni oltrepassare dall'una all'altra, si fa via via carico di ogni diverso, con lo sguardo sempre lì, al centro cui progredire. L'ordine del cuore implica dunque una conciliazione anche con ciò che contrassegna il movimento dell'ordine di una ragione o di una volontà volta unicamente alla singolarità di un ente, cioè, oltre la separazione, l'allontanamento dal centro; un allontanamento, quello dell'ordine del cuore, che però è solo provvisorio, e sempre in vista del centro³⁵.

32 Sul *Memoriale*, cfr. l'analisi critica, filologica, teologica e storica offerta da J. Mesnard in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit., vol. III, Desclée De Brouwer, Paris 1991, pp. 19-56.

33 Secondo Pascal infatti «noi amiamo la diversità» (cfr. L. 270).

34 Si tenga a mente quello che ha scritto Serres, sebbene in riferimento a L. 166, ma che trovo valido anche in questo caso: «Equipartizione dei pesi e delle forze, dislocamenti virtuali, instabilità; noi siamo in equilibrio, ma *questo punto non ha efficacia propria*, è determinato dalla ripartizione dei pesi [...] e da essa soltanto. Che questa ripartizione varii anche di poco, e il punto si sposterà. È quindi l'insieme dei pesi che fa il punto: quest'ultimo è determinato, ben lungi dal determinare l'equilibrio. Da qui la nostra instabilità di luogo in luogo, secondo i nostri vizi e circostanza eccetera». Egli legge questo schema come *statico*, nel senso che siamo portati a un polo o a un altro ovvero, usando le parole che ho usato, o a *di-vertere* o a *con-vergere*: è escluso che i due movimenti diano luogo ad una erranza continua, a un moto perpetuo, un andare e venire senza fine da centro a periferia o viceversa. Cfr. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. II: *Schémas – point*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 686 e *ibi*, n. 2 (traduzione mia).

35 Sono molto vicino a quello che scrive R. Caldarone: «“Digressione”, la parola che Pascal usa per definire questo ordine, indica allontanamento. Ma la digressione non è una divagazione, un erramento, è un temporaneo allontanamento rispetto alla tenuta di una via maestra. L'*hodos*, centrale nella *methodos* non scompare quindi, ma prevede l'arresto presso sentieri concomitanti che conducono a essa». Cfr. R. Caldarone, *La filosofia in fiamme*, cit., p. 275.

L'allontanamento dal centro significa una separazione dall'amore, e la ragione che deriva da una volontà attestata alla separazione dall'amore appare debole e ingenua nella facilità delle catene logico-deduttive che propone per conoscere gli enti; la convergenza concilia gli opposti perché li abbraccia. La conciliazione non è un atto statico dello spirito, che accoglie l'opposto in un atto di immota riflessione, ma è un andare della ragione al cuore, e dal cuore al suo cuore, cioè l'amore: è quindi un passare oltre, uno sconfinare al di là dell'«infinita distanza» che separa gli ordini.

La differenza tra l'ordine dell'intelligenza e quello del cuore è riconducibile secondo Pascal al fatto che il primo segue una linearità tanto facile quanto artificiale, che fa o prova a fare degli enti, e dell'intera natura, e dell'infinito stesso cui si accosta, un rendiconto, una tassonomia, una quantificazione. Per mezzo delle dimostrazioni che la ragione incatena ai principi, e che concatena ad altre, successive, dimostrazioni e deduzioni, l'ente è portato a essere oggettivato, separato e distinto dagli altri enti, e questo ne esalta la loro identità in quanto diversità – a sua volta strumentale, e dunque valevole, soltanto in vista dei diversi scopi umani.

L'ordine del cuore invece procede andando dall'uno all'altro, abbracciando gli enti tutti insieme nella loro singolare irriducibilità, senza perderli nella loro complessa quanto misteriosa morfologia, e senza che questi debbano valere solo se e in quanto immediatamente rispondenti a un ordine di utilità purchessia: ma facendoli risaltare di per sé, e in vista dello scopo ultimo, vero, cui sono debitori, cioè l'amore. La diversità non è negata, ma ogni diverso è accomunato in vista del centro, del fine, e questa comunanza ne concilia le dissonanze, le fa risaltare non perché parlino di loro, ma perché rispondono al desiderio d'amore in cui trovano un significato più alto, che supera quello immediatamente riscontrabile nella visibilità che manifestano:

«Per soddisfare la nostra curiosità che ricerca la diversità, Dio diversifica così quest'unico precetto di carità, mediante questa diversità che ci conduce sempre al nostro unico necessario. Infatti una sola cosa è necessaria e noi amiamo la diversità, e Dio soddisfa all'una e all'altra mediante queste diversità che conducono al solo necessario» (L. 270).

Ecco l'ordine del cuore: l'amore è la cosa che ci è unicamente necessaria, fino al punto da fare di noi degli enti naturalmente desideranti. Al tempo stesso il pensiero ci pone innanzi la diversità. Eccoci pronti a essere scissi, o l'amore o la conoscenza, o il nostro unico necessario, o il diverso che ce ne separa e che separa. Ma nel cuore le due istanze sono tenute insieme, e la verità dell'amore fa sì che sia solo attraverso il diverso, passandoci dentro e oltrepassandolo, spostandone sempre la linea di demarcazione, fino a renderlo simile, che arriviamo al centro.

7. L'ordine dei carnali

Ora, se esaminiamo più attentamente i testi pascaliani, è possibile avvederci che l'analisi dell'attività conoscitiva e, per essere più precisi, dei metodi e delle facoltà sempre in gioco nella conoscenza, non differisce poi molto, come già espresso, quanto alla logica della separazione e dell'opposizione che Pascal ne ricava, da quella dell'ordine dei carnali. Quell'ordine, costituito per Pascal da coloro che concupiscono il potere e le ricchezze materiali, l'ordine di chi cioè non si cura di pensare affatto, è tuttavia – se guardato

dall'ordine della carità – operante allo stesso modo degli uomini di pensiero e di studio. Vale a dire che entrambi erigono i muri di una separazione e di una distinzione sugli enti, sulle cose e sulle persone che solo di fronte all'amore perdono di importanza³⁶.

Se il pensiero non può produrre un moto d'amore, lo stesso vale per l'intero ordine dei carnali. Si consideri il seguente frammento, dal tono così apparentemente malinconico: «Quanti reami ci ignorano!» (L. 42). Di fronte a quanti reami noi non valiamo nulla, semplicemente non esistiamo? I reami, cioè il modo prevalente che Pascal conosce mediante il quale il potere organizza e irregimenta i bisogni e le concupiscenze dei corpi, ci ignorano, noi e il portato della nostra irriducibile singolarità. Non essendo conosciuti, essendo anzi del tutto ignorati, non siamo presi in carico da alcuno. I reami non possono che a malapena accorgersi della nostra esistenza in vita: ed è il massimo che possiamo ricevere dall'ordine della carnalità. I corpi si aggregano e si separano secondo le logiche delle loro concupiscenze, senza toccare nemmeno il campo del pensiero:

«Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi reami, non valgono il più piccolo degli intelletti (*esprits*). Poiché questi conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi, niente» (L. 308).

Eppure Pascal ha saputo mettere in luce che, come il pensiero, anche l'ordine dei corpi esprime una separazione. Egli fa una disamina attenta quanto feroce delle logiche del mondo dei ricchi e dei re, cioè dei carnali, mirando a una critica esplicita del dominio e della violenza a esso correlata, in alcune riflessioni legate immediatamente a discorsi intorno alla

36 Vi è un certo “non-potere-che-essere-così”, nel modo in cui per Pascal funziona l'essere umano, che non può impedire che l'ordine dei corpi e l'ordine dell'intelletto procedano attraverso la separazione e la diversificazione. Differente – e connotata come «stravagante» e «cosa mostruosa» (cfr. L. 428) – è, invece, la scelta di cui il cuore stesso è capace che lo porta a distogliersi dal suo vero centro e, più che zigzagare di digressione in digressione, che sappiamo essere solo una “fermata”, una separazione temporanea che accoglie il diverso, e in vista della fiamma dell'amore, si volge alla deliberata «ignoranza» (*ibidem*), senza curarsi di regolare il pensiero «in vista del punto che deve essere il nostro ultimo obbiettivo» (*ibidem*), e che si lasciano così regolare e «guidare dalle loro inclinazioni e dai loro piaceri senza riflessione e senza inquietudine, e, come se potessero annientare l'eternità distogliendone il loro pensiero, pensano solo a rendersi felici in questo istante, unicamente» (*ibidem*): cioè in un solo istante, «senza cercare spiegazioni» e così «vi trascorrono la vita» (*ibidem*). Essi per Pascal dicono «Non so» (*ibidem*), ma il loro non sapere non è il non sapere ciò che non può darsi nel sapere a causa dei nostri limiti, tipico invece di chi cerca fino a spingersi al bordo dell'infinito, pur nel labirinto sempre discriminante e separante del pensiero: la loro è una negazione della stessa negazione della limitazione e della liminarietà dell'essere umano. Ricoeur, pensando al «principio delle passioni» (cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 43), cui molto deve, almeno come suggestione segreta, a Pascal – si legga almeno questa frase, in cui campeggiano i concetti di vanità e concupiscenza, e con spirito indubbiamente pascaliano: «Ogni passione è *vanità*. Accusa, sospetto, concupiscenza, voglia, ingiuria, recriminazione sono a diversi titoli un inseguimento di vento» (cfr. *ibidem*) –, lo definisce come «una certa *schiavitù* che l'anima si dà a essa stessa: l'anima si lega da sé. Questa schiavitù non ha niente a che fare col determinismo che è solo la regola di necessità che lega degli *oggetti* per una conoscenza *teorica*» (cfr. *ibidem*). Questa schiavitù si differenzia dalla prima, quella di una necessità che si subisce in quanto si è in vita, perché investe un soggetto libero. La negazione a cui arriva il pensiero quando toglie e separa dal perimetro dell'intelligibile ciò che non vi si adegua, così come la mancanza del bisogno, come può essere la mancanza data dalla fame, messe a confronto col «Niente», col «vento» (cfr. *ibidem*) del «cattivo infinito» (cfr. *ibi*, p. 44) inaugurato dalla volontà che deliberatamente sceglie di non scegliere e di inseguire così i propri miti, sono «ancora una specie di pieno» (*ibidem*): che almeno ci dice qualcosa di vero. Parzialmente, oppositivamente, ma vero.

legge, alla forza, alla regalità e alla giustizia³⁷, con un'attenzione di taglio politico-sociologico. L'ordine dei carnali si costruisce, nella sua fenomenologia più apparente, intorno alle lusinghe del divertimento³⁸, ma nella sua forma più raffinata quanto greve, risponde a una lotta per il potere, potere distinto da Pascal nella forma del *dominio* e in quello della *tirannia*.

Pascal in effetti, nel contesto storico e politico dell'assolutismo in piena espansione, attribuisce al dominio la natura pressoché inevitabile di un potere separante e separato rispetto a un più originario, e perduto stare insieme degli uomini, mentre la tirannia è per lui l'intento indebito e fallace di estendere un dominio al di là della separazione che lo caratterizza e che ne permette il funzionamento. Questo rende Pascal certamente legato al suo tempo, ma è d'altronde la sua concezione dell'ordine del cuore, e della conciliazione di cui si fa carico l'amore, ciò che resta ai miei occhi profondamente fecondo, e, attraverso la preminenza data all'affettività sul *cogito*, sembra precedere e indicare una via per la filosofia ancora fiorente.

La critica alla logica del dominio, della quale Pascal ha saputo mettere in luce le caratteristiche più oscure, si fonda su una consapevolezza che ritroveremo, come già anticipato, anche nel discorso sulla conoscenza: che il dominio, nel suo dispiegarsi, crea un sistema della separazione e della differenza che si autodetermina in modo regolare e rigorosamente escludente. Ancora, che questa separazione netta e l'incomunicabilità tra ambiti sociali diversi si giustifica secondo delle ragioni che sono l'effetto di una forza precedentemente statuita, e che tale forza risponde a un non vedere oltre i limiti di ciò che la propria prospettiva offre. L'origine del dominio sono la forza e l'arbitrio che stabiliscono una compressione e un contenimento dei bisogni dell'altro, facendo passare per naturale l'ineguaglianza: il dominio si mantiene in questa ineguaglianza istituzionalizzata, che rischia sempre di scivolare facilmente in una maggiore sopraffazione.

Nei *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*³⁹ Pascal dipinge il dominio come il risultato di un inganno e di un errore che sull'inganno edifica un'ideologia di asservimento e assoggettamento al "signore". In un apologo contenuto nel saggio, degli uomini attribuiscono gli onori della regalità a una persona sbagliata, scambiata. Il dominio passa così in mano a chi sembra che possa essere per loro la persona giusta, a colui che loro credono possa esercitarne gli oneri, ma si tratta di una condizione infondata nella misura in cui il nuovo re si trova sul trono per il solo fatto di essere stato scambiato. Questa condizione è metafora del potere in generale, che non poggia costitutivamente sul merito della persona ritenuta degna, ma sull'illusione – per chi detiene il dominio e per chi lo subisce – che del merito essa sia provvista naturalmente, per il solo fatto di essere al mondo e segnatamente, per chi vi è soggetto, per la speranza che saprà fare buon uso, e in modo generoso, di ciò che gli appartiene. Pascal però dice chiaramente che ciò che appartiene a un "grande" gli appartiene solo per effetto del caso: il cognome, e i beni e le ricchezze ereditati.

Lo stesso possesso di beni e ricchezze ereditati, di cui Pascal indicherà in alcuni *Pensieri* in modo crudo l'origine legata a una forma di rapina,

37 Cfr. tra gli altri gli ottimi studi di V. Carraud, *La généalogie de la politique ou les illusions de la singularité*, in «Communio. Revue catholique internationale» 53 (1984), pp. 26-37, G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, Paris 1984, C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris 1993.

38 Cfr. L. 134, uno dei frammenti sul divertimento, in cui Pascal collega la brama di ricchezze, e anche di potere, proprio al non voler volgere l'attenzione al pensiero della nostra condizione finita.

39 B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, cit., pp. 381-388.

«Mio, tuo. Questo cane è mio, dicevano quei poveri ragazzi. Questo è il mio posto al sole. Ecco l'inizio e la raffigurazione dell'usurpazione di tutta la terra» (L. 64)

sono mantenuti solo per l'arbitrio o il capriccio di leggi che tutelano l'originale acquisizione ma che, pure, a seconda delle latitudini, potrebbero funzionare in modo diverso, fondando comunque la propria legittimità su ragioni di convenienza differente:

«[...] il titolo per cui possedete il vostro bene non è un titolo di natura, ma di una istituzione umana. Un altro ordine di considerazioni in quelli che hanno fatto le leggi, vi avrebbe reso povero; ed è solo questo incontro fortuito che vi ha fatto nascere con il capriccio di leggi a voi favorevoli, che vi mette in possesso di tutti questi beni [...] In un Paese si onorano i nobili, in un altro i non nobili, in questo i primogeniti, in quest'altro i cadetti. Perché questo? Perché è piaciuto agli uomini. La cosa era indifferente prima dell'istituzione; dopo l'istituzione, diventa giusta [...]»⁴⁰.

Nel regime di questa consuetudine in cui il dominio viene esercitato e si mantiene, l'auspicio nei confronti dei potenti è che sappiano conoscere loro stessi e la realtà della loro sostanziale uguaglianza rispetto ai propri sudditi, per esercitare nei confronti di questi ultimi un potere che non scivoli nella tirannia; che sappiano riconoscere di non avere delle naturali superiorità sugli altri, e reggano il sistema in modo liberale e in un certo modo, come vedremo fra poco, equanime. Si tratta di un sistema politico in cui i corpi sociali restano separati – da un lato chi detiene il potere, dall'altro chi è soggetto al dominio – e in cui lo stesso riconoscimento della naturale uguaglianza con gli altri resta un segreto, un pensiero da tenere nascosto:

«se agite esteriormente con gli uomini secondo la vostra posizione sociale, dovete riconoscere, con un pensiero più nascosto ma più vero, che non avete niente, secondo la natura, al di sopra di loro [...]. Il popolo che vi ammira forse non conosce questo segreto [...] Non scoprite loro simile errore, se volete; ma non abusate di questa superiorità con insolenza, e soprattutto non disconoscete voi stessi credendo che il vostro essere abbia qualche cosa di più elevato di quello degli altri»⁴¹.

Perché Pascal pur «scavando fino alla fonte» delle leggi «per indicare la loro mancanza di autorità e di giustizia» non intende «scuotere le consuetudini stabilite»? Perché egli riconosce che vi è una certa stabilità nella logica del dominio, che permane oltre «l'arte di fare la fronda, di sconvolgere gli stati» (cfr. L. 60).

Per Pascal, chi intende istituire delle leggi che abbiano un più giusto fondamento è spinto alla sedizione e alla ribellione, ma questo porta a un rinnovato uso della violenza, così che la ricerca di un più giusto fondamento per le leggi finirebbe comunque nel ripetere lo stesso schema, visto che impedirebbe ai dominanti da scalzare la loro precedente libertà d'azione: sarebbe a sua volta un sistema separante ed escludente come ogni dominio, e viziato per di più dall'errore, maggiore, di pretendere di superarne la logica.

Così, l'ancoraggio cercato per un più giusto fondamento delle leggi resterebbe sempre nient'altro che una *fantasia infondata*: «è un gioco sicuro per perdere ogni cosa; nulla sarà giusto a questa bilancia» (cfr. *ibidem*). Il sistema del dominio edifica certezze dentro la

40 *Ibi*, p. 383, p. 385.

41 *Ibi*, pp. 383-384.

separazione stessa, nell'esclusione e nell'inganno stesso. Questo apparato si fa giustizia, dà a te il tuo e a me il mio: senza ragione, se non la ragione dell'usurpazione originaria, ma questo non impedisce comunque che il signore possa in una certa misura intercettare la necessità di soddisfare i bisogni e i desideri delle persone⁴².

«[...] che significa essere grande signore? Significa possedere parecchi degli oggetti che gli uomini concupiscono, e così poter soddisfare ai bisogni e ai desideri di parecchie persone [...] Voi siete uguale [...] ai più grandi re della terra; sono come voi re di concupiscenza. È la concupiscenza che fa la loro forza, il possesso cioè delle cose che la cupidigia degli uomini desidera. [...] Accontentate i loro giusti desideri: soccorrete alle loro necessità: fate consistere il vostro piacere nel beneficiare; prevenitele per quanto potete, e agirete da vero re di concupiscenza»⁴³.

Lo stesso rischio di degenerazione del sistema consiste proprio nella tentazione di voler travalicare la logica della separazione, dei "compartimenti stagni", nella volontà di ottenere più di ciò che il dominio stesso ha istituito, di oltrepassare ciò che l'ordine degli uomini, così poco fondato sulla ragione e sulla verità, ha comunque edificato: si veda a tal proposito il frammento L. 58: «La Tirannia consiste nel desiderio di dominazione universale e al di fuori del proprio ordine», vale a dire oltre il campo d'azione proprio del dominio.

La tirannia è quella forza che esercita o intende esercitare la sua autorità al di là dei limiti entro cui l'autorità stessa funziona, in un campo in cui non ha alcuna pertinenza e in cui non può funzionare. È quella tendenza erronea, «falsa», per cui «diverse assemblee di persone [...], ciascuno dei quali regna nel proprio ambito, non fuori [...] si battono stoltamente per sapere chi sarà il signore l'uno dell'altro»: questo per Pascal è un *nonsense*, «poiché la loro preminenza è di diverso genere. Non si intendono» (cfr. L. 58). Ogni gruppo umano ha il suo potere, piccolo o grande, dentro uno spazio e uno soltanto – e si noti che la separazione di ogni dominio implica sempre già per Pascal, e questo sarà ancora più evidente nella riflessione sui due *esprits*, un *non intendersi* a vicenda.

È per questo che Pascal dice al signore:

«Non è necessario, perché siete duca, che io vi stimi, ma è necessario che vi saluti. [...] Se foste duca senza essere galantuomo, vi tratterei ancora come vi meritate; perché rendendovi il dovuto esteriore che l'ordine umano ha legato alla vostra nascita, io non mancherei di avere per voi il disprezzo interiore che meriterebbe la bassezza dell'animo vostro [...] Se voi, essendo duca e pari, non vi accontentaste che stia davanti a voi a capo scoperto, e voleste anche che io vi stimassi, io vi pregherei di indicarmi le qualità che meritino la mia stima. Se lo faceste, sicuramente la otterreste, ed io non la potrei rifiutare con giustizia; ma se non lo faceste, sareste ingiusto a chiedermele e certamente non vi riuscireste, anche se voi foste il più grande principe del mondo»⁴⁴.

Nel mondo, per Pascal è operante una originale corruzione della ragione e della natura, cui hanno fatto seguito l'instaurarsi di un altro tipo di facoltà che governano il modo dello

42 Su questo cfr. H. Bouchilloux, *Le sage, le philosophe le politique chez Pascal: qu'est-ce qu'un roi de concupiscence?*, in L. Bove - C. Duflo (eds.), *Le philosophe, le sage et le politique de Machiavel aux Lumières*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2004, pp. 113-122.

43 B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, cit., pp. 386-387.

44 *Ibi*, p. 386.

stare insieme: la forza innanzitutto, che è coercizione e negazione dell'altro⁴⁵; e la rapina, che sottrae ciò di cui necessitano i più. Le leggi e l'umana giustizia vengono dopo e si dotano di una ragione, ormai lontana dalla sua originaria capacità di discernere il vero, che giustifica gli effetti di questo processo, e lo tiene per così dire in funzione riconoscendo in esso null'altro che la forza di quello che l'ha istituito: l'esclusione e l'intravalicabilità.

L'ordine dei corpi esprime dunque le sue prerogative escludenti nel dominio, che è intravalicabile per i più che a esso sono soggetti, ma a sua volta non può travalicare oltre il raggio in cui la stessa persona di potere esercita il proprio controllo diretto o la propria autorità. Questo è il modo in cui funziona e prospera. Ciò non impedisce che i più siano affetti da una cronica concupiscenza nei confronti di ciò che tramite l'uso del potere il signore possiede; ma anche il signore, che il più delle volte ha dimenticato l'ingiustizia per cui detiene un controllo sulle cose e sugli uomini, è affetto da una *libido dominandi* che gli fa pretendere ciò che non gli è dovuto, oltre che essere caratterizzato da una più comune predisposizione a godere della condizione di superiorità in cui versa.

La comunicazione tra i due campi è praticamente assente, e se c'è è viziata dalla falsità⁴⁶. Infatti i più si sottomettono perché desiderano avere parte di beni e ricchezze che non posseggono: «senza di questo essi non vi guarderebbero neppure»⁴⁷, dice al signore Pascal; e i signori, se pure possono pervenire a conoscere davvero loro stessi, devono mantenerlo segreto, per continuare a esercitare il potere senza che esso sconfini nella tirannia, e senza che i sudditi sconfinino oltre l'ambito di pertinenza che il caso ha loro assegnato.

8. Finezza e geometria

Questo impianto per cui ciascuno guarda e non mira ad altro che al proprio, in un regime di secca distinzione degli attori coinvolti, dove ogni ambito si fa al tempo stesso esclusivo ed escludente, lo ritroviamo in Pascal nell'analisi del mondo degli "spiriti", ovvero dei sistemi che mettiamo in gioco per elaborare la conoscenza. Nell'ordine degli spiriti, ovvero nell'ordine dell'intelligenza, la separazione però è ancora più eminente, e prende un aspetto anche più violento. La mente in effetti, mediante la separazione e la successiva mira unificante, ricava quelle forme della diversità che sono, per la logica che la porta a voler «dedurre le [une] cose dalle altre» o da eludere in quanto ritenute false (e la separazione funziona al suo grado basico, in quanto togliimento), o da appiattare a una idea di verità strumentale a un uso (e la separazione va nella direzione di un seguire una parte sola della verità).

Il modo tramite cui ci poniamo nell'indagare gli enti nel regime della conoscenza è il luogo di un'altra forma di concupiscenza: si tratta di una *libido sciendi* che fa prendere in considerazione solo il mero dato di cui si ha bisogno, escludendo dall'elaborazione di un possibile significato il diverso o l'altro. Tuttavia è un sistema che dà risultati e funziona proprio per il suo saper essere escludente. L'analisi che sto per proporre⁴⁸ si basa sulla

45 Sulla forza, che arriva fino all'omicidio, cfr. i frammenti L. 44 e L. 60 e l'interpretazione a riguardo di Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., pp. 212 ss.

46 Preferisce parlare di «simulazione» R. Gatti, *Interiorità e politica: un'annotazione su Blaise Pascal*, in «Lessico di etica pubblica» 2 (2016), pp. 3-5.

47 B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, cit., p. 387.

48 Ho già usato alcuni degli argomenti che qui seguiranno per il mio articolo dal titolo *Pascal e la critica del*

celebre distinzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, e non è stata esplicitamente teorizzata da Pascal ma trovo che possa essere considerata una chiave di lettura utile per permetterci di vedere meglio due cose:

1) il pensiero stesso si rende capace di rifiuto e di ostacolo quando, nell'indagare gli enti, tende a condurli a contenuti veritativi unificanti e totalizzanti;

2) l'ordine del cuore spariglia proponendo una nuova logica, dentro cui la prima trova una "soluzione" all'alternativa antitetica della separazione, un'accoglienza di tutto ciò che la mira unificante scontorna in quanto non produttivo.

Il celebre frammento sulla differenza tra spiriti geometrici e spiriti fini (L. 512), presenta due polarità del pensiero cui fanno capo intendimenti e modalità di analisi praticamente inconciliabili.

Si tratta di due diverse teorie della possibilità di conoscere la realtà, di strutture e metodologie che designano processi cognitivi umani opposti. Questa contrapposizione Pascal la pensa a partire da alcune caratteristiche corporee: i due tipi di *teste* («si fa fatica a girare la testa da quella parte», «non occorre voltare la testa, né farsi violenza»); le torsioni corporee («per poco che vi si volga [*qu'on l'y tourne*]») verso un determinato oggetto; la violenza e la fatica fisica che questi procedimenti, assunti da chi non li pratica, procurano; la vista impiegata («è solo questione che di avere buona vista», «tutti i geometri sarebbero dunque fini se avessero la vista buona»); l'abitudine e l'attitudine cui gli uni e gli altri sono irriducibilmente legati.

Entrambi gli spiriti fanno la stessa cosa⁴⁹: guardano le cose secondo il proprio modo di intenzionare le cose stesse, e stabiliscono una compatibilità tra le cose e la loro capacità di intelleggibilità; ma tra le due mentalità vige una incompatibilità che le separa e le allontana.

La differenza tra lo spirito di geometria e lo spirito di finezza si estrinseca nella disposizione fisica, corporea, di un certo tipo di persone che non riescono a scorgere ciò verso cui lo sguardo e il volgersi di altri invece tende. Ma che cosa si intende con spirito di geometria e spirito di finezza? In che modo essi operano e costruiscono, ognuno per sé, un perimetro di esclusione su cui esercitano un controllo incontrastato? Come si configura la separazione, in altre parole, quando è il pensiero a porla?

Per geometria Pascal intende un sistema, lo abbiamo già visto, che nello studio della verità «eccelle» allo scopo «di scoprirla quando la si cerca; di dimostrarla [*la verità*] quando la si possiede; [...] di distinguerla dal falso quando la si esamina»⁵⁰.

Il metodo geometrico «insegna in modo perfetto»⁵¹ che conoscere significa definire e dimostrare la verità delle cose esaminate. Non tutto e non sempre però può essere definito e dimostrato, ma la geometria è dotata di questa consapevolezza e non tende a oltrepassare i limiti del suo "dominio". Essa è consapevole, a differenza di altri tipi di studio dell'ente, del valore *nominale* delle definizioni di cui fa uso⁵² e questo le dà una esattezza tale che le impedisce sempre di confondere il rapporto tra nome designante e natura della cosa designata: qual è la natura di ciò che chiamiamo "punto" e se esso esista è una cosa che resta semplicemente e felicemente elusa, perché le opinioni al riguardo spesso e volentieri

dominio, in C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R.M. Lupo, G. Palumbo (eds.), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, vol. I, Palermo University Press, Palermo 2020, pp. 3-18.

49 Sulla "struttura comune" di *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse* cfr. J. Mesnard, *Pascal ou la maîtrise de l'esprit*, in «Bulletin de la Société française de philosophie» 3 (2008), p. 13.

50 B. Pascal, *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, cit., p. 332.

51 *Ibi*, p. 337.

52 Cfr. *ibi*, p. 334.

differiscono. Ma dal punto, una volta inserito nel sistema tramite cui viene designato, possiamo far discendere un intero sistema matematico. La geometria insomma funziona perché arriva a definire e dimostrare solo un certo numero di verità, e soprattutto perché non sconfinava oltre i limiti che alla ragione umana sono dati dalla natura delle cose.

Che cosa sia il movimento, i numeri, lo spazio, e come sia possibile definirli, alla geometria non interessa: ma dentro questo stesso scacco definitorio e gnoseologico si apre, per il suo metodo, la possibilità di conoscere impeccabilmente le proprietà e gli effetti cui queste cose possono dar luogo.

Pascal definisce, d'altra parte, i principi dei geometrici «grossolani» (cfr. L. 512): perché, benché astratti, sono coglibili da tutti una volta spiegati e compresi, sono manipolabili, ci si può lavorare, possono dar luogo, se combinati, alle definizioni e alle dimostrazioni dei teoremi, dei calcoli, delle quantità, ma di per sé sfuggono, e a dire il vero non sono tenuti né a dimostrazione né a definizione.

Quello che questi principi delineano è un dominio conchiuso, che ha i caratteri di un regno dell'astratto, cioè di allontanamento dagli enti nella loro concretezza in favore di un rilancio nell'elaborazione teorica.

E lo spirito di geometria è lo spirito che sa distinguere i principi di questo regno senza confonderli. È lo spirito che sa sempre che «dopo aver con chiarezza designato una cosa», a questa verrà attribuito «un nome a cui si toglie ogni altro senso, se ne ha, per dargli quello della cosa designata»⁵³. I principi di cui usa lo spirito di geometria si trovano in una strana mescolanza di grossolanità e di lontananza dal senso comune, al punto che appaiono spesso estranei e incomprensibili per coloro che non vi sono addentro: ne *Lo spirito geometrico* Pascal dedica una lunga sezione a coloro che, pur «menti eccellenti in ogni altra cosa», non riescono a capire come sia possibile che lo spazio per la geometria sia divisibile all'infinito, e «rimangono stordite da queste infinità»⁵⁴. Si tratta della stessa incapacità di comprensione che viene messa a fuoco nella riflessione sullo spirito di finezza.

Anche lo spirito di finezza, si badi, trae delle conseguenze a partire da alcuni principi. Ma questi principi consistono in fatti sottili, tenui, delicati e slegati, che esigono una vista acuta per essere colti; al contrario dei principi della geometria sono molteplici e appartengono alla comune consuetudine, sono davanti agli occhi di tutti, e in ultima analisi rilevano quegli infiniti aspetti e i sentimenti dell'animo umano che danno luogo alla vita mondana e alle relazioni. Non ci si deve sforzare per coglierli, quasi che si manifestino da sé ai fini:

«Non v'è alcun bisogno di volgere la testa [*verso i principi dell'esprit de finesse*], né di farsi violenza; è solo questione di aver buona la vista, ma bisogna averla buona: poiché i principi sono così slegati e in così gran numero che è quasi impossibile che non ne sfuggano» (L. 512).

Ma se lo spirito di geometria procede metodicamente, concatenando le definizioni ai principi e i principi alle conseguenze, lo spirito di finezza procede in modo quasi istantaneo, «d'un sol colpo, con un solo sguardo e non per progresso di ragionamento». Non che il fine non agisca senza definizioni e principi, ma questi restano per così dire sottostanti: «ma lo fa tacitamente, naturalmente e senza arte». Questo è il motivo per cui quando «i geometri vogliono trattare geometricamente queste cose fini si rendono ridicoli».

⁵³ *Ibi*, p. 335.

⁵⁴ Cfr. *ibi*, pp. 345-353.

Nella nota conclusiva del frammento Pascal esprime tutta la fatica del provare a reggere il confronto con gli uni e con gli altri, e degli uni in relazione agli altri, i geometrici che vogliono trattare con l'analisi le cose fini, e i fini che non comprendono nulla delle speculazioni, essendo abituati a passare attraverso le cose con un solo sguardo, con una sorta di intuito; e quando si mettono loro davanti proposizioni che meritano, per essere comprese, uno scandaglio analitico, «sono così sorpresi che ne sono ributtati e se ne disgustano».

Anche l'*esprit de finesse* si istituisce e guarda a un proprio campo, e sembra che non abbia né la forza né la volontà di guardare alle cose così come lo esige l'*esprit de géométrie*. La *finesse* è più ancorata al mondo, e anche alla mondanità. I suoi principi sono più numerosi e vaghi, ma non producono minori certezze. Sa andare al cuore delle cose, ma ciò resta chiuso alla possibilità di essere condiviso e spiegato con ordine e chiarezza, con prove, definizioni e dimostrazioni.

Questo fa sì che nel mondo della conoscenza sia più eccellente l'ordine della geometria, ovvero della matematica: perché seppur in modo sterile e insopportabile per i non geometri, riesce a dare conto delle proprie acquisizioni.

L'opposizione dei due spiriti, la loro separazione e la difficoltà che hanno a intendersi nasce da una chiusura, da un allontanamento quasi fisico rispetto al vedere quello che gli altri vedono. Chi è solo geometra, chi è solo fine, resta ancorato al proprio modo di vedere, al proprio modo di elaborare un significato dell'ente. Ciascuno vede solo quelle caratteristiche delle cose che è intenzionato a vedere: è lo stesso procedimento che avevamo visto in atto nell'ambito del dominio di stampo politico, i cui attori in gioco sono barricati all'interno di un loro desiderio particolare, la concupiscenza, che gli impedisce di comprendere la sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini e, anche laddove arrivino a comprenderla, di destituirli.

Il metodo geometrico appare superiore per certi versi, e nel suo campo lo è, ma poggia sulla sostanziale ignoranza della natura ontologica dei principi di cui si serve e inoltre sta in una incapacità di definire tutto e dimostrare tutto, a differenza del «vero ordine, che consiste [...] nel definire ogni cosa e nel provare ogni cosa [...] ma è del tutto impossibile»⁵⁵. Infine, cosa di non poca importanza, trascende in un raziocinio che perde di vista l'uomo e le cose mondane.

La *finesse* d'altronde vige senza riuscire a comunicare il contenuto di verità cui assurge e a far sentire agli altri la verità dei suoi principi, che sono molti. Inoltre, «poiché è quasi impossibile che [tra i molteplici principi in gioco] non ne sfuggano» è sufficiente che il fine ne ometta anche uno solo per cadere nell'errore (*ibidem*).

Pascal spinge il pensiero sui margini delle rispettive soglie cui gli *esprits* fanno abitualmente agire il pensiero stesso, e rileva che i confini non ci permettono mai di dire la verità *intera* degli enti, ma una propria verità, che appare come errore al di là del limite. Questi confini sono pressoché identici a quelli del dominio: sono quelli del pensiero all'opera in ciascuno dei due *esprits*, ma sono anche i confini della condizione umana in gioco nello scacchiere della socialità. Può succedere che un geometra non sia solo geometra e un fine solo fine, ma questo è raro, perché implica una trasgressione del limite, una ritrattazione che violi per i geometri la trattazione geometrica e per i fini la sottigliezza delle cose fini.

Com'è possibile per Pascal uscire da questa logica della separazione e trovare un

⁵⁵ *Ibi*, p. 336.

ordine veridico che non sia impossibile? Nel dominio di stampo politico ogni trasgressione è tirannia o errore, mentre il pensiero, che rischia di cadere facilmente nell'errore già dentro il proprio campo, si espone a non esprimere niente di sicuro avventurandosi in altri campi⁵⁶.

9. *Gli occhi del cuore*

Nell'esclusione reciproca che l'opposizione instaura tra spirito di geometria e di finezza, dobbiamo ravvisare una struttura comune, anche se questa non basta a ritrattare l'opposizione stessa. Il limite resta più per dividere che per unire, e al massimo – che non è certo poco – può permetterci di avere l'idea di dover fare i conti con una ricomprensione del negativo e del diverso. La conciliazione dei contrasti, il superamento di ogni forma di dominio, per Pascal si ha solo in quello che egli chiama l'«ordine della carità».

Quali sono le caratteristiche dell'ordine della carità? Rileggiamo ancora una volta il frammento L. 298:

«[...] lo spirito ha il suo [*ordine*], che procede per principi e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro. Non si dimostra che si deve essere amati, esponendo con ordine le cause dell'amore; sarebbe ridicolo. Gesù Cristo, san Paolo, hanno l'ordine della carità, non dell'intelligenza [*esprit*], poiché volevano infiammare, non istruire. Quest'ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto al fine, per indicarlo sempre» (L. 298).

Si tratta di un ordine che scombina ogni tipo di ordine analitico, cioè geometrico, così come ogni ordine dal carattere sintetico, come quello della *finesse*, pur essendovi più affine, perché rimanda sempre, e sempre deviando, sempre sconfinando, a un unico fine, cioè Dio. Quest'ordine per Pascal è quello che porta ad avere accesso alla verità superiore, che è infinitamente al di sopra della natura dell'uomo: sia al suo modo di chiudere i corpi sociali gli uni agli altri, che dà delle verità fondate sulla coercizione e la forza, sia alla chiusura tra spirito e spirito, che crea sistemi di sapere non comunicanti e perfino non comunicabili.

Pascal si rende conto d'altronde che anche gli spiriti sono affetti da una forma di concupiscenza, cioè una forma di desiderio disordinato che fa perdere di vista al pensiero persino le verità che possono dare i principi, ora quelli tenui e sottili per i geometrici, ora quelli grossolani per i fini, per la semplice ragione che non piacciono, sono contrarie al piacere:

«Ve ne sono [*di verità*] che hanno un legame stretto con gli oggetti di nostra soddisfazione; e [...] sono accolte con certezza perché appena si fa percepire all'anima che una cosa può condurla a ciò che essa ama in modo sommo, è inevitabile che essa vi si rivolga con gioia»⁵⁷.

56 Sellier ha rilevato, come altri studiosi, che per Pascal le scienze sono il frutto di una curiosità che rende l'uomo estraneo a se stesso e a Dio, e che la ricerca dei principi delle realtà temporali è un oggetto infinito, fuori dalla nostra presa, un percorso cui solo la presunzione e la vanità possono credere di rifarne il selciato (cfr. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit., pp. 178-182, pagine basate sul frammento dei due infiniti L. 199), ma ha saputo mettere in evidenza, al tempo stesso, che questo per Pascal non basta a mettere la conoscenza al rango di altri tipi di concupiscenze e che, anzi, attribuisce all'*esprit* una superiorità, una grandezza e una perfezione che sono proprio la ricerca della conoscenza e mettere in luce, in quanto esperienza di una, sia pure difettosa, *trascendenza* (cfr. *ibi*, pp. 194-195).

57 B. Pascal, *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, cit., p. 356.

Il contrasto nasce perché ci sono cose che

«[...] sono ben fondate su verità conosciute, ma sono nel medesimo tempo contrarie ai piaceri che più ci toccano. Ed esse proprio arrischiano di far vedere [...] che quell'anima imperiosa, che si vantava di agire solo secondo ragione, segue per una scelta vergognosa e temeraria ciò che una volontà corrotta desidera, qualunque resistenza possa opporvi lo spirito troppo avveduto»⁵⁸.

Come agisce Dio, che dell'ordine della carità è evidentemente il sovrano? Le cose esercitano una potenza sugli uomini: per alcuni, questa potenza induce a possedere «parecchi oggetti particolari [...] che avendo la forza di piacerci, sono così forti quantunque in realtà perniciosi, da fare agire la volontà»⁵⁹: siamo nel campo degli attori del mondo politico, signori e sudditi.

Per il pensiero, quelle che esercitano un potere di attrazione sono le «verità naturali [...] che alcuni accettano e altri no, ma che, dal momento che sono ammess[e], sono così potenti, benché fals[e], da richiedere la credenza quanto [le] più ver[e]». Precisazione importante: sono false nel senso che sono ognuna la verità di un tipo di mentalità, sono parziali.

Questo modo, comune a quello dei carnali, di separare e togliere ciò che, non attraendoci, non dà una resa unificante, è quello della concupiscenza. Essa fa sì che una cosa sia presa di mira sia conosciuta prima di essere amata⁶⁰. E amata solo in quanto conosciuta, conosciuta cioè rispetto a una corrispondenza con ciò che si desidera.

Per la carità invece, lo abbiamo già visto nel capitolo precedente, l'amore viene prima della conoscenza, ed è questo il solo modo per essere «trascinati»⁶¹ alle verità divine, cioè a quella forma di verità superiori che scardinano ogni tipo di chiusura data dai confini del dominio. L'ordine soprannaturale funziona in modo «del tutto contrario all'ordine [...] naturale agli uomini nelle cose naturali»⁶², cioè all'ordine dell'esclusione, e Dio «riversa i suoi lumi solo dopo aver domato la volontà con una dolcezza [...] che la incanta»⁶³ e questo fa sì che le cose siano amate prima per essere conosciute solo dopo, ovvero che «si arriva alla verità solo con la carità»⁶⁴.

Assistiamo quindi a un ribaltamento della logica dell'ordine del corpo e di quello degli spiriti: quelli che normalmente restano “chiusi fuori”, qui sono recuperati e convocati in uno sguardo, che è innanzitutto quello di Dio, che li colma d'essere, cioè li colma di un

58 *Ibidem*. Scrive, assai opportunamente, Ricoeur: «Sempre la volontà dice “no” in qualche modo». In tal senso i rapporti tra mondo oggettivato dal pensiero e pensiero stesso prendono la forma del conflitto: «La convinzione che circola [...] è che la ripresa su di sé della coscienza, quando quest'ultima si oppone al suo corpo e a tutto, e tenta di fare cerchio con se stessa, è una perdita d'essere» (cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 1. *Le Volontaire e l'Involontaire*, cit., p. 37). La separazione è ineliminabile comunque il pensiero si pensi e comunque esso pensi: sia che si scelgano le cose che si desiderano fin nelle latebre del nostro essere, che ci fanno perdere quegli enti a cui non teniamo (lo “sguardo” della geometria e della *finesse*), sia che ci si voglia liberare – o almeno tentare di farlo – di tutto, finanche del proprio corpo (la *cogitatio* che delimita il *moi*).

59 B. Pascal, *Lo spirito geometrico e l'arte di persuadere*, cit., p. 355.

60 Cfr. *ibi*, p. 354.

61 Cfr. *ibi*, p. 355.

62 *Ibi*, p. 354.

63 *Ibi*, p. 355.

64 *Ibi*, p. 354.

significato che né signori e sudditi (i *carnali*) né uomini di spirito avevano la possibilità di dare. Il modello di questa nuova logica, colui che secondo Pascal codifica il significato di questo superamento del confine è il Cristo, colui che è venuto al mondo «in una oscurità tale (secondo ciò che il mondo chiama oscurità) che gli storici, i quali non scrivono che le cose importanti degli stati, l'hanno appena intravisto» (L. 300).

«Sarebbe stato inutile a Nostro Signore Gesù Cristo per risplendere nel suo regno di santità, di venire come un re, ma egli vi è ben venuto con lo splendore del suo ordine. È ben ridicolo scandalizzarsi della bassezza di Gesù Cristo, come se questa bassezza fosse dello stesso ordine della grandezza che veniva a mostrare. Si consideri questa grandezza nella sua vita, nella sua passione, nella sua oscurità, nella sua morte, nell'elezione dei suoi, nel loro abbandono, nella sua segreta resurrezione, e nel resto, la si vedrà così grande, che non si avrà modo di scandalizzarsi per una bassezza che non sussiste» (L. 308).

Poche righe prima Pascal scrive:

«Oh, come è venuto [Cristo] in grande pompa e in una prodigiosa magnificenza, agli occhi del cuore che vedono la saggezza!» (*ibidem*).

La comparsa di Cristo per Pascal introduce un capovolgimento di prospettiva rispetto al paradigma della separazione e della distinzione dei diversi che invece ineluttabilmente domina e nel mondo dei «reami» e nel mondo degli «spiriti»⁶⁵.

La saggezza, che non è la sapienza alternativamente escludente degli *esprits*, né a maggior ragione il dominio sui corpi dei signori sui sudditi, sa misurare la bassezza secondo l'ordine che la tiene per bassa, ma sa investire su questo ordine che classifica e misura uno sguardo per cui questa bassezza si fa alta, per cui cioè travalica il confine entro cui resterebbe bassa. E come? La saggezza mantiene sì la bassezza come “bassa”, ma valorizza quei non-enti per cui essa invece è alta proprio per ciò che gli altri vedono solo come basso, e che così facendo non si avvedono, non vedono: opera secondo un mantenimento che la custodisce, e che sa trasformare in altezza ciò che gli altri vedono basso. La saggezza, come dimostra ancora il caso di Cristo, sa far luce su uno splendore che non ha niente a che fare con lo splendore dei carnali o degli intellettuali variamente impegnati, negli angusti limiti del loro agire e del loro pensare, a intenzionare gli enti per trarne un vantaggio in termini di

65 Anche in questo caso è utile vedere quanto Pascal abbia saputo “anticipare i tempi”, laddove si voglia porre mente ancora a Scheler, che in *Amore e Conoscenza* riflette sui due temi pascaliani emersi fin qui – e Pascal fa del resto nell'opuscolo suddetto la “parte del leone” (cfr. M. Scheler, *Amore e Conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 32, 71 ss., 80, 83 ss.):

1) il capovolgimento del rapporto tra l'amore e la conoscenza che, per usare un linguaggio pascaliano, nei termini dell'ordine della *cogitatio* o più in generale del pensiero, sono rapporti in cui l'amore viene ridotto a una funzione dell'essere, cioè, in definitiva, a una funzione della conoscenza. L'amore serve, in quell'ordine, a un incremento di atti conoscitivi, e come tale fa parte dell'estesa gamma dei diversi intenzionati dal pensiero. Pensare l'amore come generatore del pensiero e della conoscenza è invece un modo per minare la «contrapposizione», che «accompagna la storia moderna», «[n]ella forma dell'antica *querelle* tra “amatore e conoscitore”» (cfr. *ibi*, p. 32);

2) la figura stessa di Cristo come responsabile di una «inversione di movimento» (cfr. *ibi*, p. 58) in cui il volere e il *logos* hanno nell'amore il loro principio direttore, l'ispirazione, la guida. L'amore non è dunque generato da un impulso a voler conoscere, ma è pensabile, dalla comparsa di Cristo in poi, come un atto di donazione da parte di Dio verso l'uomo, e ciò può consentire a quest'ultimo come la premessa per un nuovo tipo di pensiero, ancorato alla fede e all'amore stesso (cfr. *ibi*, pp. 56 ss., 69-70, 74).

strumentalità del reale.

La saggezza che è propria del cuore che ama, e che, in primo luogo, è riamato da Dio, investe sullo sguardo mirante agli enti un'istanza altra, che guarda e vede propriamente la differenza ontologica tra gli enti, e tra gli enti e i non-enti, ma senza che questa operi, come nel caso del pensiero, una cacciata, una separazione che distingue e distanzia: che fa essere secondo un senso, un senso che poi è sempre quello di una volontà di assoggettamento.

La differenza non funziona più, come insegna Cristo, agli occhi di Pascal, secondo la norma dell'ente, ma secondo quella del cuore, che non solo non introduce se stesso nella differenza ontica, ma la fa apparire indifferente, pur lasciandola del tutto intatta. Altro sarebbe se il cuore operasse un misconoscimento, o una confusione, o un annullamento dei diversi e delle differenze. La confusione, il misconoscimento, è il gioco della differenza ontologica a metterle in opera, perché sottolinea un senso, e lo imprigiona sull'ente. Il cuore invece libera dal senso, e fa essere l'essere davvero libero di essere. Lasciare che l'essere sia, questo è ciò che fa l'amore⁶⁶. Pascal costruisce, in L. 308, una gerarchia, al cui vertice, sopra il pensiero sempre variabilmente delimitato dai suoi stessi confini, aggiunge un altro vertice: quello della carità⁶⁷.

Questo però, come dicevo sopra, non deve far pensare a un non voler sovvertire la gerarchia, o addirittura a un volerla acuire. Né la differenza tra il cuore e gli altri ordini è da intendere nel senso della differenza per come essa è pensata dal pensiero⁶⁸: il ruolo della

66 Il tema dell'osservazione dell'ente e soprattutto dei non-enti senza la differenza ontologica, senza cioè che la differenza ontologica, pur mantenuta, implichi una separazione, è stato sviluppato da Marion, che riflette sul fatto che l'istanziamento che introduce a un'altra sapienza, aliena dalla differenza ontologica, non si faccia a partire dai (non) enti, ma a partire da colui che li chiama (cioè Dio): cfr. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, nuova edizione a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008, in particolare il cap. terzo, par. 4, *L'indifferenza a essere*, pp. 113-133.

67 Il frammento L. 308, il "frammento sui tre ordini", ha assunto sempre più, tra gli studiosi moderni su Pascal, a partire da Marion, una importanza per certi versi dirimente. Secondo Marion, il frammento sui tre ordini mette in atto una destituzione della metafisica cartesiana da parte e nel nome dell'ordine, superiore, della carità. I tre ordini pascaliani, che rifletterebbero i concetti di estensione, pensiero e amore, una volta smarcati e slegati dall'articolazione di *res cogitans* e *res extensa*, l'articolazione cioè che sorregge l'impianto di Descartes della metafisica come filosofia prima, diventano dei dispositivi di deposizione e dismissione del pensiero cartesiano e dell'intera filosofia (cfr. J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes*, cit., pp. 311-326). Carraud si spinge ancora più in là, intendendo quella pascaliana operata in L. 308 non solo come una destituzione, ma anche come una sovversione dei concetti fondamentali di Descartes, che acquisirebbero, nella riflessione sui tre ordini, dei significati nuovi (cfr. per es. *infra*, nota successiva), schiacciando così Pascal nello stretto ruolo di distruttore e deconcettualizzatore della metafisica cartesiana. Più recentemente, Bouchilloux, pur riconoscendo una portata fortemente anti-cartesiana a L. 308, rileva che in quello che Pascal contrassegna come "il secondo ordine", di fronte al quale il "terzo ordine", quello della carità, rileva la sua superiorità, non deve essere ravvisato un altro nome per designare la metafisica cartesiana, ma piuttosto la scienza, e la scienza sostenuta dal pensiero (cfr. H. Bouchilloux, *La portée anti-cartésienne du fragment des trois ordres*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 [1997], pp. 67-83). Caldarone invece ha saputo mettere in evidenza, liberando del tutto L. 308 dall'ipoteca cartesiana o anti-cartesiana, che nel frammento sui tre ordini, sotto le vestigia apparenti della nota contrapposizione tra *res cogitans* e *res extensa*, contrapposizione che riflette, quella di più antica data, tra anima e corpo, si staglia in realtà il modello di una «ragione inclusiva che getta una luce non aggressiva sulla contrarietà», all'insegna di una progressiva «indifferenza alla differenza» (cfr. R. Caldarone, *La filosofia in fiamme*, cit., pp. 257-264).

68 Secondo Vincent Carraud, in Pascal si opera, attraverso, anche, la concezione del cuore, uno degli affondi concettuali per mezzo dei quali si trasforma propriamente in *distanza* quello che per Cartesio era il concetto della *distinzione* (cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., pp. 236-241). In L. 308 si legge

carità non sta al vertice per innescare un senso più forte della gerarchia, ma decostruisce il senso stesso della gerarchia e la distanza tra domini politici, e chiusura delle menti⁶⁹. Lo scopo di ciò che sta più in alto è distruggere la gerarchia usuale tra spiriti e corpi, e tra ciò che uno spirito contrappone a un altro spirito. La carità non guarda secondo l'alto e il basso, ma li oltrepassa e li apre l'uno all'altro.

La carità è l'unica istanza che conosce davvero perché riesce a vedere altrimenti. Che cosa, e come soprattutto vedono «gli occhi del cuore»? L'introduzione di questa nuova dimensione per il cuore, quella di una vista, e persino l'attribuzione di un proprio specifico paio di occhi, va oltre i riferimenti paolini o biblici a cui Pascal pure non poteva non

in effetti: «La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità; perché essa è sovranaturale. Tutto lo splendore della grandezza non ha lustro per le persone che si dedicano alle ricerche dello spirito. La grandezza delle persone di spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai capitani, a tutti i grandi nella carne. La grandezza della saggezza, che non è nulla senza Dio, è invisibile ai carnali ed agli uomini dello spirito. Sono tre ordini differenti» (L. 308). Seguendo la riflessione di Carraud, in questo passaggio siamo autorizzati a leggere una sovversione del concetto cartesiano di distinzione delle sostanze. Pascal, secondo Carraud, tiene come punto di partenza la problematica posta da Cartesio nella *Meditatio VI*, che a partire dalla distanza tra mente (*esprit*) e corpo, il pensiero di sé, ovvero la sostanza pensante, e la sostanza estesa, che è solo pensata, si interroga sull'unione di anima e corpo. Questa preoccupazione non interesserebbe a Pascal, che si servirebbe della distinzione tra anima e corpo per concepirlo come una metafora della distanza soprannaturale dell'ordine della *cogitatio* da quello della carità. Ora che la distinzione – e la diversità che la distinzione esige – si muti in distanza, è più che plausibile: ma è una distanza, quella tra corpo e mente, ridotta proprio dal cuore, proprio dalla carità: che nel corpo, per stessa disamina di Carraud, iscrive quei principi di cui poi si serve proprio la ragione (cfr. *ibi*, pp. 250-251). Certo, il cuore funziona anche in modo automatico-meccanico, per cui noi diamo assenso anche a cose che non si danno per ragione, ma questo attiene semmai a un discorso che amplia le capacità del cuore, come abbiamo visto nel secondo capitolo, e non limita neanche la ragione a ragionamento dimostrativo, ma la allarga anch'essa, nella ragione degli effetti, e più in generale ne amplia il modo di attingimento alla verità, che non procede più soltanto all'attivo, per mezzo di una istanziazione e oggettivazione degli enti, ma anche al passivo, come riconoscimento di un dato ricevuto. Il cuore non è che serve a Pascal come concetto utile a sostituire quello di ragione, costituendo così, per questa sostituzione, un ponte verso l'irrazionalismo o verso l'abolizione del pensiero e la squalifica delle sue conquiste *tout court*. Semmai c'è, per ammissione stessa di Pascal, la volontà di un'umiliazione, tramite questa operazione, un rintuzzamento dell'«orgoglio» della ragione pirroniana e/ o cogitante, ovvero delle sue pretese di invasione di campo (anche quando dichiara di avere dei limiti che non può certificare, cfr. *supra*, cap. II, *Il cuore: i luoghi testuali*, n. 45). E questa umiliazione non è nemmeno la forma dell'espressione di un desiderio di vittoria nei confronti della ragione (anche se Pascal usa retoricamente delle parole che ci autorizzerebbero a pensare il contrario), ma si tratta, come è stato inteso sopra seguendo il metodo di Ricoeur, di un gesto filosofico. Ovvero di un più giusto pensiero: vi è, infatti, il riconoscimento che il cuore recupera alla ragione sia quegli elementi che la ragione usa per fondare il suo discorso; sia quelle dimensioni che la distanza, o l'eterogeneità degli ordini autorizza a reputare inoltrepassabili. Pascal nel frammento L. 308 sta facendo una catalogazione, e sta usando anche dei termini molto significativi per misurarne, degli elementi, la distanza («infinitamente»), sui quali occorre interrogarci (sul depotenziamento della nozione di infinito in questo contesto, cfr. C. Calin Pop, *L'infini et les digressions dans l'oeuvre de Blaise Pascal*, in «Studia Universitatis Babeş-Bolyai» LII, 1-2 [2007], pp. 97-112, nonché la traduzione e il sunto che lo stesso autore offre in francese del suo libro del 2011, *Problema infinitului la Pascal*, col titolo *Le problème de l'infini chez Pascal* sul sito https://www.academia.edu/2304813/Problema_infinitului_la_Pascal_Le_prob%C3%A8me_de_linfini_chez_Pascal). Ma questa catalogazione non è da intendere solo secondo quel lato della verità per cui appare che gli elementi implicati siano delle monadi chiuse. Lo sono, ma solo fino a un certo punto: da tutti i corpi non è possibile far scaturire il più piccolo pensiero. Questo è senz'altro vero, ma solo per un verso, quello della *cogitatio* stessa. La mia lettura intende mostrare l'altro versante: quello in cui Pascal ci fa vedere che nel corpo dell'uomo c'è qualcosa, il sentimento, che iscrive i principi

pensare. Se il cuore è un modo con cui possiamo, leggendo Pascal, pensare la conciliazione, se questa metafora può essere pensata come una «metafora viva»⁷⁰, capace cioè di obbligarci, se non a un più giusto pensiero, quantomeno, a un *altro* pensiero, e alle condizioni stesse per cui non possiamo non pensare come pensiamo, l'attribuzione dello sguardo, del vedere e degli occhi per il cuore – malgrado ci siamo arrivati all'ultimo – ne costituisce quasi una precondizione.

Se ogni tipo di conoscenza non può non passare tradizionalmente e in primo luogo attraverso la vista⁷¹, e se alla mente Descartes attribuisce una visione⁷², Pascal ri-orienta ancora una volta la spinta all'attivo, intenzionante, che va dal basso verso l'alto, e fa

che i pensieri, sorprendentemente, li fa scaturire eccome. E il sentimento è proprio del cuore. E non si tratta nemmeno del cuore illuminato dalla grazia, ma proprio del cuore al suo grado zero, valente per chiunque, anche i carnali di tutte le condizioni, e geometri, e fini, e studiosi e santi. Si tratta dell'*a priori* comune a tutti per iniziare quell'attività di conoscenza primaria che ogni tipo di vita non può fare a meno di esperire per il solo fatto di essere in vita: il desiderio. In questo senso mi discosto dalla lettura di A. Frigo, «*Notre âme est jetée dans le corps*». *Funzione e figure del corpo nelle Pensées di Pascal*, in «*Alvearium*» V, 5 (2012), pp. 47-64; egli infatti, pur ravvisando nell'iscrizione dei principi nella carne una funzione epistemologica del corpo, funzione valida a patto di riconoscere nel corpo una passività fondamentale rispetto al *sentir*, e pur riconoscendo che l'ancoramento ai principi funziona allo stesso modo in cui la *domination du plaisir* lega l'anima alla carne, ritiene «marginale, se non fuorviante, insistere [...] sulla connessione tra la natura dei principi evocati da Pascal (“nombre, temps, dimensions”) e la corporeità che ne fonda la necessità» (*ibi*, p. 59). Il concetto di corpo non serve a Pascal solo per pensare il modo di accesso dei principi primi, ma la loro commettitura reciproca attraverso ciò che la rende possibile, il cuore, nella conciliazione tra finito e infinito.

69 La logica della separazione e della distinzione non vige solo all'interno del campo dei carnali e all'interno del campo degli spiriti, ma anche nella relazione tra i due campi (e anche in relazione alla saggezza): «Tutto lo splendore delle grandezze non ha alcun lustro per coloro che sono impegnati nelle ricerche dello spirito. La grandezza delle persone di spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti questi grandi secondo la carne» (L. 308). Hannah Arendt ha riflettuto sulla tradizione filosofica occidentale, che da Platone in poi riserba, nei riguardi della politica, il più neghittoso disprezzo: «la sua convinzione [*di Platone*] [è] che “gli affari e le azioni degli uomini (*tà tòn anthrópon prágmata*) non sono degni di grande serietà” e che la sola ragione per cui il filosofo deve occuparsene sta nel caso sfortunato per cui la filosofia [...] è materialmente impossibile senza una parziale e ragionevole sistemazione di tutti gli affari che occupano gli uomini fintanto che vivono insieme» (cfr. H. Arendt, *La storia e l'azione*, in «*MicroMega*» 5 [2011], p. 110). Nell'analisi di Arendt delle ragioni che stanno alla base del tradizionale disprezzo del pensiero verso la politica emergono le caratteristiche di una separazione che la filosofia pensa come profondamente oppositiva rispetto al suo dominio: «[...] la nostra tradizione di filosofia politica [...] ha privato di tutta la loro dignità gli affari politici, ossia quelle attività che riguardano la sfera pubblica comune che viene a esistenza ogni volta che gli uomini vivono insieme. [...] nessuna altra attività appare tanto anti-filosofica, tanto ostile alla filosofia, quanto l'attività politica in generale e l'azione in particolare» (*ibi*, pp. 111-112). Ogni significatività per l'«azione» resta dunque legata, nel campo della riflessione filosofica, a un rango dal quale volgere le spalle quanto più possibile, e che in Pascal appare perfino, e reciprocamente, «invisibile». Ma se nel campo dei corpi o, come invece dice Arendt, «nella rete delle interrelazioni e dipendenze reciproche che costituiscono il campo dell'azione», l'agire, a fronte del pensiero, ha un suo significato greve e perfino incerto, e se questo «fu considerato dalla filosofia antica l'argomento supremo contro la serietà degli affari umani» (*ibi*, p. 135), come non vedere che un «rimedio» a questa «dicotomia» è offerta «nella capacità umana di perdonare», tratta come «audace e singolare conclusione» da «Gesù di Nazaret» (*ibidem*)? Arendt ravvisa infatti nel perdono l'«elemento costitutivo della relazione tra uomini in azione: la novità specificamente politica, distinta da quella religiosa, degli insegnamenti di Gesù» (*ibi*, p. 136). Il perdono, tentando di fare ciò che è impossibile, cioè disfacendo ciò che era stato fatto, riesce a produrre un nuovo inizio dove gli inizi sembravano essere diventati impossibili a causa degli effetti, spesso non previsti, del nostro rapportarci alle cose naturali e materiali: «Il perdono è la sola azione strettamente umana che libera noi e gli altri

piuttosto vedere l'effetto, estremamente più proficuo per il pensiero, di uno sguardo che ci fa essere al passivo, quello di chi è amato.

Uno sguardo che ci fa essere guardati e custoditi per come siamo, che ci fa semplicemente essere. Non si tratta nemmeno poi troppo, quindi, di un vedere, quello degli occhi del cuore, nel senso di vedere-un-contenuto e rappresentarlo, come vista-di-qualcosa. È un discorso che riflette su di sé, che riguarda i modi con cui la vita prende le sue forme, e come prendono le loro forme il sapere e gli oggetti del sapere⁷³.

Gli occhi del cuore sono una metafora che invita a pensare di più e altrimenti rispetto ai referenti che immediatamente sono implicati nella metafora stessa, perché parlando "altrimenti" rivela la realtà, altra, di un organo di senso, quello della vista, il quale, una volta che sia stato nutrito da altro, cioè da ciò che è sentito dal cuore, può andare *oltre* restando *in mezzo* alla differenza, conciliandola e conciliandosi a essa: un passaggio, *al negativo*⁷⁴,

dalla catena e dall'insieme di conseguenze che ogni azione genera; come tale, il perdono è un'azione che garantisce la continuità della capacità di agire, di iniziare daccapo, in ogni singolo essere umano, il quale, senza perdonare o essere perdonato, somiglierebbe all'uomo della favola che, ottenuto un desiderio, è punito per sempre dalla realizzazione di quello stesso desiderio» (*ibi*, p. 137). Il perdono fa parte del bagaglio concettuale, sebbene non in prima istanza filosofico, della conciliazione. Se è vero, a essere onesti, che si può perdonare senza che soggiunga una conciliazione, nessuna conciliazione può avvenire senza aver prima perdonato. I saggi dell'ordine della carità pascaliani non hanno alcun rapporto, dal canto loro, con i lustri dei carnali e degli spirituali, come i primi due non hanno rapporto tra di loro, ma sembrano essere quelli che sanno – al contrario degli altri – “vedere”, e che, con tale vista, trasformano ciò che altri occhi vedono come basso in alto: trasformano ciò che materialmente è, ed è stato. Gli conferiscono un nuovo significato: abbattano la separazione e liberano gli enti e gli altri esseri umani dalla catena di ciò che è determinato dalla finitezza e del pensiero e del corpo.

70 Ricavo il concetto e il modo in cui è stato impiegato da P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975.

71 Nella filosofia, fin dalla sua origine greca, la vista entra prepotentemente in gioco come l'istanza di una possibilità, quella certamente superiore rispetto alle altre che sono di pertinenza dell'uomo, per indagare gli enti; senza visibilità non potremmo cogliere le differenze, tutto apparirebbe piatto, continuo: la filosofia stessa dunque si concepisce come visibilità, e fa al contempo della vista il senso privilegiato della conoscenza (cfr. il celebre incipit della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose», *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017, p. 3).

72 Mi riferisco naturalmente all'*inspectio mentis*, ispezione, e dunque visione della mente, uno sguardo che vede e indaga gli enti in un modo che rompe con la fallacia di una visibilità ancorata al sensibile. Il sensibile ci inganna per Descartes, e quale che sia la forma che un ente assume in forza di eventi fisici, ciò non ci impedisce di riconoscere l'ente come *quell'ente*, come ad esempio la cera che cambia forma a seconda se faccia più o meno caldo (cfr. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere*, vol. 1, cit., seconda meditazione, pp. 210-212).

73 Sul tema di ciò che vedono gli occhi del cuore, cfr. R. Caldarone, *Voler vedere. Sul legame tra l'amore e la visione in Blaise Pascal*, in Aa. Vv., *La visibilità che ci ri-guarda*, a cura di M.A. Spinosa – A.P. Viola, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020, pp. 45-60.

74 Scrive a questo proposito Caldarone: «La ragione che governa i *Frammenti*, dove il frammento dei “tre ordini” funziona davvero come regola costitutiva, è una ragione di questo tipo; il passaggio che essa opera, al negativo, è questo: come tutte le eccellenze dell'ordine del corpo *prese assieme* non valgono una sola eccellenza dell'ordine degli spiriti, così tutte le eccellenze dell'ordine dei corpi e tutte le eccellenze dell'ordine degli spiriti (sottinteso, *prese assieme*), non valgono una sola eccellenza dell'ordine della

verso lo sconfinato mare dell'altro, che alcun pensiero da "secondo ordine" può travalicare.

Non si tratta, nello sguardo degli occhi del cuore, come detto, di misconoscere le differenze, anzi; ma di recuperare e "trasformare" quello che resta a tutta prima inconciliabile tra i diversi modi con cui la persona concepisce se stessa e il mondo, e il pensiero: i tre ordini infatti si riferiscono a una stessa realtà, quella del rapporto che l'uomo instaura, in modi per l'appunto diversi, col mondo. I concetti del pensiero astratto, così come le ricchezze degli individui materiali, restano predicazioni della più triviale vanità se non interviene nello sguardo il rivolgimento profondo del cuore, capace di convogliare tutto in un nuovo centro⁷⁵.

La conciliazione che il terzo ordine, quello dell'amore, permette di pensare, non impedisce insomma – né intende farlo – che i corpi restino corpi, e che il pensiero funzioni come funziona; ma, effettivamente, alla ragione viene chiesta la sua disponibilità a essere l'oggetto di un più originale sguardo – più originale rispetto al suo: quello cioè del cuore, che vede oltre i limiti e le barriere di ogni tipo di visibile: sia quello corporeo, sia quello mentale. Questo ruolo gioca la in-visibilità nel frammento sui tre ordini, ovvero la possibilità della messa in ordine di definizioni utili per venire a capo di una conciliazione che una parziale lettura dei termini iniziali suggeriva essere impossibile.

Il pensiero – nella sua accezione superiore, di pensiero pensante – susciterebbe terribili amori se solo facesse vedere di sé una chiara immagine sensibile, dice Platone⁷⁶. La metafora degli *occhi del cuore* è una forma che il linguaggio pascaliano ci dà per trasformare la realtà di questa indisponibilità del pensiero a darsi come immagine chiara e sensibile; per rendere a suo modo con-figurabile il pensiero pensante, di renderlo visibile, di produrlo come chiara immagine sensibile. Solo che qui, a differenza che nella filosofia greca, non viene prima la vista, poi il pensiero che introietta gli enti visti, e quindi il piacere o l'amore. Qui la condizione di guardato – di veduto, di veduto da Dio – pone al centro l'amore, suscitato dallo sguardo divino. Dall'amore discende una nuova vista, che investe gli ordini precedenti (quello dei carnali e quello dei saggi), finendo per permetterci di pensare, pur nelle differenze riscontrate, e che rimangono, a una conciliazione tra i tre ordini stessi.

Certamente resta, questa configurazione del pensiero, sotto la forma di una immagine "sensibile", una specie di ritratto: un luogo cioè in cui il pensiero si mostra e si ritrae al tempo stesso, in cui la disponibilità si rende tale solo nella coscienza paradossale della sua debolezza. Ma d'altronde essa scompagina la tradizionale cecità che gli aderenti agli altri

carità. Il cuore di chi ha accolto la grazia – ossia ha piegato la sua volontà – sa bene come sia vero che tutte le eccellenze dell'ordine degli spiriti *prese assieme* non valgono una sola eccellenza dell'ordine della carità, ma ciò che interessa non è questa verità (quella del graziato) implicata nella formula precedente. Ciò che interessa è la verità della progressione che *al negativo* vi si delinea (R. Caldarone, *La filosofia in fiamme*, cit., p. 294).

75 Dice, giustamente, Guardini: «Se a un fisico che aveva visto dapprima nel corpo umano soltanto la statica e la dinamica di determinate strutture e forze, un giorno si disvelasse finalmente che cos'è la vita, egli non potrebbe allora fare due scompartimenti, uno per la struttura fisica dell'uomo e l'altro per la sua vitalità. Egli si sentirebbe sollecitato piuttosto a porsi il problema della 'fisica della vita', e così i fenomeni fisici finirebbero necessariamente col ricevere, alla luce di quelli più alti della vitalità, una nuova sistemazione. Qualcosa di analogo ancora gli accadrebbe se si dischiudesse la realtà dello spirituale e del personale» (R. Guardini, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 55).

76 Cfr. Platone, *Fedro*, 250d, in Id., *Opere complete*, vol. 3, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 243. Che la sensazione, e in particolare quella della vista, susciti piacere e implichi una forma di amore, è argomento che, come abbiamo visto (cfr. *supra*, n. 71), apre la *Metafisica* di Aristotele.

ordini hanno gli uni nei confronti degli enti degli altri, e degli altri stessi. Gli enti dei carnali – enti materiali – così come gli enti dei saggi – il pensiero a un livello di “verità inferiore” – non sono in grado di suscitare in tutti la stessa manifestatività. Si tratta di fenomeni che appaiono solo nello sguardo alternativo degli uni o degli altri. L’amore invece illumina tutto, pur non toccando, con i suoi “occhi”, il mondo come complesso di oggetti da controllare e dominare; esso suscita una realtà in cui controllo e dominio sono scompaginati, ridotti e ricondotti ai loro termini.

Gli occhi del cuore sono gli occhi di chi sa che oltre lo sguardo meramente sensibile, oltre il potere oggettivante della mente sta un altro potere, che sa unire alto e basso, che sa riunire i separati, oltre ogni dominio.

10. *Conclusioni*

In questo lavoro ho inteso esaminare la questione del *cuore* in Pascal. Nella prima parte ho ritenuto necessario esaminare alcune autorevoli letture pascaliane che si sono incentrate sull’argomento. Nello specifico sono state prese in esame le posizioni di Jacques Chevalier, Jeanne Russier, Jean Laporte, Henri Gouhier, Antony McKenna, in un confronto delle posizioni quanto più possibile costante e puntale con la letteratura critica, insieme anche a Jean-Luc Marion, Vincent Carraud, Philippe Sellier, Pierre Magnard e altri grandi interpreti pascaliani. Cogliere il tratto specifico di autori diversi e talvolta anche distanti, senza tuttavia perdere il *focus* delle osservazioni sul cuore, che esso sia (ad esempio) al centro della ricostruzione delle *Pensées* come nel caso di Chevalier, oppure che sia collocato in un contesto puramente religioso come fa Gouhier, o che invece sia inteso come «coscienza del corpo» così come proposto da McKenna, mi ha condotto da una parte a riassumere le posizioni degli studiosi menzionati, dall’altra, e soprattutto, a seguire la loro opera per individuare i problemi e le questioni del cuore che, da parte mia, accosto teoricamente al termine *concetto*. Ed è nel merito di questo concetto che succedono il secondo e terzo capitolo della tesi.

Il secondo capitolo (*Il cuore: i luoghi testuali*) ripercorre principalmente i *Frammenti* in cui la questione del cuore è proposta. Così come nel capitolo precedente ho ritenuto fosse limitante una semplice compilazione delle posizioni degli autori esposti, allo stesso modo in questo capitolo ho rintracciato i luoghi testuali per leggerli e al tempo stesso metterli in relazione gli uni con gli altri. Questa mappa concettuale suggerisce in qualche modo una possibile via d’uscita dall’opposizione (tanto classica quanto fuorviante) cuore-ragione e al contempo mette in luce le tensioni – che sintetizzo nell’espressione, tratta da Pascal, di chiaro-oscuro (cfr. § 2, *La luce oscura*) – del cuore. Constatando la semplice quanto complessa datità di un’assenza, vale a dire che Pascal non ha fornito una definizione di cuore, ne seguo l’apparire insieme agli organi corporei e via via negli altri significati che ne emergono, giungendo alla conclusione che i diversi sensi (e la mancata definizione univoca) di cuore sono dovuti al fatto che il filosofo francese dovesse ritenere che l’uso del termine cuore, pur imperfetto, e malgrado egli stesso scegliesse di farvi confluire idee diverse, fosse comunque ragionevolmente adeguato per esprimere, per il fatto stesso di essere un modo ambivalente e comprensivo di significati diversi, quello che egli aveva in mente in un senso unitario. Questa è la lettura che propongo, anche se riconosco, ma solo fino a un certo grado, la validità e l’autorevolezza dell’altra ipotesi, ossia che esistano sensi diversi di cuore

a seconda dei luoghi in cui il termine ricorre senza che questi convergano in un'unità. Il costante confronto ermeneutico con i testi pascaliani, non semplicemente esposti ma rispecchiati nelle diverse vie interpretative che essi aprono, hanno condotto all'individuazione di quella che definisco la "passivizzazione" della ragione, introdotta a partire dalla riflessione pascaliana sulla fede e sull'ascolto che la fede implica. Pascal, mediante questo processo disvelativo, che vede la ragione come facoltà in primo luogo ricevente anziché produttore, attenua l'opposizione di cuore e ragione dando piuttosto le coordinate di una loro difficile correlazione. Il metodo che Pascal, nella mia lettura, assegna al cuore pascaliano, ossia il giudicare procedendo "di digressione in digressione" *versus* la ragione che giudica concatenando dimostrazioni, è anche stato, o ha tentato essere, a un certo punto, il metodo della mia stessa analisi, nonché la chiave che apre la comprensione del terzo capitolo, *Pensare la conciliazione*.

Se la tensione fatta di chiaro-oscuro attraversa la mappatura critica proposta nel secondo capitolo, la difficile conciliazione tra il cuore e la rete dei suoi attributi e tra il cuore e la ragione è l'argomento della parte finale di questa tesi, dove si fa stringente anche il confronto di Pascal con la filosofia del Novecento. Non pochi sono stati, lo riconosco, i riferimenti a Paul Ricoeur, di cui sono prese in considerazione sia le prime opere dove esplicito era il riferimento a Pascal, sia la «metafora viva» con la quale propongo di interpretare il particolare vedere degli «occhi del cuore»; trovando inoltre riferimenti pascaliani, sebbene non espliciti, e per questo forse più esaltanti, in Scheler, Heidegger, Arendt, Marion e altri filosofi, sono fortemente orientato a credere che Pascal abbia un'attualità tale da averne fatto una sorta di precursore segreto del Novecento.

I noti temi dell'*esprit de géométrie et esprit de finesse* sono stati messi in relazione con il celebre pensiero dei tre ordini nell'ambito di una interpretazione del cuore quale organo della *conciliazione*. Questa categoria infatti consente, a mio parere, due risultati: 1) aiuta ad allontanare Pascal dallo spirito del giansenismo, di non leggerlo nell'ottica cioè di un movimento che è stato segnato da una critica feroce alla ragione; 2) permette soprattutto di vedere nella proposta filosofica pascaliana un *logos* accresciuto, capace di superare le differenze perché capace di integrare ciò che manca alla ragione logico-deduttiva, in grado dunque di pervenire a una forma più alta di verità. Ecco il maggior acquisto per una ulteriore riflessione teoretica: il cuore non è più solo un contenuto della riflessione filosofica proposta, diventa anche *un metodo* – che ho provato a far mio, come dicevo sopra – per pensare le condizioni che rendono possibile la conciliazione in filosofia. Pascal prospetta quindi un ideale diverso della ragione: non la ragione che, per conciliare le contraddizioni logiche o le contrarietà reali, pone e toglie dialetticamente qualche aspetto di quanto si dona; la ragione piuttosto mossa dall'istanza di istituire una relazione che, mentre tiene fermi i campi della realtà nelle loro differenze e nella loro complessità, ne intende un loro possibile completamento reciproco. È la ragione del cuore, perché è il cuore che coglie del reale quanto resta precluso al razionalismo moderno, esso vale come attivatore per così dire delle funzioni proprie della ragione. Ora, oltre l'ordine dei corpi e quello dello spirito, quanto dato col cuore è l'ordine della carità: l'istanza dell'amore, vero sensorio per intendere la totalità e per intuire i principi, per entrare in relazione con Dio e intravedere qualche tratto del fondo dell'anima umana muniti di una luce oscura; la tensione di un'anima desiderante che è tensione ad amare e ad essere amata. Ecco il contributo veramente originale portato da Pascal: gli effetti sono visibili agli occhi, le cause sono visibili allo spirito, ma la grazia e la carità sono visibili solo al cuore che ama, reso capace di vedere e di rappresentare in

«figure» visibili quanto si sottrae alla visibilità. Non solo, ma mentre l'ordine dello spirito comprende in sé quello dei corpi, l'ordine dell'amore comprende entrambi. E ancora, l'ordine che viene ricompreso diviene figura dell'ordine superiore che lo comprende, mentre gli ordini inferiori sono incapaci di comprendere il senso di quelli superiori.

Bibliografia:

- Aa.Vv., (B. Cassin - E. Apter - J. Lezra - M. Wood eds.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton 2014;
- Affronti F., *Pascal e la critica del dominio*, in C. Agnello, R. Caldarone, A. Ciatello, R.M. Lupo, G. Palumbo (eds.), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, vol. I, Palermo University Press, Palermo 2020;
- Agostino, *Opera omnia* vol. XVII/2 - *Natura e grazia II - Gli Atti di Pelagio, La grazia di Cristo e il peccato originale, L'anima e la sua origine, Frammenti di opere pelagiane*, intr. A. Trapè, tr. it. I. Volpi, Città Nuova editrice, Roma 1981;
- Arendt H., *La storia e l'azione*, in «MicroMega» 5 (2011), pp. 105-139;
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017;
- Baldinger K., *Kollektivsuffixe und Kollektivbegriff: ein Beitrag zur Bedeutungslehre im Französischen mit Berücksichtigung der Mundarten*, Akademie Verlag, Berlin 1950;
- Baudin E., *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, vol. I: *La philosophie critique. Pascal et Descartes*, La Baconnière, Neuchâtel 1946;
- Bausola A., *Introduzione* in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1984²;
- Id., *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari 1973;
- Blondel M., *Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, in «Revue de métaphysique et de morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 129-163;
- Id., *Pascal et la pensée française* (cours de 1914-1915), in M. Nédoncelle, *Textes inédits de Blondel sur Pascal. Etude documentaire*, in «Revue des Sciences Religieuses» XXXVII, 2 (1963), pp. 150-163;
- Bouchilloux H., *Pascal. La force de la raison*, Vrin, Paris 2004;
- Ead., *Le sage, le philosophe le politique chez Pascal: qu'est-ce qu'un roi de concupiscence?*, in L. Bove - C. Duflo (eds.), *Le philosophe, le sage et le politique de Machiavel aux Lumières*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2004, pp. 113-122;
- Ead., *La portée anti-cartésienne du fragment des trois ordres*, in «Revue de métaphysique et de Morale» 1 (1997), pp. 67-83;
- Bremond H., *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV: *L'école de Port-Royal*, Bloud et Gay, Paris 1920;
- Caldarone R., *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Morcelliana, Brescia 2020;
- Ead., *Voler vedere. Sul legame tra l'amore e la visione in Blaise Pascal*, in Aa.Vv., *La visibilità che ci ri-guarda*, a cura di M.A. Spinosa – A.P. Viola, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2020, pp. 45-60;
- Ead., *Pascal e la questione della tecnica*, in «Etica & Politica» XIX, 3 (2017);
- Calin Pop C., *L'infini et les digressions dans l'oeuvre de Blaise Pascal*, in «Studia Universitatis Babeș-Bolyai» LII, 1-2 (2007), pp. 97-112;

- Carraud V., *L'invention du moi*, PUF, Paris 2010;
- Id., *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 2007²;
- Id., *L'égologie cartésienne subvertie: le fragment 688 des Pensées*, in «Équinoxe» 6 (1990), pp. 143-153;
- Id., *La généalogie de la politique ou les illusions de la singularité*, in «Communio. Revue catholique internationale» 53 (1984), pp. 26-37;
- Cartesio, *Discorso sul metodo*, commento di É. Gilson, testo francese a fronte, versione latina in appendice, a cura di E. Scribano, San Paolo, Milano 2003;
- Id., *Discorso sul metodo*, in *Opere*, vol. 1, tr. it. A. Tilgher, Laterza, Bari 1967;
- Id., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere*, vol. 1, tr. it. A. Tilgher, Laterza, Bari 1967;
- Id., *I principi della filosofia*, in *Opere*, vol. 2, tr. it. A. Tilgher, Laterza, Bari 1967;
- Chateaubriand F.-R. de, *Genio del cristianesimo*, testo francese a fronte - introduzione, traduzione, note e apparati di S. Faraoni, Bompiani, Milano 2008;
- Chédozeau B., *Port-Royal et la Bible. I. Un siècle d'or de la Bible en France (1650-1708)*, Nolin, Paris 2007;
- Id., *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Cerf, Paris 1990;
- Chestov L., *La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, tr. fr. de M. Exempliarsky, Texte établi en 2011 par la Bibliothèque russe et slave sur l'édition Grasset (Paris 1923);
- Chevalier J., *Pensées de Pascal sur la vérité de la religion chrétienne*, 2 voll., Gabalda, Paris 1925 (nuova edizione Boivin, Paris 1949);
- Id., *Pascal*, Librairie Plon, Paris 1924;
- Id., *Les rapports de la vie et de la pensée chez Pascal*, in «Revue hebdomadaire» XXXII, 28 (1923), pp. 205-218;
- Id., *Les origines scientifiques de la pensée de Pascal*, Imprimerie moderne, Clermont 1923;
- Id., *La méthode de connaître d'après Pascal*, in «Revue de métaphysique et de morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 181-215;
- Ciancio C., *Pascal: filosofia, cristianesimo e paradosso*, in Ciancio C. – Perone U., *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995;
- Coda P., *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Citta Nuova, Roma 1987;
- Cousin V., *Du scepticisme de Pascal. Défense de l'université et de la philosophie*, Joubert, Paris 1844;
- Descotes D., *Blaise Pascal: littérature et géométrie*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2001;
- Ferreyrolles G., *Pascal et la raison du politique*, PUF, Paris 1984;
- Figueiredo Nobre Cortese J., *L'infini en poids, nombre et mesure: la comparaison des*

- incomparables dans l'œuvre de Blaise Pascal*, São Paulo 2017;
- Frigo A., *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, préface de V. Carraud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2016;
- Id., «*Notre âme est jetée dans le corps*». *Funzione e figure del corpo nelle Pensées di Pascal*, in «*Alvearium*» V, 5 (2012), pp. 47-64;
- Gatti R., *Interiorità e politica: un'annotazione su Blaise Pascal*, in «*Lessico di etica pubblica*» 2 (2016);
- Guardini R., *Pascal*, Morcelliana, Brescia 2002;
- Id., *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Seuil, Paris 1960²;
- Gouhier H., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986;
- Id., *Le cœur qui sent les trois dimensions. Analyse d'une pensée de Pascal*, in Aa. Vv., *La passion de la raison: hommage à Ferdinand Alquié*, publié sous la direction de J.-L. Marion avec la collaboration de J. Deprun, PUF, Paris 1983, pp. 203-215;
- Id., *Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal*, in «*Chroniques de Port-Royal*», 20-21 (1972), pp. 19-37;
- Hardimon M.O., *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994;
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di E. de Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967;
- Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992;
- Houellebecq M., *Les Particules élémentaires*, Flammarion, Paris 1998;
- Ispano P., *Trattato di logica – Summulae logicales*, testo latino a fronte, a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano 2010²;
- Laporte J., *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, a cura di R. Caldarone, traduzione di F. Affronti, Morcelliana, Brescia 2018;
- Lazzeri C., *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris 1993;
- Magnard P., *Descartes inutile et incertain*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» LXXV, 1 (1991), pp. 63-80;
- Id., *Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal*, Les Belles-Lettres, Paris 1975;
- Id., *Le discours de la machine*, in «*Revue de métaphysique et de morale*» 79 (1974), pp. 108-117;
- Mancuso V., *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Garzanti, Milano 2018;
- Manuli P. – Vegetti M., *Cuore, sangue, cervello. Biologia ed antropologia nel pensiero antico*, in appendice: *Galeno e l'antropologia platonica*, Petite Plaisance, Pistoia 2009;
- Marin L., *Pascal et Port-Royal*, PUF, Paris 1997;
- Id., *La critique du discours. Sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*,

- Minuit, Paris 1975;
- Marion J.-L., *Le Phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2015;
- Id., *Le croire pour le voir: Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex 2010;
- Id., *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010;
- Id., *Dio senza essere*, nuova edizione a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008;
- Id., *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, trad. it. di F.C. Papparo, Guerini e Associati, Milano 1998;
- Id., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996;
- Id., *L'obscur évidence de la volonté. Pascal au-delà de la «regula generalis» de Descartes*, in «XVII^e siècle» 185 (1995), pp. 639-656;
- Id., *De connaître à aimer: l'éblouissement*, in «Communio. Revue catholique internationale» III, 4 (1978), pp. 17-28;
- McKenna A., *Pascal: le cœur et les passions*, in A. McKenna - P.-F. Moreau (eds.), *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle. Gassendi et les gassendistes et Les Passions Libertines* (vol. 4), Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2000, pp. 209-217;
- Id., *Pascal et Descartes: la définition de l'amour*, in Aa.Vv., *La peinture des passions de la Renaissance à l'Âge classique*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1995;
- Merker C., *La «géométrie calculante» de Pascal, dans le traité des sinus du quart du cercle et dans le traité des trilignes rectangles*, in Aa.Vv., *La figure et l'espace*, IREM de Lyon, 1993, pp. 327-364;
- Mesnard J., *Pascal ou la maîtrise de l'esprit*, in «Bulletin de la Société française de philosophie» 3 (2008);
- Id., *Les Pensées de Pascal*, Sedes, Paris 1976;
- Michon H., *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Honoré Champion, Paris 2007;
- Nancy J.-L., *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. di R. Deval – A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007;
- Ockham G. de, *Summa Logicae*, in Id., *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita* (eds. Ph. Boehner – G. Gál – S. Brown), St. Bonaventure, N.Y. 1974;
- Pareyson L., *L'etica di Pascal. Corso di Filosofia morale dell'anno 1965-1966*, Giappichelli, Torino 1966;
- Pascal B., *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Seuil, Paris 1963;
- Id., *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Desclée De Brouwer, Paris 1964-1992;
- Id., *Pensées et opuscules*, éd. L. Brunschvicg - P. Boutroux - F. Gazier, vol. IV, Hachette,

- Paris 1908;
- Id., *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Ph. Sellier, Classiques Garnier, Paris 2010²;
- Id., *Frammenti*, prefazione di J. Mesnard, a cura di E. Balmas, testo francese a fronte, BUR, Milano 2017⁴;
- Id., *I pensieri, con la Vita di Pascal scritta da Gilberte Périer*, traduzione, introduzione e note di G. Auletta, Edizioni Paoline, Milano 1963²;
- Id., *Opere complete*, testi francesi e latini a fronte, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020;
- Id., *Opuscoli e lettere*, a cura di G. Auletta, Edizioni Paoline, Milano 1961³;
- Id., *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di P. Serini, Giulio Einaudi editore, Torino 1962³;
- Id., *Pensieri*, nuova edizione a cura di Ph. Sellier secondo l'“ordine” pascaliano, traduzione e introduzione di B. Papasogli, Città Nuova Editrice, Roma 2013;
- Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introduzione e note di A. Bausola, traduzione di A. Bausola - R. Tapella, Rusconi, Milano 1984²;
- Id., *Pensieri*, testo francese a fronte, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2016;
- Id., *Scritti di fisica*, introduzione, traduzione e note di M.V. Romeo, Edizioni Greco, Catania 2002;
- Id., *Scritti sulla grazia*, introduzione, traduzione e note a cura di B. Nacci, Vita e Pensiero, Milano 2000;
- Pavlovits T., *Le rationalisme de Pascal*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2007;
- Plainemaison J., *Blaise Pascal polémiste*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2003;
- Platone, *Fedro*, in Id., *Opere complete*, vol. 3, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 2003;
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire e l'Involontaire*, préface de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2017;
- Id., *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et Culpabilité*, préface de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2017;
- Id., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975;
- Rohrmoser G., *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Mohr, Gutersloh 1961;
- Rousselot P., *Les yeux de la foi*, in «Recherches de science religieuse» (1910), pp. 241-259, pp. 444-475;
- Russier J., *La foi selon Pascal*, vol. 1: *Dieu sensible au cœur*, PUF, Paris 1949;
- Sainte-Beuve C.-A., *Port-Royal*, Einaudi, Torino 2011;
- Samonà L., *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014;

- Id., *Autocoscienza e sapere assoluto*, in «Verifiche» XXXVII, 1-3 (2008), pp. 33-61;
- Scheler M., *Amore e Conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009;
- Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006²;
- Sellier Ph., *Port-Royal et la littérature*, tome I: *Pascal*, Champion, Paris 1999;
- Id., *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995;
- Id., *Imaginaire et théologie: le "coeur" chez Pascal*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 40 (1988), pp. 285-295;
- Serres M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. II: *Schémas – point*, Presses Universitaires de France, Paris 1968;
- Steinmann J., *Pascal*, Le Cerf, Paris 1954;
- Strowski F., *Pascal et son temps*, troisième partie, Plon, Paris 1923;
- Thirouin L., *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Honoré Champion, Paris 2015;
- Id., *L'originalité philosophique de Pierre Nicole*, in «Chroniques de Port-Royal: bulletin de la Société des amis de Port-Royal» 61 (2011), pp. 129-147;
- Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di I. Biffi – R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001;
- Unamuno M. de, *La foi pascalienne*, in «Revue de métaphysique et de morale» XXX, 2 (Avril-Juin 1923), pp. 345-349;
- Watkin C., *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011;

Sitografia:

- Calin Pop C., *Le problème de l'infini chez Pascal*, https://www.academia.edu/2304813/Problema_infinitului_la_Pascal_Le_prob%C3%A8me_de_linfini_chez_Pascal
- Ielo M., *Influenze platoniche nella biologia aristotelica*, in «Figure dell'immaginario», rivista internazionale, sezione Palinsesto, http://www.figuredellimmaginario.altervista.org/pdf/Mariangela_Ielo_Influenze_platoniche_nella_biologia_aristotelica_palinsesto.pdf
- Paolo VI, *Insegnare bene e docilmente ascoltare il Vangelo*, Udienza generale (mercoledì 11 maggio 1967), http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1967/documents/hf_p-vi_aud_19670531.html