

Pascal et les philosophes de son époque ¹

Antony McKenna, Université de Saint-Etienne et IHRIM (CNRS UMR 5317)

Signore Accademiche, signori Accademici, cari colleghi, cari amici,

sono molto consapevole dell'onore che mi è stato fatto invitandomi ad aprire la vostra giornata di studio in occasione del 400° anniversario della nascita di Blaise Pascal. Mi spiace che le circostanze mi obblighino a rivolgermi a voi in remoto e spero che la tecnologia mi permetterà di rendere comprensibile a tutti il mio contributo.

Il tema che avete scelto per questa conferenza inaugurale mi è caro, perché penso che offra un accesso privilegiato all'interpretazione delle *Pensées* di Pascal. In effetti, nella tradizione universitaria francese, i *Pensieri* sono stati soprattutto oggetto di studi letterari, e solo raramente filosofici, perché gli storici della filosofia del XVII secolo si concentrano su Cartesio e Malebranche e pretendono che Pascal, nella loro prospettiva, non sia un filosofo – cioè non sia cartesiano... Su questo punto hanno ragione: non è un cartesiano (ritornerò su questo). Inoltre il secolo XVII è stato a lungo considerato dagli specialisti della letteratura francese come il secolo di Pascal e di Bossuet: vale a dire come il secolo devoto per eccellenza. I rari studi sul libero pensiero di quest'epoca (per esempio René Pintard) concludono all'incoerenza del "libertini eruditi", le cui opere sono confinate ai margini del "Grand Siècle" – "grande" perché devoto. Di conseguenza, gli specialisti cartesiani "pascalizzanti" hanno spesso la tendenza a proiettare su Pascal la propria concezione della fede religiosa – cosa che, secondo me, ha costituito un ostacolo allo studio della coerenza del suo argomento apologetico.

In effetti, il punto di partenza della mia lettura delle *Pensées* è di considerarle come la bozza di un'apologia, di un tentativo di convincere l'interlocutore "libertino" ad adottare la fede cristiana. Occorre dunque che ci siano alcuni principi comuni tra l'apologista e il suo interlocutore che possano fungere da punto di partenza del loro interscambio. In questo senso, le *Pensées* offrono un accesso privilegiato al libero pensiero come lo intendeva Pascal – e vedremo che, al di là degli *honnêtes hommes* Meré e Mitton, egli ha frequentato da molto vicino qualcuno dei libertini più radicali del suo secolo. Certo, la filosofia religiosa di Pascal è profondamente segnata dall'influenza di Sant'Agostino, ma occorre, secondo me, non ridurre l'antropologia pascaliana alla semplice riformulazione della teologia agostiniana. Ciò che mi sembra interessante nell'analisi pascaliana della corruzione della natura umana è il modo in cui trova posto in un sistema psicologico, politico ed epistemologico complesso, un sistema che poggia su elementi forniti da filosofi contemporanei, come Cartesio, Gassendi e Hobbes. Sarò molto breve, per rispettare i limiti tecnologici di questa presentazione. Mi riservo di sviluppare questi elementi in una più estesa versione scritta per la pubblicazione degli Atti del Convegno.

¹ Traduzione della relazione tenuta al convegno "Blaise Pascal: un genio multidisciplinare. A quattrocento anni dalla nascita", Accademia delle Scienze di Torino, 30 maggio 2023.

All'inizio c'è Montaigne, i cui *Essais* sono notoriamente "il libro di Pascal". Studi recenti hanno perfettamente catalogato i diversi debiti di Pascal rispetto agli *Essais*: qui ricorderò solo due cose. Da un lato, la permanente messa in dubbio delle capacità della ragione, il pirronismo di Montaigne, poiché, per Pascal, "il pirronismo è vero" – anche se l'autentico pirronismo è da lui rifiutato: facendo il bilancio, egli trae le conclusioni delle nostre incertezze invece di continuare la ricerca nel dubbio. D'altro lato, lo statuto e gli effetti dell'"abitudine": "noi siamo cristiani allo stesso titolo per cui siamo tedeschi o abitanti del Perigord". Non c'è dubbio che agli occhi di Montaigne, la fede religiosa degli uomini, la fede "umana" – senza la grazia – è un effetto dell'abitudine. L'apologia pascaliana mira a inculcare questo tipo di fede al suo interlocutore: una fede necessariamente "umana", poiché, evidentemente, l'apologista stesso non dispone della grazia.

Ricorderò oggi qualche elemento dell'antropologia pascaliana: tenterò poi di stabilirne la coerenza in una lettura d'insieme delle *Pensées* nella versione scritta.

Il punto di partenza della riflessione pascaliana è la sua definizione della *vanità* e della *miseria* della condizione "dell'uomo senza Dio". Per dirla molto brevemente, la *vanità* è l'assenza del senso della vita e del mondo in cui viviamo. Oggi la chiameremmo l'assurdo. La vanità scuote Pascal e lo indigna: gli è insopportabile per la *noia* (in senso forte) che gli ispira: un sentimento di angoscia e di disgusto esistenziale. La *miseria* è "il fatto che l'uomo vive in un universo in preda alla vanità": è l'esperienza dolorosa dell'assurdo, dell'assenza di senso. Il sentimento della miseria del miscredente ("l'uomo senza Dio") è dunque ispirato da una *nostalgia del senso*, da una concezione razionale dell'*ordine* legittimo delle ragioni, dalla ragione, e dalla constatazione di un disordine, di un *rovesciamento dell'ordine* nella natura umana.

L'uomo non afferra il senso della sua vita e non ha i mezzi per comprendere il principio e la finalità del mondo. Egli è perduto nell'universo, "a metà tra tutto e nulla, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, la fine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile". L'uomo non potrà percepire che qualche "parvenza in mezzo alle cose" (Edizione Sellier, Pensiero 230).

Questa constatazione della condizione attuale dell'uomo è interpretata da Pascal in termini cartesiani. In effetti, sappiamo dalla testimonianza di Margherite Périer (come anche da numerosi frammenti) che Pascal accetta la teoria cartesiana degli "animali-macchine". Ora, la "natura" umana, egli dice, è "sempre simile a quella degli animali" (149): "l'uomo è diventato simile alle bestie" (182). Egli è "tanto un *automa* quanto uno spirito": il corpo s'impone nella natura umana e detta la sua legge allo spirito. L'assenza della ragione, l'assenza del senso e del dominio *meccanico* del corpo definiscono precisamente la miseria dell'uomo: "ciò che per gli animali è natura lo chiamiamo miseria nell'uomo" (149).

Certo, Pascal resta fedele al dualismo cartesiano. "Cos'è che sente il piacere in noi? È la mano, il braccio, la carne, il sangue? Si vedrà che dev'essere qualcosa d'immateriale" (140). L'uomo non è dunque interamente corpo: c'è in lui un principio immateriale che Pascal chiama pensiero (143), o ragione (144), o anima (147). Più avanti egli riprende il vocabolario cartesiano: l'io consiste nel mio pensiero (167) e denuncia l'oscurità delle filosofie materialiste (193). L'uomo sfugge all'annichilimento: la sua "dignità" consiste nelle regole del

suo pensiero; mediante la coscienza che ha della sua condizione egli “supera” per così dire l’universo che lo inghiotte (145).

Ciò non esclude che questa “natura” umana sia “oggi simile a quella degli animali” (149). In che consiste dunque la grandezza dell’uomo? Consiste nel riconoscere la propria miseria (146) – cosa che l’animale non saprebbe fare. La coscienza che l’uomo ha della sua miseria è la prova, agli occhi di Pascal, dell’esistenza in lui di un principio immateriale che costituisce la sua “dignità”. In questo senso “la grandezza è così visibile che scaturisce dalla sua stessa miseria” (149): “la grandezza dell’uomo è grande per il fatto che egli si riconosce miserabile” (146). Ancora una volta, nostalgico del senso, Pascal giudica della nostra natura secondo un concetto di *ordine* che stabilisce la *dignità* dello spirito in rapporto al corpo: è questa concezione gerarchica (cartesiana) dell’ordine che gli permette di denunciare un *disordine*, una *strana inversione* là dove il corpo s’impone sullo spirito. Questo disordine caratterizza la nostra natura e definisce la nostra miseria, poiché noi ne prendiamo coscienza, cosa che gli animali non saprebbero fare.

Egli è dunque miserabile, per il fatto di esserlo. Ma è ben grande, per il fatto di saperlo (155).

Insisto su questo punto, che può sembrare elementare, per sottolineare il fatto che la ragione, che distingue l’uomo dall’animale, non gli permette di sfuggire alla sua miseria. La “grandezza” caratterizzata dall’esistenza in lui di un principio immateriale designa una *vocazione* dell’uomo, non la sua *natura* attuale, che è una “seconda natura” simile a quella degli animali. La ragione è attualmente debole; è dominata dall’immaginazione, dal corpo; non permette all’uomo di attingere qualsivoglia certezza.

Questo trionfo dell’incertezza è confermato da un frammento che conclude “alla gloria della cabala pirroniana” (141): l’uomo non potrebbe sfuggire a questa “ambigua ambiguità”, a questa “oscurità dubbiosa” che caratterizza l’esercizio della ragione nella seconda natura.

Origine e statuto del sentimento

Noi non sapremmo neppure dimostrare che gli uomini concepiscono nello stesso modo i primi principi come lo spazio, il numero, il tempo e il movimento (141). Il frammento seguente è allora di un’importanza capitale.

Noi conosciamo la verità non soltanto mediante la ragione, ma anche mediante il cuore. È con questo secondo tipo di conoscenza che conosciamo i primi principi, e invano il ragionamento, che non ne ha alcuna parte, cerca di combatterli (142).

È dunque assodato che noi non sapremmo dimostrare che tutti gli uomini concepiscono nello stesso modo i primi principi; e nello stesso tempo è acquisito che gli uomini non saprebbero mettere in dubbio i primi principi dello spazio, del tempo, del movimento, del numero. In questa “impotenza” (142), gli uomini si devono accontentare di ragionare su dei principi di cui sanno che il fatto che essi trovino corrispondenza tra un uomo e un altro è soltanto una supposizione; non sanno rifiutare questi principi, semplicemente perché non ne hanno altri. Si devono accontentare di essi pur sapendo che sono indimostrabili. Sono i dati della nostra “natura” corporea.

La ragione e il cuore sono dunque due facoltà psicologiche distinte che hanno uno statuto epistemologico differente: la ragione controlla la coerenza delle proposizioni e delle conseguenze dedotte dalle premesse; il cuore *sente* l'evidenza dei *principi* trovati nel corpo (680). La ragione esige la certezza secondo i propri criteri di coerenza. Il cuore sente i principi e non ne *può* dubitare. La ragione è impotente di fronte alla fondazione dei principi in base alla ragione stessa, ma nello stesso tempo non può dubitare di questi principi, perché non ce ne sono altri: detto altrimenti, essa non può misurare la certezza secondo i propri criteri, perché si scontra con l'"evidenza" del cuore. Sarebbe *ridicolo* che la ragione richiedesse al cuore delle motivazioni a favore della certezza dei principi, perché il cuore non giudica i principi in base a questo criterio: li *trova* e li *sente* semplicemente secondo la sua *natura*.

Ricordiamo infine i frammenti in cui Pascal dichiara che i nostri "principi naturali" sono "principi di abitudine (*coutume*)". Vi ritroviamo la lezione di Montaigne:

Che cosa sono i nostri principi naturali, se non i nostri principi di abitudine? [...] Un'abitudine diversa darà altri principi naturali (158).

L'abitudine è una seconda natura che distrugge la prima (159).

Guardiamo poi il frammento che contrappone pirroniani e dogmatisti: il dibattito porta necessariamente alla questione di cui ci occupiamo. Pascal prolunga qui la sua riflessione:

Che cosa farà l'uomo in questo stato? Dubiterà di tutto? Dubiterà di essere sveglio, di essere pizzicato, di essere bruciato? Dubiterà di dubitare? Dubiterà di essere? Non si può arrivare a questo, e constato che di fatto non c'è nessun pirroniano effettivo perfetto. La natura sostiene la ragione impotente e le impedisce di divagare fino a questo punto (164).

Qual è questa "natura" che "sostiene la ragione impotente"? Pascal parla qui della natura dell'uomo che è oggetto di dibattito filosofico tra dogmatisti e pirroniani: si tratta quindi necessariamente della sua natura *attuale*, della *seconda natura* caratterizzata dall'impresa del corpo – la natura identificata con l'*abitudine*.

La lezione di Montaigne è ormai ancorata a una riflessione sulla "macchina" del corpo. Sappiamo che il cuore sente i principi (142). Nel frammento sulla "Macchina" (680) si dice: "La nostra anima è gettata in un corpo dove essa trova numero, tempo e dimensione. Vi ragiona su e chiama tutto questo natura, necessità. E non può credere ad altro" (680). Più avanti nello stesso frammento, Pascal indica i riti corporei che piegheranno la macchina: "... è facendo tutto come se si credesse, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc. Questo vi farà credere semplicemente in modo naturale e vi ridurrà alla condizione delle bestie (*vous abêtira*)". Qui notiamo soprattutto il fatto che l'azione del costume (dire la messa, ecc.) che ci fa credere – vale a dire, che suscita in noi il sentimento della fede – è descritta come *naturale*, cioè (secondo la mia interpretazione) *conforme alla nostra natura corporea*, conforme alla nostra seconda natura (simile a quella degli animali). Più avanti ancora, sempre nello stesso fascicolo, la stessa formula diventa:

L'abitudine è la nostra natura. Chi si abitua alla fede la crede ... Chi si abitua a credere che il re è terribile, ecc. Chi dubita dunque che la nostra anima, essendo abituata a vedere numeri, spazio, movimento, crede in questo e in nient'altro che questo? (680).

Non c'è alcun dubbio che si tratta qui degli stessi principi di quelli che nel frammento 142 Pascal indicava come *sentiti dal cuore*.

Ne concludo quindi: la natura che sostiene la ragione impotente (164) è l'*abitudine* che ci fa apparire i principi come "natura, necessità" (680). Questi principi sono i principi della nostra natura corporea. L'anima "trova" questi principi nel corpo: l'uomo non può metterli in dubbio; essi fondano tutti i suoi ragionamenti, nonché la certezza stessa che egli ha di esistere, di dubitare, di ragionare... La nostra incapacità di mettere in dubbio questi principi non stabilisce la loro certezza; dimostra solo l'azione del corpo: la ragione più forte per ammettere la loro verità è che non possiamo pensare senza di essi. Questi principi non saprebbero dunque fondare la definizione di una qualsiasi *grandezza* della natura umana; essi permettono al contrario di precisare la definizione della sua miseria e di riaffermare che la sola grandezza è la coscienza di quella miseria. La definizione dello statuto dei principi permette di precisare che la sola conoscenza di cui l'uomo è capace è una conoscenza fondata sulla macchina, sull'*abitudine*, sul corpo. Come si vede, siamo nel cuore della riflessione epistemologica di Cartesio sulla natura dell'evidenza – e, come vedremo, Pascal ha letto attentamente le "Obiezioni" di Gassendi e di Hobbes.

Il sentimento: una passione cartesiana

Ma occorre subito sottolineare un altro debito – imprevisto – rispetto a Cartesio. Lo statuto della ragione non può essere pienamente afferrato se non nel suo rapporto con il *sentimento* del cuore. E uno dei problemi più complessi nell'interpretazione dei *Pensieri*. Non si comprende bene come il cuore possa essere la sede di sentimenti come l'amore e la fede e insieme lo strumento attraverso cui l'uomo apprende le idee primitive (o principi) dello spazio, tempo, movimento o numero. Il sentimento in Pascal sembra essere ora *emozione* ora *percezione*.

Prendiamo il sentimento dell'amore sotto la forma dell'amor proprio. Si sa che l'analisi pascaliana dell'amor proprio si fonda sulla dottrina agostiniana dei due amori. Tuttavia Pascal aggiunge un'analisi espressamente filosofica di ciò che costituisce la depravazione dell'"io detestabile", che si fa "centro di tutto" (494). Per questo esso è irragionevole e ingiusto:

Se nascessimo ragionevoli e indifferenti, e conoscessimo noi e gli altri, non daremmo affatto questa inclinazione alla nostra volontà (680).

In effetti, l'amor proprio si scontra con ciò che Pascal chiama qui l'"ordine":

Infatti tutto tende a sé: questo è contrario a ogni ordine. Bisogna tendere al generale... (680).

Esiste dunque un "ordine" ragionevole e giusto dell'amore. Qual è? Pascal conferisce alla dottrina agostiniana dei due amori un'espressione profana, filosofica:

Io dico che il cuore ama l'essere universale naturalmente e se stesso naturalmente, a seconda di ciò verso cui indulge, e si indurisce contro l'uno o l'altro a sua scelta (680).

Qui Pascal oppone l'essere individuale dell'io all'essere universale: l'essere universale è il tutto di cui l'essere individuale fa parte: la "scelta" della volontà ingiusta è dunque amare se stessi a scapito dell'amore che si deve, secondo l'"ordine", all'essere universale. Questa scelta non è ragionevole:

Voi avete respinto l'uno [l'amore dell'essere universale] e conservato l'altro [l'amore di se stessi]; ed è per questa ragione che amate voi stessi? (680).

L'"ordine" consiste dunque nell'amare il tutto di cui si fa parte, e quest'ordine regna in tutti i domini dell'attività umana: Il "disordine" consiste nel preferire la parte al tutto e a concepire gli interessi di questa parte come contrari a quelli del tutto. Il disordine è una sragione, sintomo di una depravazione della volontà.

Ora, la definizione dell'ordine dell'amore – l'analisi dell'io detestabile e dell'Essere amabile di Dio – è fondata precisamente sulla definizione cartesiana (1650) delle passioni o sentimenti dell'anima dell'amore e dell'odio:

L'Amore è un'emozione dell'anima, causata dal movimento degli spiriti, che la incita a unirsi volontariamente con gli oggetti che sembrano convenirle. E l'Odio è un'emozione, causata dagli spiriti, che incita l'anima a voler essere separata dagli oggetti che le si presentano come nocivi (Le passioni dell'anima, art. 79).

Cartesio precisa allora "che cosa è ciò che si unisce o si separa dalla volontà": intende parlare del

consenso per cui ci si considera già congiunti con ciò che si ama, di modo da immaginare un tutto di cui ci si considera solo una parte, mentre la cosa amata è vista come un'altra parte (art. 80).

Questa distinzione fonda l'ordine pascaliano dell'amore. L'ordine che porta l'io ad amare l'Essere universale è conforme alla definizione cartesiana dell'amore che porta la volontà a unirsi al tutto di cui fa parte. Nello stesso modo l'io "detestabile" è quello che non si considera come parte di un tutto, ma come un tutto separato:

... nell'odio ci si considera da soli come un tutto, completamente separati dalla cosa avversata (art. 80).

Esiste dunque nei *Pensieri* la concezione di un "ordine" fondamentale – ragionevole e giusto – che permette di denunciare il disordine dell'io detestabile come una sragione sintomatica della corruzione, come una "cosa mostruosa, [...] un incantamento incomprensibile e un assopimento sovranaturale, che indica una forza onnipotente che ne è la causa" (681) – e questa concezione dell'"ordine" si fonda sui termini stessi della definizione cartesiana della passione dell'amore.

Vediamo ora se vi è un rapporto tra la definizione della passione (o sentimento) dell'amore e quella di altri sentimenti evocati nei *Pensieri*.

L'amore è un sentimento, questo va da sé: e la sua sede non è l'intelligenza, lo spirito, ma il "cuore". Ma anche la memoria è un sentimento (531) ed essa è "necessaria per tutte le operazioni della ragione" (536). Di più, è sulle "conoscenze del cuore e dell'istinto" che la ragione deve "poggiare": è il cuore che "sente" i principi "come ci sono spazio, tempo,

movimento, numeri" (142), ed è in questo senso che "ogni nostro ragionamento si riduce a cedere al sentimento" (455). Gli strumenti iniziali, i concetti elementari, i primi principi di tutti i ragionamenti ci sono forniti dal cuore.

Da dove viene questo sentimento dei principi? Vediamo come si crea un sentimento in Pascal.

Non bisogna infatti sbagliarsi: noi siamo tanto automi quanto spirito; [... l'abitudine inclina] l'automa che trascina lo spirito senza che vi pensi (661).

Questo meccanismo ci è familiare nel vocabolario che caratterizza l'argomento della scommessa (*pari*) sotto la forma dell'"imbestialimento" (*abêtissement*): "ciò vi farà credere e vi imbestialirà (*abêtira*) in maniera affatto naturale" (680). Attraverso questo meccanismo – quello della nostra natura "simile a quella degli animali", della nostra "seconda natura" dominata dal corpo – le abitudini del corpo piegano la macchina, attutiscono le passioni ribelli e ancorano nel sentimento del cuore una convinzione dello spirito. "Chi si abitua alla fede la crede..." (680). È la legge di tutte le nostre opinioni, di tutte le nostre convinzioni, di tutti i nostri sentimenti: "l'abitudine è la nostra natura" (680).

Si pone allora un problema di coerenza. Nel frammento 142 abbiamo visto che il cuore *sente* i principi ed è sulle conoscenze del cuore e dell'istinto che la ragione deve poggiare. Qual è dunque il rapporto tra questo sentimento dei principi e l'automa che crea i sentimenti nei frammenti che ho appena citato (661,680)? Un primo indizio è fornito dall'inizio stesso della "scommessa":

L'anima è gettata nel corpo, dove trova numero, spazio, tempo, dimensioni. Essa ragiona in base a questi principi; chiama ciò natura e necessità, e non può credere ad altro" (680).

Questa formula conferma il ruolo del corpo nella nascita del sentimento. Ma cosa significa: "l'anima *trova* nel corpo"? Il frammento "I due infiniti" ne fornisce una chiave: Pascal vi propone una sorta di cammino epistemologico attraverso il quale giungiamo alla definizione dei principi. "Le scienze sono infinite nella moltitudine e delicatezza dei loro principi"; il nostro spirito è incapace di afferrare questi principi infinitamente delicati. In altri termini, l'evidenza dei principi è un effetto della limitazione della chiarezza della vista dello spirito, e questa limitatezza è imposta dal corpo. "Trovare nel corpo" significa dunque qui che i principi sono quelli che ci appaiono come "primi" perché il corpo oscura la vista chiara dello spirito. In questo senso, i principi sono quelli che appaiono a uno *spirito unito a un corpo*. Il corpo determina anche la nostra visione delle cose: noi analizziamo il mondo secondo i nostri "principi", e chiamiamo questo "natura", "necessità", ma questa "necessità" non è che quella della nostra natura corporea e non quella del mondo che percepiamo. È solo per il fatto che è unita a un corpo che l'anima pensa in termini di *numero, tempo, dimensioni*. Questi concetti sono il risultato dell'unione dell'anima e del corpo: il sentimento è dunque il modo di conoscere che caratterizza un essere costituito da anima e corpo. Questo frammento conferma ai miei occhi il rapporto di dipendenza che lega i sentimenti al corpo e conferma nello stesso tempo che non abbiamo a che fare con una "intuizione intellettuale": secondo Pascal lo spirito non funziona mai indipendentemente dal corpo. L'anima non ha, come in Cartesio, la sua "specie a parte". Al contrario, i primi principi sono "trovati" nel corpo e "sentiti" dal cuore.

Questa prospettiva mi sembra confermare la dimensione anticartesiana del sentimento in Pascal.

Il sentimento pascaliano dell'amore è conforme alla definizione della passione cartesiana. Analogamente, sul piano della conoscenza, il sentimento pascaliano è conforme alla definizione cartesiana dei "sentimenti o passioni dell'anima", che sono "certe maniere confuse di pensare che provengono e dipendono dall'unione e quasi dalla mescolanza dello spirito e del corpo" (R. Descartes, *Oeuvres complètes*, Paris, Garnier, 1963-1973, 3 voll., II, p. 492). In effetti, nei termini di Pascal, non si tratta che del "balletto degli spiriti [animali]" (565). In Pascal, come in Cartesio, le "passioni dell'anima" (o i "sentimenti dell'anima") hanno la loro fonte negli "spiriti animali", cioè nel sangue, nel corpo.

Ora, l'evidenza e la certezza delle intuizioni intellettuali dipendono nella filosofia cartesiana dalla libertà della volontà, che può sempre sospendere il giudizio e non dare il suo assenso alle idee oscure o confuse. Le percezioni delle passioni sono oscure e confuse: di fronte a tale oscurità e confusione il libero arbitrio può e vede sempre sospendere il giudizio, poiché esso è sempre e assolutamente in nostro potere. Al contrario, dall'analisi pascaliana del ruolo del sentimento segue che noi abbiamo solo idee oscure e confuse, nel senso che esse non sono generate da un'intelligenza pura, ma dall'unione dell'anima e del corpo: esse sono interamente fondate sul sentimento. Di fronte a tali percezioni oscure e confuse, la sospensione è impossibile:

Lo spirito crede naturalmente e la volontà ama naturalmente di modo che in mancanza di oggetti veri occorre che essi si attacchino a quelli falsi (544, sottolineatura mia).

La psicologia cartesiana è decapitata: nel dominio della conoscenza, come in quello dell'amore, l'uomo è abbandonato ai sentimenti. Ora,

la fantasia è nello stesso tempo simile e contraria al sentimento, di modo che non si può distinguere tra questi due contrari... Bisognerebbe avere una regola. La ragione si offre, ma essa è adattabile a tutti i sensi. E così non ce nessuna regola (455).

Il legame tra il sentimento e il corpo è così confermato, poiché la fantasia è frutto dell'immaginazione, della facoltà che trasforma i dati del senso in immagini per abbandonarsi al lavoro dello spirito. In effetti, è l'immaginazione che ha creato nell'uomo una "seconda natura" (78), ed è in questa "natura" dominata dall'abitudine, dal corpo, che il sentimento gioca un ruolo primario, non solo nel dominio degli affetti, ma anche in quello delle conoscenze.

Conseguentemente il sentimento è destituito di garanzia metafisica. Mentre Cartesio fondava sulla veracità divina la garanzia che l'evidenza non può ingannare (perché Dio è autore della mia natura ed è Lui che mi ingannerebbe se mi avesse creato di tal fatta che io fossi obbligato per mia natura ad essere acquiescente, con la forza dell'evidenza, a cose che si riveleranno false), l'epistemologia pascaliana è priva di garanzia divina: "Dio tenta, ma non induce in errore" (431), vale a dire che Dio non ci obbliga a prendere le nostre certezze come verità assolute che si impongono a Dio stesso. L'uomo può così riconoscere la sua incapacità ad attingere la verità con le proprie forze, senza che Dio lo inganni, senza che la Sua veracità sia messa in causa. L'uomo riconosce la sua miseria: riconosce che perdendo la sua *prima*

natura ha perduto la sua capacità originaria di staccarsi dall'azione del corpo e dall'incertezza che ne deriva.

Sentimento vs grandezza

Se si dubitasse dello statuto del sentimento, se si fosse tentati di attribuirgli una qualsiasi grandezza seguendo il titolo del fascicolo (o dossier) VII "Grandeur", sarebbe sufficiente, per dissipare quest'illusione, considerare un sentimento che Pascal designa lui stesso espressamente come erroneo.

Pascal evoca tre sentimenti determinati dall'abitudine:

L'abitudine è la nostra natura; chi si abitua alla fede la crede e non può più fare a meno di temere l'inferno. E non crede ad altro.

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

Chi dubita dunque che la nostra anima è abituata a vedere numero, spazio, movimento? Lo crede e non crede ad altro (680).

Il sentimento popolare "che il re è terribile" nasce dall'"abitudine di vedere i re accompagnati da guardie, da tamburi, da ufficiali e da tutte le cose che inclinano la macchina verso il rispetto e il terrore", abitudine che comporta una determinata associazione di immagini nello spirito del popolo: da lì deriva che la vista del re "anche quando è solo e senza questo apparato imprime nei suoi sudditi il rispetto e il terrore, perché nel pensiero non si separa per nulla la loro persona dal seguito con cui di solito è congiunta. E la gente, che non sa che questo effetto viene dall'*abitudine*, crede che venga da una forza naturale" (59). Questo *sentimento* è dunque un'illusione imposta dall'abitudine per mezzo di un'associazione di immagini erronea, effetto dell'*immaginazione*.

In effetti si sa che la legittimità dell'autorità sovrana è fondata secondo Pascal in primo luogo sulla Forza. "Non potendo fare in modo che ciò che giusto fosse forte, si è fatto in modo che ciò che forte fosse giusto" (135). Il sentimento "che il re è terribile" è una "corda dell'immaginazione" (668): imposto dall'immaginazione e dall'abitudine, esso fonda una "opinione del popolo" che in sé è "sana", ma che non lo è "nella testa" (nella testa del popolo), "perché il popolo pensa che la verità sia là dove non è" (126).

Notiamo di passaggio ciò che Pascal deve qui a Hobbes (può essere tramite l'intermediazione del suo traduttore Samuel Sorbière): "si è fatto in modo che ciò che è forte fosse giusto". Non si tratta di una "vera" giustizia, ma di quella della "seconda natura": un'illusione del popolo. I "semi-capaci" denunciano l'ingiustizia fondamentale; i "capaci" mantengono quest'illusione perché è utile alla pace sociale; i "cristiani perfetti" riconoscono che è giusto che Dio ci sottometta a leggi ingiuste in se stesse per punirci della nostra corruzione. La "gradazione" si fonda sul positivismo giuridico di Hobbes tanto quanto sull'antropologia agostiniana. "Sulla concupiscenza sono state fondate, e da essa dedotte, ammirevoli regole di polizia, di morale e di giustizia" (124). Detto altrimenti, l'hobbesismo è la legge politica della seconda natura: l'autorità del sovrano si stabilisce in base alla Forza e si mantiene con le corde dell'immaginazione: è il funzionamento dello Stato politico sotto la

seconda natura. Nel *Trattato del potere assoluto dei sovrani* (1685) del teologo riformato Élie Merlat si trova questa stessa dottrina esplicitamente riferita all'alleanza tra Agostino e Hobbes.

Lo statuto dell'immaginazione

Questa analisi del *sentimento* è confermata dallo statuto accordato all'immaginazione nella psicologia pascaliana della "seconda natura". L'incertezza delle nostre conoscenze discende dalla condizione "dominante" attribuita all'immaginazione, perché essa presiede all'elaborazione dei nostri sentimenti:

Questa superba potenza nemica della ragione, che si compiace a controllarla e a dominarla per mostrare quanto essa possa in tutte le cose, ha stabilito nell'uomo una seconda natura. [...] L'immaginazione dispone di tutto (78).

L'immaginazione è "questa parte dominante dell'uomo", perché è essa a fornire allo spirito, a partire dalle sensazioni del corpo, le *immagini* sulla quali lavora. In questo senso tutte le nostre idee, o piuttosto immagini, sono segnate dal carattere "ingannevole" dell'immaginazione, il cui potere è il simbolo della dominazione del corpo. In effetti, c'è un "inganno" (*piperie*) reciproco tra i sensi e la ragione:

I sensi ingannano la ragione con false apparenze, e questo stesso inganno che perpetrano all'anima lo ricevono a loro volta (78).

Nella "seconda natura" l'immaginazione domina la ragione; questa "maestra d'errore e di falsità" impone le sue *immagini*; noi non abbiamo più idee che non portino il segno di questa facoltà corporea. La dominazione del corpo fonda l'incertezza che colpisce le nostre *idee*. Lo statuto privilegiato del corpo nella "seconda natura" si riflette sulla posizione centrale dell'immaginazione nella psicologia e quindi nell'epistemologia pascaliana. Noi ragioniamo in base a *immagini* del mondo derivate da *sensazioni* del corpo e le analizziamo secondo categorie determinate dai principi della nostra *natura* corporea.

Questa psicologia e questa epistemologia empiriste sono quelle di Gassendi, di modo che si può riassumere la posizione di Pascal in una formula semplice ma non semplicistica: la prima natura dell'uomo è quella di uno spirito che si può staccare dal corpo, che ha le sue "specie a parte": è cartesiana. Dopo la Caduta, la seconda natura dell'uomo, dominata dal corpo, è gassendista.

La psicologia cartesiana è così decapitata e privata del "punto fisso" della certezza metafisica. Secondo il commento di Gassendi e di Pascal, queste percezioni, che sono in effetti "una continuazione e una dipendenza della mia natura", non sono intuizioni dell'intelligenza indipendente dal corpo; sono al contrario percezioni confuse dipendenti dall'unione dell'anima con il corpo.

Pascal propone così un'analisi propriamente filosofica della "seconda natura" agostiniana ed elabora la sua disamina per mezzo degli strumenti psicologici, politici ed epistemologici forniti dai filosofi contemporanei – Cartesio, Gassendi, Hobbes – che

permettono di confermare la lezione di Montaigne sulla natura abitudinaria della fede “umana”, quella di cui Pascal vuol convincere il suo interlocutore.

Ora, una scoperta recente accresce la pertinenza di quest’argomentazione apologetica. In effetti, Gianluca Mori ha recentemente dimostrato – a mio avviso in maniera irrefutabile – che Guy Patin è il redattore, in collaborazione con Gabriel Naudé e Gassendi, del primo trattato ateo composto in Francia: il *Theophrastus Redivivus* (1659). Ricordiamo che i nipoti di Guy Patin, i figli di suo figlio Charles, sono allievi a Port-Royal nel corso degli anni Cinquanta. Patin stesso ha frequentato - con numerosi amici di Port-Royal - il salotto di Liancourt, dove alcuni dei suoi intenti sono stati registrati nel *Diario* di Jean Deslyons. Pascal ha frequentato Gassendi e ha scelto come interlocutore nei *Pensieri* un gassendista non credente, respingendo la “via regale” proposta – in forma dissimulativa – da Gassendi per dimostrare l’esistenza di Dio in base all’ordine della natura. Al tempo del suo soggiorno a Parigi Hobbes ha frequentato Gassendi (e senza dubbio anche Pascal) all’Accademia di Habert de Montmor. Guy Patin ha conosciuto Hobbes durante il suo soggiorno parigino e si è anche preso cura di lui. Qualche anno più tardi, Molière ha l’audacia di rappresentare il libertinaggio gassendista sulla scena teatrale. Malgrado il carattere indiretto di queste prossimità, tutto ciò suggerisce la pertinenza dell’antropologia delle *Pensées* con i libertini della sua epoca. Richiamiamo anche la formula del *Theophrastus Redivivus*:

Ora, ritengo che nessun secolo – neppure i secoli delle persecuzioni – sia mai stato più significativo per la sua incredulità e il suo disprezzo della fede del secolo che stiamo vivendo (Trattato III, cap. 5, § 3, ed. a cura di G. Canziani e G. Paganini, p. 483)

In attesa della pubblicazione delle opere di Spinoza e di Richard Simon (che rovesciano l’esegesi figurista), i filosofi contemporanei di Pascal gli hanno fornito gli strumenti di analisi per precisare la definizione della “seconda natura” e per proporre la “fede umana” come un sentimento – come una passione, una convinzione – ragionevole.