

# LA FENOMENOLOGIA DELLE *PENSÉES* TRA INDIFFERENTISMO E DIVERSIONE

Manlio Antonio FORNI

(Università degli Studi di Milano)

**Abstract:** This paper aims to investigate the relationship between the phenomenon of diversion and that of indifference in Pascal's *Pensées*, in an attempt to identify the specificities of each of these phenomenological-existential modalities and understand how these interact with the anthropological model that Pascal outlines throughout the entire work. Starting from the multiple forms assumed by existence in the relationship that the human being has with himself, the figures of the *deversus man* and that of the *indifferent* one will be defined as the main protagonists, together with the *religious man*, of Pascal's meditation, which detect in dictate of self-knowledge the fundamental pivot in relation to which to conceive individual variations within the phenomenological spectrum of the human. In this theoretical framework, man's peculiar disposition towards sociality draws an anthropologically ambiguous image; in this regard, a critical comparison with V. Carraud's analysis will bring out the strict link between existential postures that seem to be based on different ontological assumptions. Search for truth, awareness regarding the immortality of the soul and relationship with one's own death will be the primary coefficients to be examined to account for the variety of human phenomenology and the contextual unity of its principles.

**Keywords:** Pascal, diversion, indifferentism, self-knowledge, death.

## 1. Le *Pensées* e le sue figure

Tra le più storicamente note e filosoficamente significative osservazioni antropologiche compiute da Pascal possiamo senza dubbio individuare la teoria del *divertissement*, la cui frammentaria e nondimeno articolata esposizione è contenuta nell'omonimo capitolo delle *Pensées*. Questa teoria, che possiamo compendiare nella tendenza da parte dell'uomo a schivare ogni relazione con se stesso, con i propri limiti e le proprie possibilità esistenziali rifugiandosi negli intrattenimenti offerti dalle contingenze del mondo, ha l'inestimabile pregio esplicativo di fornire un principio d'azione basilare a cui poter ricondurre le variegata forme della fenomenologia umana: comportamenti, atteggiamenti e attività di ogni genere sono per Pascal fondamentalmente interpretabili alla luce di un'universale disposizione fenomenologica a divergere da se stessi cercando nello svago un'occasione per non pensare alla propria miseria e a tutto ciò che essa comporta. L'inestimabile valore di questa intuizione pascaliana è dimostrato non solo dalla straordinaria fortuna storica del concetto di

*divertissement*,<sup>1</sup> ma anche dalla costanza con cui l'autore francese, nello sviluppare alcuni dei temi centrali della sua opera, vi fa riferimento in modo più o meno esplicito. Gran parte della caratterizzazione dell'uomo cristiano presentata nelle *Pensées* risalta infatti a partire da una latente contrapposizione con il modello fenomenologico-esistenziale rappresentato dall'uomo "divertito", coinvolto nelle dinamiche del mondo e perciò estraneo a se stesso; e tuttavia sarebbe erroneo ritenere che l'unico o il principale bersaglio polemico di quella che nella mente di Pascal doveva presentarsi come un'*Apologia del Cristianesimo* sia costituito dalla figura dell'uomo "divertito" (o "diverso"). A questa figura occorre invece, per una più raffinata analisi della prospettiva pascaliana, affiancarne un'altra, una figura per molti aspetti simile a quella del *diverso* ma da essa sostanzialmente divergente. La figura in questione, di cui nelle prossime pagine si proverà a rendere conto, può essere identificata con la categoria fenomenologica dell'*indifferente*. Prima di comprendere le peculiarità che distinguono il modello esistenziale dell'*indifferente* da quello del *diverso* è opportuno, però, fare un passo indietro per tentare di mettere a fuoco alcuni capisaldi dell'antropologia pascaliana.

## 2. Autocoscienza e finzione sociale: due premesse antropologiche

Dal punto di vista del rapporto che l'uomo intrattiene con se stesso, emerge come punto nodale il problema, di socratica memoria,<sup>2</sup> della conoscenza di sé, una conoscenza che si configura agli occhi di Pascal non solo come imperativo gnoseologico e morale, ma eminentemente come imperativo esistenziale in relazione al quale solamente l'uomo può realizzare se stesso. L'intera e complessa architettura logica che dispone dialetticamente i termini essenziali dell'antropologia pascaliana, ovvero miseria e grandezza, si regge di fatto sulla possibilità di ogni essere umano di conoscersi, di scoprirsi in quanto creatura misera e perciò stesso dare lustro alla propria grandezza nel

---

<sup>1</sup> Per meglio comprendere la fortuna di questo concetto in ambito filosofico si consulti Alessandra ALOISI, *The Power of Distraction. Diversion and Reverie from Montaigne to Proust*, Bloomsbury Publishing, London 2023. Per quanto riguarda, invece, l'influenza del concetto di *divertissement* in ambito medico-terapeutico segnaliamo Jean STAROBINSKI, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, J. R. Geigy S.A., Basel 1960. e Chad A. CORDOVA, *Pascal and melancholy*, "Modern Intellectual History", 16, 2, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 339-373.

<sup>2</sup> Il concetto si trova ripetutamente espresso nel *corpus* platonico, si pensi, a titolo esemplificativo, al «fare l'esame a me stesso» che trova posto nell'*Apologia di Socrate* (PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di E. Savino, Mondadori, Milano 2017, p. 213, 38a).

segno di uno scarto di coscienza, di un «istinto segreto»<sup>3</sup> verso la felicità che lo distingue qualitativamente da ogni altro essere vivente. È precisamente in questa forma di autotrasparenza, di penetrazione del sé inteso come luogo più intimo delle proprie possibilità e dei propri confini ontologici, che l'uomo può delineare la propria esistenza secondo i criteri d'azione e i modelli di vita a lui più congeniali, non potendo però in alcun modo sottrarsi alla necessità di un rapporto - di qualunque genere esso sia - con sé medesimo. L'impossibilità di eludere l'originario principio di relazione a sé è da Pascal avanzato nel celeberrimo Frammento dedicato alla scommessa; dinanzi al dilemma circa la convenienza di una vita vissuta come se Dio esistesse (o non esistesse) il filosofo giansenista è laconico: «Bisogna scegliere»,<sup>4</sup> e questa scelta non si può in alcun modo ridurre ad una semplice presa di posizione teologica, perché in essa - nell'esistenza di Dio e nel conseguente atteggiamento dell'uomo a riguardo - ne va di sé, del senso della propria esistenza, della propria attitudine nei confronti del mondo, della verità circa il proprio essere. La necessità di assumere una postura rispetto al divino è lo specchio della correlata necessità di avere un rapporto con sé, perché nell'esistenza o inesistenza di Dio (e soprattutto nell'idea dell'uomo a riguardo) si definiscono le possibilità medesime della propria esistenza: ciascun uomo intrattiene con sé un certo rapporto, ciascun uomo vive presso il proprio essere secondo degli orientamenti che permettono alla sua vita di avere una forma anziché un'altra. Il nodo problematico della conoscenza di sé è dunque, dal punto di vista del passaggio dalla costituzione antropologica che riguarda ogni uomo universalmente alla tipologia particolare di esistenza scelta dal singolo, l'irriducibile epicentro a partire dal quale le differenti modalità fenomenologico-esistenziali devono essere prese in esame, e, come vedremo, è proprio da qui che può avere luogo una puntuale distinzione tra la figura del *diverso* e quella dell'*indifferente*.

A questo aspetto dello studio pascaliano sull'uomo, riconosciuto da più angolature da pressoché tutti i principali studiosi del pensatore francese, dobbiamo però aggiungere un altro la cui rilevanza è dai critici spesso sottostimata, e che tuttavia risulterà qui essenziale per comprendere una decisiva sfumatura dell'atteggiamento esistenziale dell'*indifferente*. Ci riferiamo al principio in base a cui l'individuo altera i propri comportamenti in relazione alla dimensione sociale entro cui la sua esistenza si dispiega: «c'è sempre qualche interesse a farsi amare dagli uomini. Perciò la vita umana non è che

---

<sup>3</sup> Blaise PASCAL, *Frammenti*, p. 203, f. 136. Per le citazioni del testo pascaliano ci affidiamo, nel presente articolo, alla numerazione escogitata da L. Lafuma (Blaise PASCAL, *Pensées*, a cura di L. Lafuma, Éditions Points, Paris 2018) e riportata nell'edizione italiana Blaise PASCAL, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Rizzoli, Milano 2017.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 417, f. 418.

una perpetua illusione; non si fa che adularsi e ingannarsi a vicenda. [...] L'unione che c'è tra gli uomini non è fondata che su questo reciproco inganno»,<sup>5</sup> «non è altro che fingere». L'intersoggettività, intesa come l'apparire fenomenico dell'esistenza del singolo agli occhi dell'altro, obbliga per Pascal a riprodurre socialmente la propria vita secondo una finzione, dissimulando se stessi al fine di incontrare il gradimento dell'altro e i favori di una società - quella libertina del Seicento - che individua nell'orientamento al mondo un valore da perseguire, un valore che di per sé Pascal non condanna, ma che, di fatto, riconduce ad una dicotomia in cui esso si contrappone difettivamente alla virtuosa vocazione a conoscere se stessi. Occorrerà tenere in seria considerazione il fondamento finzionale della socialità per poter dare una lettura più concettualmente accorta dell'impossibilità di sovrapporre integralmente la fenomenologia del *diverso* a quella dell'*indifferente*.

Poste queste due premesse antropologiche, indispensabili per comprendere l'agire umano nelle sue declinazioni egologiche e sociali, possiamo ora analizzare da distanza più ravvicinata alcune particolarità dei fenomeni della diversione e dell'indifferenza per tentare di comprendere quale ruolo essi svolgano nel piano speculativo escogitato da Pascal.

### 3. Diversione o indifferenza?

Il filosofo francese utilizza il termine *divertissement*, che qui tenderemo a tradurre con *diversione*, per descrivere il principio fenomenologico-esistenziale implicato nella totalità dell'industria umana, ovvero quella disposizione ontologica fondamentale in base alla quale ci occupiamo delle cose del mondo (attività professionali, svaghi, momenti di socializzazione e passatempi di qualunque natura) per evadere da noi stessi e inibire la profonda inquietudine che promana dall'autentica comprensione della propria miseria.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 981, f. 978.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 283, f. 210.

<sup>7</sup> Il nesso tra miseria e *divertissement*, di cui offre testimonianza il f.414 (pp. 409-411) - «la sola cosa che ci consola dalle nostre miserie è la diversione, e tuttavia essa è la più grande delle nostre miserie. È questo, infatti, che ci impedisce fundamentalmente di pensare a noi stessi, e che ci porta insensibilmente a perderci» -, è acutamente chiarito da L. Thirouin, il quale segnala come già nella prima edizione delle *Pensées* curata dagli intellettuali di Port-Royal (1670) «il capitolo XXVI ("Miseria dell'uomo") sia composto quasi esclusivamente da frammenti tratti dalla *liasse* "Divertissement". La nozione stessa di *divertissement* è dunque, per Port-Royal, emblematica della miseria» (Laurent THIROUIN, *Le cycle du divertissement*, "Studi Francesi", 143, 2, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p. 261; traduzione dell'autore). Un'ulteriore dimostrazione di questo legame è offerta dagli studi filologici raccolti da Éric DUBREUCQ, *L'intériorité désertée et le fond du cœur. Le rapport à soi dans la liasse de Pascal sur le Divertissement*, in *Methodos. Savoirs et textes*, vol. 5, Presses Universitaires du

Teorizzando questa inclinazione naturale verso il mondo, Pascal si trova fra le mani un dispositivo fenomenologico dotato di straordinaria chiarezza ed efficacia esplicativa. In forza di esso è possibile non soltanto far luce sul complesso dell'attività umana spiegandone l'origine ontologico-esistenziale oltre che psicologica,<sup>8</sup> ma anche evidenziare l'intrinseca problematicità del rapporto con sé; la diversione, infatti, sebbene si dimostri in grado di ricomprendere all'interno del modello di motivazione-azione che essa prospetta le più svariate occupazioni dell'esistenza («senza esaminare tutte le occupazioni particolari, è sufficiente comprenderle sotto l'idea di diversione»),<sup>9</sup> si configura innanzitutto come un principio negativo, vale a dire come un principio che definisce l'agire umano in relazione ad un evitamento: l'evitamento del pensiero di sé, del proprio essere, della propria fragilità e mortalità. Dal momento che «tutta l'infelicità degli uomini viene da una sola cosa, dal non saper stare in pace in una stanza»,<sup>10</sup> «la diversione è una cosa così necessaria [...] che loro sono miserabili senza di essa», poiché è solo attraverso questa attitudine che possono rimanere aggrappati ad una parvenza di felicità che altro non è se non l'ennesima finzione, ossia l'illusione di grandezza e immortalità che si profonde nell'anima di chi è dimentico della propria natura misera e mortale. «Non potendo gli uomini guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno deciso di non pensarci per poter essere felici»,<sup>11</sup> perché «nonostante le sue miserie, l'uomo vuole solo essere felice: non vuole essere altro che felice, e non può non volerlo; ma come potrà riuscirvi? Bisognerebbe, per riuscirvi, che egli si rendesse immortale; ma, non potendolo, ha deciso di astenersi dal pensarvi»<sup>12</sup> cercando distrazione fra le attrazioni del mondo.

Come detto, la descrizione dell'universale meccanismo diversivo occupa nelle *Pensées* una sezione rilevante, e questo sembra implicitamente suggerire che l'intento primario di Pascal sia propriamente quello di sollecitare gli uomini dediti al divertimento a modificare la propria traiettoria esistenziale tramite un ascolto sincero del messaggio evangelico e di quel Cristianesimo che non solo suggerisce pratiche di vita virtuose e socialmente temperate, ma che soprattutto obbliga l'uomo a prendersi cura della propria anima e a pensare a se stesso nei termini della finitudine che lo contraddistingue. È del

---

Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2005; questi mostrano chiaramente che «una parte dei frammenti dedicati al tema della *Miseria* è stata riutilizzata per sviluppare quello del *Divertissement* e il suo radicamento nell'interiorità del cuore» (p. 50; traduzione dell'autore).

<sup>8</sup> Riguardo al *divertissement* come «fenomeno di psicologia profonda» rimandiamo a Jean MESNARD, *Sui 'Pensieri' di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 220.

<sup>9</sup> PASCAL, *Frammenti*, p. 489, f. 478.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 197, f. 136.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 195, f. 133.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 195, f. 134.

resto questa la specificità del Cristianesimo rispetto alle altre religioni: esso invita l'uomo a conoscere se stesso e a farlo per mezzo del solo sapere che realmente può dar conto di contraddizioni umane altrimenti irresolubili. Questo sapere è proprio quello messo in luce dalla dottrina cristiana attraverso la viva esperienza, terrena e ultraterrena insieme, di Gesù Cristo. La religione cristiana ha l'esclusivo merito di portare l'uomo davanti all'uomo, di metterlo di fronte ad uno specchio così che possa prendere coscienza della sua «ontologica miseria»;<sup>13</sup> e tuttavia questa disposizione spirituale così vividamente presentata da Pascal, lungi dall'essere il semplice contraltare di una condotta diversiva che l'autore francese illustra in tutti i suoi limiti, si delinea innanzitutto come la più nobile alternativa alla mostruosità di un indifferentismo che tra le pagine dell'opera pascaliana rivendica uno spazio molto più significativo di quanto potrebbe apparire ad un primo esame. Che le *Pensées* condensino al loro interno molteplici direttrici polemiche (si pensi a quella rivolta contro gli scettici, contro i dogmatici, contro gli stoici e gli epicurei)<sup>14</sup> è un'osservazione che non può sfuggire a chiunque si affacci con attenzione al testo, ma che tra queste matrici polemiche vi sia anche - e forse soprattutto - quella relativa non semplicemente a una certa corrente ateistica, ma specificamente all'indifferentismo libertino che caratterizza la società francese del tempo è un rilievo che occorre portare alla luce con maggiore accuratezza di quanto sia stato fatto sinora. L'assenza di un'apposita sezione del testo in cui Pascal si confronti in modo esplicito con la figura dell'*indifferente* può indubbiamente indurre il lettore ad appiattare l'interpretazione di questo modello esistenziale su quello ben più esplicitamente delineato dell'*uomo diverso*, e tuttavia non possiamo affatto sorvolare sulle notevoli differenze presentate da questi due prototipi fenomenologici.

Per comprendere la specificità dell'indifferentismo denunciato da Pascal, prendiamo in esame il Frammento 427 della numerazione di Lafuma:

Dio ha stabilito dei segni sensibili nella Chiesa per farsi riconoscere da coloro che li cercassero sinceramente, nondimeno li ha avvolti in modo tale che egli non sarà scorto che da coloro che lo cercano con tutto il loro cuore; quale vantaggio possono trarre, dunque, costoro, quando nella negligenza di cui fanno professione rispetto alla ricerca della verità, gridano che non c'è nulla che gliela mostri? [...] Bisognerebbe che gridassero che essi hanno fatto tutti gli sforzi necessari per cercarla ovunque, [...] ma senza alcuna soddisfazione. [...]

<sup>13</sup> Dario ANTISERI, *Come leggere Pascal*, Bompiani, Milano 2005, Premessa, p. 7. Il concetto di miseria ontologica è ripreso poi dallo stesso Antiseri in *Miseria e grandezza dell'uomo* (Mimesis Edizioni, Milano 2022) e da Claudio MARCELLINO nell'*Introduzione a B. Pascal. Ragione e cuore*, pagine scelte (Ares, Milano 2023), dove viene messa in luce la «miseria ontologica ed esistenziale che contraddistingue l'essere umano» (p. 8).

<sup>14</sup> Le linee essenziali di questi riferimenti polemici sono rintracciabili nella sezione delle *Pensées* intitolata *Filosofi*, i cui legami con il fenomeno del *divertissement* e con la relativa *l'iasse* sono elucidati da THIROUIN in *Le cycle du divertissement*, pp. 262-263.

Ma io spero di mostrare qui che non c'è persona ragionevole che possa parlare in tal modo, e oso anche dire che mai nessuno l'abbia fatto. [...] [Ecco,] questa negligenza è insopportabile. Non si tratta qui dell'interesse passeggero di qualche estraneo per un tale comportamento; si tratta di noi stessi, del nostro tutto. L'immortalità dell'anima è una cosa che ci interessa così fortemente, che ci tocca così profondamente, che bisogna aver perduto ogni sentimento per essere indifferenti nel sapere come stiano le cose. A seconda che ci siano dei beni eterni da sperare o no, tutte le nostre azioni e i nostri pensieri debbono prendere delle vie così differenti che è impossibile fare un passo con criterio e giudizio se non regolandolo in vista di questo punto, che deve essere il nostro ultimo fine. Così il nostro primo interesse e il nostro primo dovere è di chiarirci su questo soggetto, da cui dipende ogni nostra condotta.<sup>15</sup>

Come abbiamo anticipato, il problema religioso si inserisce, nella trattazione pascaliana, entro il più ampio quadro esistenziale che vede nella ricerca della verità e nell'interrogazione circa l'immortalità dell'anima due aspetti correlati di una medesima esigenza umana. Mettere in questione la natura della propria anima e l'orizzonte ultimo del proprio destino ultraterreno è un'operazione esistenziale cruciale, poiché «tutte le nostre azioni e i nostri pensieri debbono prendere delle vie così differenti» a seconda che si creda o meno all'esistenza di Dio e a una forma di sopravvivenza metafisica successiva alla vita terrena. Per questo l'indifferenza nei confronti di tali tematiche è da Pascal tacciata di negligenza e idealmente ricondotta all'espressione di una *diminutio* antropologia che recide dall'umanità quella dimensione sentimentale che per il filosofo francese non solo è un dato di fatto ontologico, ma detiene anche un valore epistemico<sup>16</sup> da affiancare alla “pura” ragione e integrare con essa in una più generale ragionevolezza, in un esercizio di buon senso che restituisce immediatamente ad ogni uomo che possa a tutti gli effetti dirsi tale la centralità della questione teologico-escatologica che l'*indifferente* con straordinaria impudenza sembra eludere. La perdita di questo

<sup>15</sup> PASCAL, *Frammenti*, pp. 427-429, f. 427.

<sup>16</sup> «Conosciamo la verità non solo con la ragione, ma anche con il cuore. È in quest'ultimo modo che conosciamo i primi principi, e invano il ragionamento, che non vi partecipa affatto, cerca di metterli in dubbio. [...] I principi si sentono, gli enunciati si dimostrano, e tutto con certezza, anche se per vie diverse. Ed è tanto inutile e ridicolo che la ragione richieda al cuore prove dei suoi primi principi per dare il suo assenso quanto sarebbe ridicolo se il cuore domandasse alla ragione un sentimento di ogni enunciato da lei dimostrato per poter accoglierlo. Tale impotenza deve dunque servire solo a umiliare la ragione nella sua pretesa di farsi giudice di tutto, ma non a contrastare la nostra certezza, quasi che soltanto la ragione fosse capace di istruirci. Piacesse a Dio che, al contrario, non ne avessimo mai bisogno e conoscessimo tutto per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha rifiutato questo bene; essa, all'opposto, ci ha concesso pochissime conoscenze di questa specie» (*ivi*, pp. 173-175, f. 110). Il ruolo svolto dal cuore e dal sentimento nella gnoseologia pascaliana rappresenta un tema ampiamente interrogato dalla letteratura critica; un'approfondita trattazione in merito si può trovare in particolare in Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris 1950 e nell'articolo di Alberto PERATONER, *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, Vita e Pensiero, 89, 2/3, Milano aprile-settembre 1997, pp. 317-337.

sentimento equivale, in sostanza, allo smarrimento di sé in quanto individuo che può rendersi consapevole della sua condizione esistenziale e del suo rapporto con il divino: per Pascal la scelta di ignorare una problematica offerta all'uomo dal suo stesso essere è tanto indecifrabile - agli occhi della ragione quanto a quelli di un'emozione che altro non è se non una delle cifre più distintive dell'umanità stessa - da costringere l'autore ad invocare, sul piano teoretico-esplicativo, la possibilità di un impoverimento ontologico che deformi l'umana sembianza e la riduca, come vedremo nel prossimo brano, a un'innaturale mostruosità. Questo tipo di disinteresse, dunque, smarca non solo un'originale forma esistenziale, ma - almeno così sembra a questo livello di analisi - una differente costituzione antropologica. Ma procediamo nella lettura del Frammento 427:

Tra quelli che non sono persuasi, io pongo un'estrema differenza tra coloro che lavorano con tutte le loro forze a istruirsi e coloro che vivono senza darsi pena e senza pensarci. Io non posso avere che compassione per coloro che gemono sinceramente in questo dubbio, che lo considerano come il male più estremo e che, non risparmiando nulla per uscirne, fanno di tale ricerca la principale e più seria delle loro occupazioni. Ma per coloro che passano la loro vita senza pensare all'ultimo fine della vita stessa [...] ho una considerazione del tutto diversa. Questa negligenza in una questione in cui si tratta di loro stessi, della loro eternità, del loro tutto, mi irrita più di quanto non mi rattristi; essa mi stupisce e mi spaventa: è un mostro per me. Io non dico ciò per pio zelo di una devozione spirituale. Io intendo, al contrario, che si deve avere questo sentimento per un principio di interesse umano e per un interesse di amor proprio: per questo, non serve far altro che vedere ciò che vedono le persone meno illuminate. [...] È dunque sicuramente un gran male essere in questo dubbio, ma è almeno un dovere indispensabile, quando ci si trova dentro, cercare. E così colui che dubita e che non cerca è assieme molto infelice e molto ingiusto, e se è con ciò tranquillo e soddisfatto, che ne faccia pure professione, che ne faccia vanto, e che faccia infine di questo stesso stato il soggetto della sua gioia e della sua vanità: io non ho alcun termine per qualificare una così stravagante creatura.<sup>17</sup>

Nel riprendere il concetto di sentimento applicato all'interesse per la propria sorte Pascal non solo lo riferisce più precisamente ad una vena d'amor proprio, ma si preoccupa di svincolarlo da ogni forma di predicazione religiosa o moralistica. Beninteso, non si può certo mancare di riconoscere in questa invettiva contro l'*indifferente* un'intonazione moraleggiante che culmina in quella mistura di irritazione e tristezza che potremmo definire come un amareggiato sdegno, ma l'affondo pascaliano mostra una parabola che sembra andare molto oltre il semplice biasmo morale, portando a galla la più genuina - e laica - perplessità nei confronti di chiunque non si dimostri interessato a sottoporre la propria esistenza ad un'interrogazione che ne scandagli i punti focali. È una condotta indubbiamente stravagante quella esibita da colui che rimuove il problema della propria mortalità e della natura dell'anima ad esso

---

<sup>17</sup> PASCAL, *Frammenti*, pp. 429-433, f. 427.



correlato come se in questo modo potesse rimuovere l'incombenza medesima della morte e il suo significato esistenziale, una condotta che viola un dovere che non pertiene esclusivamente né ad una morale religiosa né ad una morale sociale, bensì ad una deontologia che è quella dell'umano stesso.

Nelle ultime righe del testo proposto emerge poi in modo implicito un aspetto che si rivelerà decisivo per l'interpretazione congiunta di diversione ed indifferentismo offerta da V. Carraud, ovvero l'esibizione sociale del comportamento indifferentista come espressione di un atteggiamento di cui farsi «vanto» e «fare professione»;<sup>18</sup> è di fatto questa distorsione pratico-esistenziale a segnalare il profilo eminente di una «così stravagante condotta»:<sup>19</sup> nell'affermare l'immane ingiustizia di rendersi estraneo a se stesso, l'*indifferente* mostra un sostanziale disprezzo per chiunque si invischi in problemi che, dal suo punto di vista, non dovrebbero privare di un solo attimo di sonno. Secondo questa prospettiva, pertanto, quella sana e naturale inquietudine che pervade l'animo umano si rovescerebbe, entro gli schemi psicologici dell'*indifferente*, in un'innaturale sovrastruttura, in una speculazione vuota di senso e a cui è opportuno rispondere con la suddetta indifferenza. E tuttavia questa palinodica presa di posizione si fonda infine sul capitale fraintendimento per opera del quale ciascun uomo dovrebbe di per sé essere dissociato da se stesso ed incurante del proprio fine ultimo e della natura profonda della sua esistenza. È esattamente l'aberrazione insita in questa capovolta ermeneutica dell'umano a generare in Pascal il più sconcolato risentimento.

Per mostrare al lettore tutta la mostruosità della figura dell'*indifferente*, il filosofo di Clermont-Ferrand decide, nel prosieguo del Frammento, di dare voce alla sua ottica esistenziale per poi prenderne una volta di più le distanze:

‘Come non so da dove vengo, così non so dove vado; e so soltanto che uscendo da questo mondo io cadrò per sempre o nel nulla o nelle mani di un Dio sdegnato, senza sapere quale di queste due condizioni avrò eternamente in sorte. Ecco il mio stato, pieno di debolezza e di incertezza. E da tutto ciò io concludo che devo dunque passare tutti i giorni della mia vita senza pensare a cercare ciò che mi dovrà capitare. Forse io potrò trovare qualche chiarimento ai miei dubbi; ma io non voglio darmene pena, né fare un passo per cercarlo, e poi tratterò con disprezzo coloro che si tormentano in questa preoccupazione. [...] Senza previdenza e senza timore desidero affrontare questo grande evento e lasciarmi languidamente condurre alla morte, nell'incertezza dell'eternità della mia condizione futura’.

Chi si augurerebbe di avere per amico un uomo che discorre in questa maniera? [...] Nulla è importante per l'uomo come il suo stato, nulla è così spaventoso per lui come l'eternità; e dunque, che si trovino degli uomini indifferenti alla perdita del loro essere ed al pericolo di un'eternità di miseria non è affatto naturale. Essi sono ben diversi nei riguardi di tutte le

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 443, f. 428.

<sup>19</sup> *Ibid.*

altre cose: hanno timore perfino delle cose più leggere, le prevedono, le sentono; questo stesso uomo che passa tanti giorni e tante notti nella rabbia e nella disperazione per la perdita di un carico o per qualche offesa immaginaria al suo onore è il medesimo che si trova al punto di perdere tutto con la morte senza inquietudine e senza emozione. È una cosa mostruosa vedere in uno stesso cuore e nello stesso tempo questa sensibilità per le minime cose e questa bizzarra insensibilità per le più grandi. Sono un incantesimo incomprensibile e un torpore sovranaturale che indicano una forza onnipotente come causa. Bisogna che vi sia uno strano rovesciamento nella natura dell'uomo per gloriarsi di essere in questo stato, nel quale sembra incredibile che possa stare una singola persona. Tuttavia, l'esperienza me ne fa vedere un così gran numero che sarebbe sorprendente, se solo non sapessimo che la maggior parte di coloro che se ne occupano simulano e non sono effettivamente tali. Sono persone che hanno sentito dire che le belle maniere nel mondo consistono nel fare così lo scostumato. [...] C'è vergogna solo a non averne. Nulla accusa maggiormente un'estrema debolezza di spirito che il non conoscere quale sia l'infelicità di un uomo senza Dio. [...] Che costoro [...] finalmente riconoscano che non esistono che due categorie di persone che si possano chiamare ragionevoli: coloro che servono Dio con tutto il loro cuore perché lo conoscono, e coloro che lo cercano con tutto il loro cuore perché non lo conoscono.<sup>20</sup>

Con queste parole Pascal non solo ribadisce la stravaganza di quel rovesciamento che conduce l'*indifferente* sino al punto paradossale di disprezzare coloro che fanno della fibra della propria anima e dei limiti della propria esistenza un imprescindibile centro di interesse, ma decodifica questo atteggiamento alla luce di una vera e propria inversione assiologica che ha il suo contrappunto nell'evidente sovrastima di quegli aspetti marginali della vita che seducevano con indubbia facilità anche l'uomo dedito al divertimento. Come Pascal dirà altrove, «la sensibilità dell'uomo per le piccole cose unita all'insensibilità per le grandi cose segna uno strano pervertimento»<sup>21</sup> che induce a riflettere sulla natura stessa dell'essere umano.

Sembra dunque farsi strada un parziale allineamento tra la postura esistenziale dell'*indifferente* e quella del *diverso* all'insegna di una comune propensione per le cose del mondo e a detrimento di una cultura del sé che ha le sue radici tanto nel terreno di un'antropologia teologica e del relativo apparato escatologico-morale (quell'antropologia e quella morale di stampo cristiano che Pascal mira a stabilire una volta denunciata l'innaturalità dell'indifferentismo) quanto in quello di un'ontologia umana che prescinde da ogni rapporto con il divino;<sup>22</sup> e però «l'incantesimo incomprensibile e il torpore sovranaturale» che avvolgono la disposizione - o meglio, l'indisposizione - spirituale dell'*indifferente* sono all'uomo divertito del tutto ignoti. Nel suo moto evasivo da sé,

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 433-441, f. 427.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 647, f. 632.

<sup>22</sup> Per un'esposizione della duplice antropologia presente nell'opera pascaliana si veda il capitolo *Le due antropologie* contenuto in Vincent CARRAUD, *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, Le Monnier, Firenze 2015, pp. 200-208.

infatti, il *diverso* esprime secondo una modalità difettiva la medesima premessa antropologica che è a fondamento di ogni essere umano e che troviamo particolarmente definita nel prototipo dell'*uomo religioso*: l'inquietudine circa la propria esistenza e il proprio destino che invita a cercare delle risposte che sovrastino l'immediatezza del momento presente, momento in cui il *diverso* è distratto dagli affanni del mondo, mentre l'*uomo religioso*, pur costretto nell'immanenza del medesimo orizzonte mondano, fa esperienza di una devozione con cui anela ad una trascendenza che ancora gli rimane interdotta.

Lo scenario dipinto da Pascal in questo Frammento sembrerebbe piuttosto coerente e definito; senonché nelle ultime righe proposte, in un rapido passaggio dal piano descrittivo a quello esplicativo, emerge un elemento di novità che, per quanto sommerso, apre la possibilità di un'interpretazione più sofisticata del fenomeno dell'indifferentismo legata alla sua origine fenomenologico-esistenziale: «l'esperienza mi fa vedere un così gran numero [di indifferenti] che sarebbe sorprendente, se solo non sapessimo che la maggior parte di coloro che se ne occupano simulano e non sono effettivamente tali». Con questa considerazione Pascal solleva il problema capitale di comprendere se il modello fenomenologico-esistenziale che qui abbiamo denominato indifferentista possa effettivamente trovare un riscontro nella realtà empirica oppure costituisca soltanto un archetipo ideale grazie al quale mettere ordine nell'universo umano cercando di individuarne le tendenze principali, un modello, cioè, la cui ricostruzione genetica costringe a guardare oltre l'indifferenza stessa. Il pensatore francese appare piuttosto scettico rispetto alla possibilità che un tale atteggiamento risulti in se stesso autofondato ed autoesplicativo, riconducendolo per questo ad una forma di finzione imperniata su un'altra postura esistenziale, una postura che al lettore di Pascal risulta piuttosto familiare: quella del *diverso*, con la sua disposizione ad evadere da sé immergendosi nelle logiche mondane della socialità e della cultura. Pascal sembra qui suggerire che quello che in termini teoretici può essere inquadrato come indifferentismo sia di fatto suscumbibile entro la categoria più generale rappresentata dall'*uomo divertito*, di cui esso non sarebbe che una specificazione fenomenologica. E in effetti questa mossa speculativa sembra sulle prime risolvere la tensione che si genera cercando di integrare il paradigma antropologico teorizzato da Pascal nell'arco dell'intera opera con un comportamento - quello indifferentista - che pare quasi refutarlo punto per punto. L'uomo è per Pascal naturalmente interessato a sé e alle proprie vicende terrene e ultraterrene, e lo dimostrano i molteplici frammenti dedicati all'amor proprio e, più in generale, alla

fenomenologia dell'essere umano (diversione, immaginazione, desiderio di gloria...);<sup>23</sup> eppure l'*indifferente*, con la sua innaturale e mostruosa negligenza, sembrerebbe testimoniare la fallacia esplicativa - o perlomeno la necessità di una pretesa non totalizzante - di questa stessa concezione antropologica, definendo l'urgenza di un modello teorico alternativo. Se però svincoliamo il paradigma indifferentista da ogni esigenza di presa sulla realtà, se cioè intendiamo questo atteggiamento esistenziale come un idealtipo privo di un'effettiva corrispondenza empirica, possiamo riuscire ad analizzare la figura dell'*indifferente* senza per questo mettere in discussione l'intera prospettiva antropologica descritta da Pascal. Si tratterà, cioè, di valutare l'indifferentismo non come concreta possibilità esistenziale, ma nemmeno come prototipo astratto di un atteggiamento antropologicamente indisponibile, quanto piuttosto come epifenomeno della diversione, il cui principio è non solo coerente con l'antropologia pascaliana, bensì centrale nella sua configurazione.

È questa la via seguita dal già citato V. Carraud, che in *Pascal et la philosophie* e *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*<sup>24</sup> propone un'originale interpretazione del fenomeno-limite della «stravaganza» (l'indifferentismo) in relazione al più radicale fenomeno della diversione. Genesis dell'indifferenza è per il critico francese una particolare torsione della disposizione diversiva su base sociale, un ri-orientamento del moto di fuga da sé a motivo della necessità di apparire pubblicamente come una certa moda - quella filolibertina in voga nei decenni centrali del Seicento francese - suggerisce.

Ma andiamo ora ad ispezionare più rigorosamente la teoria prospettata da Carraud.

#### 4. Diversione e indifferenza?

Per lo storico francese a segnare la distinzione tra la figura dello *stravagante* e quella del *diverso* è innanzitutto un differente livello di autocoscienza: «lo *stravagante* è colui che conserva un perfetto controllo di sé di fronte alla morte. Ha una piena coscienza del suo stato, della morte certa, e tuttavia non ne tiene assolutamente conto: peggio, gode della sua stessa ignoranza».<sup>25</sup> Il pervertimento dell'*indifferente* si sostanzia dunque non in

<sup>23</sup> Tra i principali luoghi critici di tali tematiche pascaliane segnaliamo, oltre al già citato testo di V. Carraud, l'articolo dello stesso autore dal titolo *Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation*, inserito in "The Journal of Religion", 85, 4, University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 539-554.

<sup>24</sup> Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 1992; ID., *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, Paris 2007 (tr. it: ID., *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, Le Monnier, Firenze 2015).

<sup>25</sup> ID., *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, p. 217. Cfr. PASCAL, *Frammenti*, p. 433, f. 428: «[Gli indifferenti] scelgono di vivere nell'ignoranza di ciò che essi sono».

un'ingenua perdita di vista di quanto concerne il suo essere più proprio, ma in una presa di coscienza di esso cui non corrisponde, però, alcuna determinazione sul piano pratico-esistenziale. È precisamente questa dissociazione tra la sfera della coscienza e quella dell'azione, nonché tra la dimensione del sapere e quella del sentire, a suscitare lo sdegno di Pascal: non la paura della morte e nemmeno la perdita di coscienza davanti a sé definiscono l'inconcepibile atteggiamento dell'*indifferente*, bensì una tanto elementare quanto inspiegabile incuranza rispetto a tutto ciò che intimamente lo costituisce. Il *diverso* è, nella lettura offerta da Carraud, un uomo profondamente condizionato da una «doppia insensibilità»: <sup>26</sup> l'insensibilità verso se stesso e quella verso la propria morte; nella psicologia dell'*indifferente*, invece, questa duplice insensibilità si risolve in una condizione decisamente meno lineare e di cui sembra impossibile capacitarsi: egli è sì indifferente a se stesso, dal momento che non ha cura di fare tutto il possibile (e in verità nemmeno il minimo indispensabile) per garantirsi un destino migliore, ma è nondimeno consapevole della propria finitudine e dell'incombente necessità della morte. All'autenticità della sua autocoscienza fa da contrappeso, si potrebbe dire, l'inautenticità del suo comportamento e della postura etico-esistenziale cui esso fa capo. Il pensiero della morte è un pensiero certo, ma non sentito internamente, scevro di *pathos*, incapace di forgiare i modi dell'esistenza (per ciò stesso esangue) dell'*indifferente*. Questa condizione è per Pascal uno sfregio sul volto dell'ontologia umana, dacché nell'incapacità di una consapevolezza, per così dire, "cognitiva" di farsi pensiero vivente e di sollecitare il sentimento ha luogo quell'aberrazione antropologica cui abbiamo accennato poc'anzi. Per Pascal il pensiero è la dimensione costitutiva non solo dell'essere umano, ma di tutta un'ontologia che differisce infinitamente da quella dei meri corpi e da quella del perfetto amore cristiano. <sup>27</sup> Ora, se l'*indifferente* dispone di un pensiero (nello specifico, la coscienza della propria mortalità) che tuttavia non è in grado di produrre alcun frutto sul piano dell'esistenza effettiva e dei principi ideali cui essa si appella, significa che questo pensiero è destituito della sua originaria ascendenza e in qualche modo risospinto verso l'ordine materiale della corporeità; sarà cioè un pensiero la cui funzione, in termini fenomenologici, non potrà andare oltre una sorta di mimesi del corporeo, ovvero uno stato in cui la coscienza della propria condizione non si distingue, sul piano della manifestazione fenomenica, dalla speculare incoscienza. Nell'*indifferente* vi è un pensiero della propria mortalità e finitudine, del proprio essere,

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>27</sup> Si vedano a questo proposito i frammenti sui tre ordini della realtà, in particolare PASCAL, *Frammenti*, pp. 351-355, f. 308, e quelli dedicati alla specificità che il pensiero conferisce all'essere umano, ovvero *ivi*, pp. 709-711, f. 756, p. 275, f. 200 e p. 175, f. 113. Per una lettura critica della questione segnaliamo Romano GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992.

ma questo non entra in circolo nel passaggio dalla mera coscienza astratta alla disposizione psicologica e all'azione concreta; è un pensiero arido, sterile, costitutivamente incapace di salvare l'uomo dall'ignoranza di sé. Per come viene presentata da Carraud, il paradosso di questa coscienza parziale consiste nell'inspiegabile divaricazione tra la conoscenza di sé e quella della propria mortalità: quella che lungo l'intera antropologia pascaliana sembra essere un'unica soluzione di coscienza in cui il sapersi mortale, finito e misero rappresenta il vero e proprio oggetto dell'imperativo «conosci te stesso!» si profila, nella figura del tutto particolare dello *stravagante*, secondo uno sdoppiamento di contenuto che ammette la possibilità di una disgiunzione di conoscenza di sé e conoscenza della propria finitudine, una possibilità, cioè, che consente di afferrare il fatto della propria mortalità senza coglierne però il senso e le implicazioni esistenziali, e dunque mantenendo in gioco la facoltà di obliare se stesso. L'incoscienza coscienza dell'*indifferente* è la specificità che smarca quest'ultimo dal modello esistenziale del *diverso*, la cui fuga da sé è improntata ad un totale velamento del proprio essere che comprende anche l'autoinduzione di un'incoscienza rispetto alla propria morte.

Un'altra tessera che possiamo addurre al nostro mosaico nel tentativo di comporre un quadro teorico quanto più possibile coerente dei rapporti tra l'indifferentismo e la diversione è rappresentata dal diverso senso secondo cui la propria morte può essere intesa. Più nello specifico, possiamo ipotizzare che a segnare una delle differenze più significative tra le due figure fenomenologiche dello *stravagante* e del *diverso* sia non solo una dissimile modalità di autoallontanamento da sé e dalla percezione esistenziale della propria morte, ma anche un difforme concetto di morte cui, ambedue difettivamente, si rapportano. Nell'arco delle *Pensées*, così come nel corso della storia del pensiero filosofico, possiamo distinguere almeno due modi di considerare la morte: come ulteriorità, ossia come stato di cose che trascende la vita e che si dischiude metafisicamente una volta che questa si è esaurita, e come fenomeno intramondano il cui avvento sancisce il limite ultimo della vita; in breve, la prima morte è quella dell'al di là, la seconda quella dell'al di qua: entrambe, secondo gli specifici rapporti che intrattengono con l'individuo, retroagiscono sulla vita condizionandone le forme esistentive, le modalità esistenziali e le condotte etico-sociali. Ora, possiamo supporre, a titolo di euristica interpretativa, che l'*indifferente* stia alla questione dell'al di là come il *diverso* sta a quella dell'al di qua, vale a dire secondo un atteggiamento difettivo di noncuranza o evitamento. Questo schema esplicativo, non privo di limiti e drastiche semplificazioni, risulta in una certa misura funzionale in quanto ci permette di cogliere il differente problema che attanaglia l'*indifferente* e il *diverso*. Se il primo, nella sua infeconda coscienza, si relaziona sfacciatamente alla morte nella sua dimensione

escatologica, negando di fatto la funzione esistenziale decisiva dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, il secondo diverge dal pensiero della propria morte nel senso eminente della necessità fenomenologica del suo accadere. Così, l'«indifferenza denaturata»<sup>28</sup> dello *stravagante* prende le mosse non da un ripudio del fenomeno della morte come contrassegno della finitudine umana, una finitudine che l'*indifferente* conosce e che gli consente di avere accesso ad una più generale conoscenza di sé, bensì da un'altrettanto pericolosa negligenza che concerne il proprio destino ultimo e, di conseguenza, la migliore postura esistenziale da adottare in vista di esso. Numerosi studi sottolineano come il Frammento sul *pari* si configuri non come una prova dell'effettiva esistenza di Dio, quanto piuttosto come una prova della convenienza di formulare una credenza positiva a riguardo.<sup>29</sup> Ebbene, questa convenienza razionalmente dimostrata, che trova poi il suo completamento in una disposizione emotivo-sentimentale verso Dio, è esattamente ciò che l'*indifferente* ignora e che lo porta ad una deriva esistenziale tale per cui ciò che vi è di più importante (la propria sorte, la propria anima, la propria beatitudine) è oltremodo svilito ed espulso dal proprio orizzonte di preoccupazione. L'uomo intrattenuto nel mondo dalla diversione, invece, temendo di esperire attraverso l'intimo contatto con sé medesimo la propria finitudine e mortalità, overosia il condizionamento esercitato dalla morte che mondanamente si para dinanzi all'essere umano, sceglie di vivere perpetuando un effimero ma implacabile divertimento e assicurandosi, tramite l'insaturazione di una certa distanza tra la propria coscienza e la mortale verità del suo essere, di mantenersi sempre immune al pensiero della propria morte.

Il problema della (in)coscienza verrebbe allora a strutturarsi come segue: l'*indifferente*, cosciente della propria morte in senso fenomenico ma incurante delle sue implicazioni escatologiche, conosce se stesso in quanto entità intramondana, ma si ignora in quanto anima la cui immortalità lo definisce anche in termini metafisici, mentre il *diverso*, incosciente tanto della mortalità del suo essere quanto del significato ultramondano di questa finitudine, ignora di sé tutto ciò che può ignorare, e nondimanco

<sup>28</sup> CARRAUD, *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, p. 218.

<sup>29</sup> «L'oggetto della scommessa è il seguente: 'Dio esiste oppure non esiste'. [...] Dato che da un punto di vista teoretico è impossibile risolvere una questione di così vitale importanza, e dato che è impossibile non prendere posizione di fronte ad essa, 'vediamo ciò che ci interessa'. Il che vuol dire: non consideriamo la questione dal punto di vista del vero o del falso, ma vediamo il bene e il male che ce ne può derivare; discutiamola cioè dal punto di vista dell'interesse. [...] Il pari [...] non costituisce agli occhi di Pascal un argomento tendente a dimostrare l'esistenza di Dio» (Ambrogio ALBERTI, *Pascal e le prove razionali dell'esistenza di Dio*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vita e Pensiero, 56, 1, Milano gennaio-febbraio 1964, p. 90). Per un ulteriore approfondimento sulla natura della scommessa si veda anche Lino PONTICELLI, *Fede e scommessa in Pascal*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vita e Pensiero, 61, 1, Milano gennaio-febbraio 1969, pp. 109-113.

mantiene nella sua esistenza una coerenza interna, dacché è naturale che chi non conosce i limiti e le miserie della propria ontologia non avverta l'esigenza di cercare in Dio - e prima ancora nell'esercizio filosofico di un dubbio autodiretto - una soluzione.

Questo scorcio parrebbe definire la condizione del *diverso* come estremamente più critica di quella dell'*indifferente*, cionondimeno è a quest'ultimo che Pascal rivolge i suoi pensieri nel momento in cui prende corpo il problema - non tanto storico-teologico quanto piuttosto pratico-esistenziale - dell'esistenza di Dio. Il motivo di questa attenzione particolare riservata all'*indifferente* è a nostro avviso da identificare nella basilare constatazione che, mentre il *diverso* può in linea di principio essere risvegliato dal suo stato di incoscienza e condotto, magari proprio attraverso la lettura delle *Pensées*,<sup>30</sup> a ricercare la verità del suo essere, l'*indifferente*, disponendo già di questa consapevolezza su un piano puramente teorico, si trova in una situazione che designa una paradossale contraddizione con i caratteri antropologici di ogni essere umano, rendendo perciò necessaria una più accurata riflessione. L'operazione che occorre compiere è, nel Frammento successivo, da Pascal solo accennata, e però densa di implicazioni: «Questo adagiarsi in una simile ignoranza è una cosa mostruosa di cui bisogna far sentire la stravaganza e la stupidità a coloro che vi trascorrono la vita, rappresentandola loro per confonderli con la visione della loro stessa follia».<sup>31</sup> Il presupposto all'origine di questo tentativo di conversione dell'*indifferente* è che l'assurdità della sua posizione sia a tal punto autoevidente da fare in modo che basti prenderne visione per delegittimarla una volta per tutte; ma Pascal sa bene che è proprio il nucleo del pervertimento dell'*indifferente* a far sì che egli veda un comportamento

---

<sup>30</sup> Tra i principali interrogativi che animano la critica pascaliana primeggia quello relativo al destinatario ideale delle *Pensées*. Una nutrita schiera di studiosi ritiene, a questo proposito, che l'opera sia rivolta proprio a coloro che, incarnando pienamente gli schemi psicologici e comportamentali della diversione, aderiscono al libertinismo mondano; tra questi possiamo menzionare P. Serini, il quale identifica «i lettori a cui [l'opera] era in special modo destinata: i *mondains* e i *libertins*» (Paolo SERINI, *Pascal*, Einaudi, Torino 1975, p. 234). «L'originale fisionomia dell'*Apologia* pascaliana, [...] oltre e prima che una giustificazione del Cristianesimo, voleva essere, per così dire, un *itinerarium mentis in Christum*: un tentativo per condurre il *libertin*, mediante una dialettica a un tempo intellettuale e morale, a porsi il problema della verità del Cristianesimo, a sentire la necessità di approfondirlo, a 'farne la sua più seria occupazione'; e per metterlo così 'nella disposizione di accoglierne con gradimento le prove e di desiderare che siano sicure e ben fondate'» (*Ivi*, pp. 263-264; *Œuvres*, I, p. 80; *Préface de Port-Royal*, in PASCAL, *Œuvres Complètes de Blaise Pascal*, a cura di L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1904-1914, XII, p. CLXXXVI). Il rapporto tra gli scritti pascaliani e il fenomeno del libertinismo è stato inoltre trattato da Domenico Bosco in *Pascal e i libertini*, in *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 183-196, e, declinato nell'ambito dell'interpretazione del ruolo architettonico della scommessa, da Lucien Goldmann in *Le pari est-il écrit 'pour le libertin'?*, in ID., *B. Pascal. L'homme et l'œuvre*, Cahiers de Royaumont, Les Editions de minuit, Paris 1956, pp. 111-158.

<sup>31</sup> PASCAL, *Frammenti*, pp. 441-443, f. 428.



appropriato là dove ogni altro scorge soltanto «follia e cecità».<sup>32</sup> Risulta allora ancora più chiara la condizione esistenziale dell'*indifferente*: essa è la più drastica e la più compromessa, perché nulla di ulteriore può essergli svelato dal momento in cui egli ha disgiunto la consapevolezza della propria morte dalla necessità di ridefinire l'esistenza in virtù di questa consapevolezza. L'*indifferente*, contrariamente al *diverso*, è già presso se stesso, ma la forma di questa autopresenza si esprime esistenzialmente in un mostruoso disinteresse verso ciò che più dovrebbe premergli. Egli è cieco dinnanzi alle più profonde esigenze che attraversano l'umano, incapace di penetrare esistenzialmente le verità che astrattamente conosce e che pure non hanno per lui alcun significato in quanto sconnesse dal suo essere più proprio, di cui non ha, in fondo, alcuna cognizione reale.

Una tale interpretazione dell'*indifferente*, per quanto supportata testualmente dalle parole di Pascal, porta alla luce il nodo dell'impossibilità di redimere questa figura e di avviarla ad una disposizione spirituale ed esistenziale più proficua; è pertanto fondamentale che essa venga in qualche modo ricondotta al meglio definito fenomeno della diversione, la cui figura di riferimento, il *diverso*, offre maggiori margini per una ricalibratura fenomenologico-esistenziale del problema. È precisamente in questo senso che la spiegazione offerta da Carraud si dimostra particolarmente funzionale, in quanto essa si rivela in grado di ricomprendere il fenomeno dell'indifferentismo entro il principio della diversione senza tuttavia mancare di sottolinearne le specificità. Leggiamo quanto afferma il critico francese:

La mostruosità naturale [dell'*indifferente*] si rivela essere una finzione culturale. [...] Questa finzione, che è un effetto di moda, si può analizzare di nuovo come 'divertimento': essa è il 'divertimento' del non divertimento. La maggior parte di coloro che si 'divertono' giocando allo 'stravagante' fingono la coscienza della morte e l'indifferenza che l'accompagna. C'è un 'divertimento' dell'apparenza del non 'divertimento', gioco con il gioco sociale. Per il rapporto con la morte [...] la contraffazione del 'divertimento' si ripiega totalmente sul [...] 'divertimento'. Ma questi uomini che si 'divertono' con il 'non-divertente' sarebbero i più infelici se la loro contraffazione sociale dovesse diventare la mostruosità naturale della fredda coscienza della morte.<sup>33</sup>

Il presupposto antropologico vagliato all'inizio di questo scritto e consistente nell'attitudine alla finzione sociale da parte del singolo ritorna qui come criterio esplicativo della presenza di comportamenti apparentemente inspiegabili: l'*indifferente*, ci rivela Carraud, è un uomo che dà al principio diversivo una curvatura del tutto singolare, una curvatura che chiama in causa la categoria del «divertimento del non-divertimento». La coscienza di sé e della propria morte nella modalità dell'indifferenza

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 441, f. 428.

<sup>33</sup> CARRAUD, *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, p. 219.

sarebbe, secondo questa lettura, il frutto di una finzione, di una «contraffazione» sociale determinata non tanto da un reale perversimento antropologico, quanto da un «effetto di moda» che è, più propriamente, l'indice di un perversimento morale e culturale legato alle forme del pubblico apparire. Ne emerge un'immagine che connota l'indifferentismo come fenomeno che, lungi dal collocarsi nel cuore dell'ontologia umana, segnala una prospettiva precipuamente etica. L'indifferenza è quella maschera assunta dalla diversione per dissimulare se stessa ed elevarsi ad una posizione apparentemente superiore,<sup>34</sup> è un gioco allestito affinché la divergenza da sé possa imporsi socialmente non come puro e fatuo divertimento, bensì come apparenza del non-divertimento.

Il perverso gioco dell'*indifferente* è allora tale da ingenerare nella sua artificiale auto(in)coscienza quell'atteggiamento fenomenologico-esistenziale che agli occhi di Pascal appare come il più deprecabile fra tutti, come l'«innaturale mostruosità» di una stravaganza di costumi che desta l'inevitabile sospetto di un'anomalia antropologica e che si contrappone antinomicamente alla «mostruosità naturale della fredda coscienza di morte»,<sup>35</sup> quella, per intenderci, che può essere attribuita solo a uomini saggi e dotati di straordinario spessore morale.<sup>36</sup> Non dunque l'afferramento cosciente della propria esistenza, la penetrazione razionale e al contempo sentimentale del proprio essere nei suoi limiti e nelle sue determinazioni ontologiche, ma l'apparente comprensione lucida di sé, ovvero il non-divertimento dell'indifferenza come modalità escogitata nell'alveo stesso della diversione.

In questo caso la scelta terminologica di due differenti concetti (*diversione* e *divertimento*) per indicare il medesimo fenomeno ci consente di maneggiare con più agevolezza il senso e i modi di questo meccanismo finzionale. È possibile infatti supporre che ogni comportamento diversivo si possa così scomporre: un oggetto o attività che attira l'attenzione del soggetto e che, in un dato momento, individua e polarizza la tendenza diversiva, e la tendenza diversiva medesima, ossia l'impulso universale in funzione del quale il soggetto è naturalmente portato ad uscire da sé per dedicarsi alle cose del mondo. Possiamo, per funzionalità ermeneutica, chiamare il primo «divertimento», intendendo con esso l'atto empirico con cui si oblia il proprio essere e

---

<sup>34</sup> È suggestiva, a questo proposito, l'ipotesi di interpretare le differenti posture di fronte alla morte in base a quello che J. Mesnard, sulla scorta dell'omonimo titolo pascaliano di una sezione delle *Pensées* («Ragioni degli effetti» o, come attesta il prospetto della *Copie*, «Opinioni sane del popolo»), definisce il «metodo delle ragioni degli effetti» (MESNARD, *Sui 'Pensieri' di Pascal*, p. 201).

<sup>35</sup> CARRAUD, *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, p. 219.

<sup>36</sup> È probabile che Pascal, influenzato dalla lettura dei *Saggi* di Montaigne, abbia in mente la figura di Socrate come simbolo di una positiva indifferenza alla morte: «La morte è terribile per Cicerone, desiderabile per Catone, indifferente per Socrate» (Michel de MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, I, cap. 50, p. 539).

il mezzo che, elevandosi a fine dell'attività umana, garantisce una reale distrazione, e la seconda "diversione", in riferimento al principio fenomenologico-esistenziale che si radica nell'ontologia umana e che dispone ogni uomo a scorgere fuori di sé ciò che egli non osa cercare al suo interno.<sup>37</sup> Distinguendo analiticamente questi due piani possiamo con facilità ammettere che esista, come suggerisce Carraud, la possibilità di un «divertimento del non-divertimento», ovvero una diversione non divertita, non distratta, o, per meglio dire, distratta nel tentativo di non apparire divertita. La diversione offre dunque la possibilità ontologica di divergere, e questa tendenza trova nel dato sensibile un appiglio per concretizzarsi empiricamente. Questo tipo di interpretazione, oltre a dissolvere alcuni dei dubbi riguardanti la nebulosa ipotesi di Carraud, garantisce una più efficace comprensione di larghi tratti dei frammenti pascaliani sul *divertissement*, consentendo di discriminare attraverso l'uso alternato di "diversione" e "divertimento" (o "distrazione") il principio d'azione fondamentale (quell'«istinto segreto che porta gli uomini a cercare il divertimento»)<sup>38</sup> dalle sue determinazioni particolaristiche («la cura del loro onore, del loro bene, dei loro amici, e ancora del bene e dell'onore dei loro amici, [...] gli affari, l'apprendimento delle lingue e gli esercizi»,<sup>39</sup> anche «la più piccola cosa, come un biliardo o una palla da spingere, [purché sia] sufficiente per divertirlo»<sup>40</sup>).

### 5. Interrogare la morte, ovvero un *Che cosa?*

Ora che abbiamo messo in evidenza alcuni degli elementi di rilievo per un'indagine sui rapporti tra i punti luce e le zone d'ombra dell'antropologia pascaliana, possiamo tentare di sintetizzarli in una visione complessiva che tenga conto di ciascuno di essi integrandoli dialetticamente.

L'ineludibile premessa della nostra analisi è stata la messa a fuoco della concezione antropologica di Pascal nelle sue fondamenta. Essa prevede, in primo luogo, che la socratica conoscenza di sé costituisca la primaria direttrice su cui l'esistenza si edifica nelle sue svariate forme: conoscere se stessi significa prendere posizione rispetto ad una serie di istanze (la verità, l'esistenza di Dio, la morte, la miseria e la grandezza dell'essere umano, la natura dell'anima e dell'Io...) che, combinate, tratteggiano la morfologia del proprio modo di essere e di relazionarsi a sé. Questa conoscenza di sé, tuttavia, non sempre si manifesta nella sua nitidezza e spontaneità, giacché l'influenza della moda e di altri meccanismi sociali evoca la possibilità di una sovrastruttura finzionale con cui

<sup>37</sup> Per quanto concerne la triade concettuale interiorità-*divertissement*-esteriorità, si consulti il già citato THIROUIN, *Le cycle du divertissement*, pp. 262-263.

<sup>38</sup> PASCAL, *Frammenti*, p. 203, f. 136.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 211, f. 139.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 205, f. 136.

coprire fenomenicamente il proprio naturale interesse verso se stessi. È precisamente in relazione allo schema secondo cui questo rapporto tra l'originaria disposizione verso sé e la sua esibizione fenomenica si articola che può essere pensata la distinzione fra il modello fenomenologico-esistenziale del *diverso* e quello dell'*indifferente*. Anziché avventurarsi nel rischioso proponimento di un paradigma antropologico *ad hoc* per giustificare la mostruosa incuria dell'*indifferente* nei confronti di ciò che intimamente lo riguarda (le medesime istanze poc'anzi menzionate), è possibile interpretare l'atteggiamento dell'*indifferente* come una variante socialmente determinata dell'atteggiamento diversivo incardinato difettivamente su quel medesimo prospetto antropologico che si declina affermativamente nel prototipo dell'*uomo religioso* e che rimane sotteso all'intero apparato speculativo pascaliano. Secondo questo assetto concettuale, l'*indifferente* è impegnato in un moto di autoallontanamento dall'idea della propria morte esattamente come il *diverso*, ma a differenza di quest'ultimo desidera dare al mondo un'apparenza contraria, un'apparenza che sia quella del non-divertimento, per l'appunto, dell'indifferenza.

In base a questa teoria interpretativa, la figura dell'*indifferente* può essere collocata su un piano che non corrisponde propriamente né a quello empirico-realista (non esistendo, di fatto, alcun uomo che sia veramente indifferente, o meglio, essendo l'indifferentismo una sottocategoria liminale della diversione) né a quello di un concetto-limite frutto di una tipizzazione astratta che rimanda a un'antropologia di per sé impossibile da realizzare. L'indifferentismo non esiste come principio fenomenologico-esistenziale perché non vi è uomo che non abbia in gran considerazione la propria sorte e felicità; esso è nondimanco presente nello scenario sociale come forma manifestativa di una postura riconducibile all'originario impulso alla diversione nel mondo.

Certo, dinnanzi all'affermazione pascaliana «la maggior parte di coloro che se ne occupano [che si occupano delle cose più insignificanti trascurando quelle che più da vicino dovrebbero riguardare loro] simulano e non sono effettivamente tali»<sup>41</sup> resta il problema non irrisorio di comprendere quale sia la condizione della porzione di indifferenti non menzionata, ovvero quella «minor parte» che per Pascal potrebbe forse esulare dal meccanismo dissimulativo. Questo elemento di dettaglio è però probabilmente destinato a rimanere inesplorato nelle sue implicazioni, non essendo in alcun modo corredato da riflessioni ulteriori (nello stesso Frammento o altrove) e dimostrandosi altresì agevolmente decifrabile come un semplice artificio retorico inserito per smorzare l'intonazione dogmatica dell'intera affermazione; riteniamo perciò più proficuo procedere oltre.

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 437, f. 427.

Ciò che in controluce sembra emergere dall'analisi carraudiana, e che il lettore stesso potrà constatare leggendo criticamente le *Pensées*, è la necessità di distinguere, in relazione alla doppia figura dell'*indifferente* e del *diverso*, un piano prettamente fenomenico legato alla condotta esteriore e al più generale apparato comportamentale di ogni essere umano e un piano più profondo relativo all'atteggiamento esistenziale dinnanzi a sé e alla problematicità della vita e dei suoi cardini (l'amor proprio, la fede, il destino, la morte...). Se assumiamo come valida l'ipotesi interpretativa di Carraud, possiamo riconoscere come operante nell'*indifferente* la medesima disposizione esistenziale presente nel *diverso*, con però la significativa differenza che il primo costruisce attorno al principio diversivo una fenomenologia dell'apparire votata ad occultare ogni naturale preoccupazione verso la propria esistenza, mentre il secondo vive questa preoccupazione facendone il precipuo motivo di fuga da sé. Ad un'uguale idealità dell'esistenza - quella in virtù della quale si prende posizione difettivamente rispetto ai limiti e alle contraddizioni ontologiche della propria natura - corrisponde, nel confronto fra *diverso* ed *indifferente*, uno scarto fenomenologico che sembra produrre due modalità esistenziali profondamente divergenti nella loro fatticità. Se dunque supponiamo, come si ha ragione di fare leggendo l'opera pascaliana, che il disegno antropologico generale offerto dall'autore francese sia tale da considerare l'esistenza non nei suoi modi empiricamente determinati ma nella sua idealità, ovvero in base alla postura che ciascun uomo di principio assume quando è chiamato a riflettere su questioni che intimamente lo riguardano, sarà facile ricondurre entro un unico quadro ermeneutico il doppio volto fenomenologico dell'indifferentismo e della diversione, potendo di fatto affermare che entrambi questi fenomeni risultano in una certa misura diversivi e forieri di una medesima disposizione difettiva nei confronti del proprio essere.

Nel tentativo, però, di trovare un più saldo radicamento di queste due varianti fenomenologiche, abbiamo congetturato una distinta formulazione del problema della morte. Con l'obiettivo di illustrare in modo estremamente schematico i diversi livelli del rapporto che la coscienza del singolo intrattiene con la morte, possiamo prendere in prestito ed affinare una preziosa discriminazione concettuale offerta da V. Jankélévitch. Secondo il filosofo russo occorre distinguere fra il *Quod* della morte, la sua sostanzialità, il *che cosa* del suo essere, e il *Quid*, ossia l'insieme delle coordinate fenomeniche (spaziali, temporali, causali, modali...) che determinano ciascuna morte nell'individualità del suo accadere, in una parola, il *come* della morte. Questo per quanto concerne, se così si può dire, l'ontologia della morte; ma, dal punto di vista epistemico, qual è la condizione dell'uomo rispetto a queste due dimensioni tanatologiche?

Siamo ben lontani dal non sapere niente sulla nostra morte: conosciamo la sua Quoddità pur ignorando, fino a nuovo ordine, il Quando, il Dove e il Come di questo Quod. Abbiamo dunque i mezzi per porre il problema, ma non per risolverlo; poiché è relativa semplicemente alla domanda *Che cosa?* 'Sa di morire' la canna pensante di Pascal: sa appunto *che*, ma non sa invece quando, né dove, né come morirà; ignora la data, il luogo e la natura della sua malattia [la malattia della propria mortalità]. Sa che muore, senza sapere che cosa è [questa morte].<sup>42</sup>

Quella che, in termini formali, Jankélévitch presenta come una distinzione binomiale tra gli infiniti modi possibili della morte e la sua univoca sostanzialità si evolve, attraverso la lente pascaliana, in una concettualizzazione ternaria che aggiunge al *come* e al *che cosa* il *che* della morte. L'ignoranza che Pascal proclama in relazione alle concrete determinazioni fenomeniche della propria morte è di immediata comprensione: *l'indifferente*, come il *diverso* e *l'uomo religioso*, vive nell'ontologica nescienza delle forme della sua morte, di ciò che gli spetta, di quando, dove e come questa possa giungere e troncargli così la vita. Quanto al *che*, al fatto stesso di dover necessariamente morire, tutte e tre le suddette figure fenomenologico-esistenziali ne hanno un'intuizione fondamentale, sono cioè consapevoli che la morte, in una qualunque delle sue modalità manifestative, riguarda il loro orizzonte esistenziale ed escatologico come quello di ogni altro vivente («la canna pensante di Pascal sa che muore, sa astrattamente di essere mortale, ma non comprende che cos'è la morte e ne ignora la natura»).<sup>43</sup> Il punto cruciale di questa analisi, pertanto, è da individuare nel rapporto dell'uomo al *che cosa* della sua morte, sia esso inteso nella sua versione fenomenologica ed intramondana o in quella escatologica ed ultramondana; è infatti solo in relazione al *che cosa* della morte e alla propria postura nei confronti di questa dimensione che si spalanca la possibilità di esistenze tra loro alquanto diversificate nella rispettiva fenomenologia. Se riguardo ai modi empirici secondo cui ciascuna morte si manifesta non vi può essere che ignoranza, un'ignoranza che è per l'uomo costitutiva del suo stesso essere, e se la fatticità della morte come dato ineluttabile di ogni vita è offerto all'uomo come certezza già sempre allegata all'esistenza medesima («tutto quello che so è che debbo presto morire [...]»),<sup>44</sup> il criterio focale per comprendere ciascuna figura fenomenologico-esistenziale sarà necessariamente da ricercare nel rapporto del singolo con il *che cosa* della morte, il quale, in qualità di mistero che oltrepassa infinitamente le possibilità epistemiche

<sup>42</sup> Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La morte*, a cura di E. L. Petrini, Einaudi, Torino 2009, p. 427.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 131. Cfr. PASCAL, *Frammenti*, p. 275, f. 200. La medesima struttura logico-sintattica ricorre almeno due volte nel già citato f. 427, in relazione tanto all'evento della morte (morte in senso fenomenologico) quanto al destino dell'uomo (morte in senso escatologico): «tutto quello che so è che [...], ma ciò che ignoro di più è [...]» (*ivi*, p. 433, f. 427); «so soltanto *che* [...], senza sapere *quale* [...]» (*ivi*, pp. 433-435).

<sup>44</sup> PASCAL, *Frammenti*, p. 433, f. 427.

dell'essere umano («[...] ma ciò che ignoro di più è questa stessa morte che non saprei evitare»)<sup>45</sup> e che pure chiama ciascun individuo a plasmare su di esso la propria esistenza, è da designare come chiave d'accesso per l'interpretazione delle diverse modalità di esistere che nelle *Pensées* possono essere ravvisate. «Tutte le nostre azioni e i nostri pensieri debbono prendere delle strade così differenti secondo lo stato dell'eternità, che è impossibile fare un passo con sensatezza e giudizio senza regolarlo in vista di questo punto, il quale deve essere il nostro ultimo fine».<sup>46</sup> È dunque dinnanzi all'eminente problema di non sapere *che cosa* la morte sia che si dischiude uno spazio di autodeterminazione fenomenologico-esistenziale. Si può decidere di abitare questa consapevolezza con ferma indifferenza, di evadere dal problema ingolfandosi nelle attività del mondo o di intraprendere un percorso esistenziale e spirituale che obblighi a vivere nella tensione di una risposta che si può supporre impossibile: tre modalità cardine della ricerca e della non-ricerca dei fondamenti del proprio essere che definiscono a latitudini diverse le possibilità antropologiche dell'umano coordinandole al motivo tematico profondo della conoscenza di sé e della relazione che con sé sempre si intrattiene.

### Nota bibliografica

Ambrogio ALBERTI, *Pascal e le prove razionali dell'esistenza di Dio*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vita e Pensiero, 56, 1, Milano gennaio-febbraio 1964, pp. 67-94.

Alessandra ALOISI, *The Power of Distraction. Diversion and Reverie from Montaigne to Proust*, Bloomsbury Publishing, London 2023.

Dario ANTISERI, *Come leggere Pascal*, Bompiani, Milano 2005.

ID., *Miseria e grandezza dell'uomo*, Mimesis Edizioni, Milano 2022.

Domenico BOSCO, *Pascal e i libertini*, in "Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita", Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 183-196.

Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris 1992.

ID., *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, Le Monnier, Firenze 2015.

ID., *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, Paris 2007.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 441, f. 428.

- ID., *Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation*, "The Journal of Religion", 85, 4, University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 539-554.
- Chad A. CORDOVA, *Pascal and melancholy*, "Modern Intellectual History", 16, 2, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 339-373.
- Eric DUBREUCQ, *L'intériorité désertée et le fond du cœur. Le rapport à soi dans la liasse de Pascal sur le Divertissement in Methodos. Savoirs et textes*, vol. 5, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2005.
- Lucien GOLDMANN, *Le pari est-il écrit 'pour le libertin?'*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Cahiers de Royaumont, Les Editions de minuit, Paris 1956, pp. 111-158.
- Romano GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992.
- Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La morte*, a cura di E. L. Petrini, Einaudi, Torino 2009.
- Jean LAPORTE, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris 1950.
- Jean MESNARD, *Sui 'Pensieri' di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Michel de MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012.
- Blaise PASCAL, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Rizzoli, Milano 2017.
- ID., *Œuvres Complètes de Blaise Pascal*, a cura di L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1904-1914.
- ID., *Pensées*, a cura di L. Lafuma, Éditions Points, Paris 2018.
- ID., *Ragione e cuore. Pagine scelte*, a cura di C. Marcellino, Ares, Milano 2023.
- Alberto PERATONER, *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vita e Pensiero, 89, 2/3, Milano aprile-settembre 1997, pp. 317-337.
- PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di E. Savino, Mondadori, Milano 2017.
- Lino PONTICELLI, *Fede e scommessa in Pascal*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vita e Pensiero, 61, 1, Milano gennaio-febbraio 1969, pp. 109-113.
- Paolo SERINI, *Pascal*, Einaudi, Torino 1975.



Jean STAROBINSKI, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, J. R. Geigy S.A., Basel 1960.

Laurent THIROUIN, *Le cycle du divertissement*, "Studi Francesi", 43, 2, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.